

Africa beyond Liberal Democracy

IN SEARCH OF CONTEXT-RELEVANT MODELS
OF DEMOCRACY FOR THE TWENTY-FIRST
CENTURY



Edited by
REGINALD M. J. ODUOR

Africa beyond democratic liberalism

filosofía africana

Perspectivas Críticas y Diálogo Global

Editores de series

Uchenna B. Okeja, Universidad de Rodas; y Bruce B. Janz,
Universidad de Florida Central

Consejo editorial

Anthony Appiah, Valentine Mudimbe, Gail Presbey, Achille Mbembe,
Robert Bernasconi, Samuel Imbo, Tsenay Serequeberhan, Thaddeus Metz, Katrin Flikschuh, Niels
Weidtmann, Christine Wanjiru Gichure,
Kai Kresse, Joseph Agbakoba, Souleymane Bachir Diagne,
Dismas. A. Masolo, Pedro Tabensky

La serie de libros Filosofía Africana : Perspectivas Críticas y Diálogo Global tiene como objetivo promover perspectivas críticas emergentes en diferentes ramas de la filosofía africana . Sirve como una vía para los filósofos dentro y entre muchas culturas africanas. para presentar nuevos argumentos, hacer nuevas preguntas y comenzar nuevos diálogos tanto dentro de las comunidades especializadas como con el público en general. Al fusionar las dimensiones crítica y global de los pensamientos pertenecientes a temas importantes de la filosofía africana , esta serie arroja luz y rigor sobre el análisis filosófico tanto de actualidad como de preguntas clásicas que reflejan la búsqueda africana y de la diáspora africana de significado en la existencia. Centrada en lo mejor de la filosofía africana , la serie presentará nuevos conceptos y nuevos enfoques en filosofía tanto para las comunidades intelectuales de todo África, así como el resto del mundo .

Títulos recientes de la serie

África más allá de la democracia liberal : en busca de modelos de democracia relevantes para el contexto para el siglo XXI , editado por Reginald M. J. Oduor

El hombre moral de Menkiti , por Oritsegbubemi Anthony Oyowe

Parcialidad e imparcialidad en la filosofía africana , por M. Molefe

Menkiti on Community and Becoming a Person, editado por Edwin Etieyibo y

Policarpo Ikuenobe

Posibilidades literarias y filosóficas africanas : relejendo el canon, editado por aretha firi

Derrida y África: Jacques Derrida como figura del pensamiento africano, editado por otorgar farred

Democracia afrocomunitaria , de Bernard Matolino

Un discurso sobre la filosofía africana: una nueva perspectiva sobre Ubuntu y la transición Justicia en Sudáfrica , por Christian B. N. Gade

Desenredando el concienismo: Ensayos sobre la filosofía de Kwame Nkrumah , editado por Martín Odei Ajei

El estado de derecho y la gobernanza en la sociedad indígena yoruba : un estudio en África Filosofía del derecho, de John Ayotunde Isola Bewaji

Africa and democracia liberal

En busca de contexto relevante
Modelos de
democracia para el siglo XXI

Reginald MJ Olor

ROWMAN Y LITTLEFIELD
Lanham • Boulder • Nueva York • Londres

Publicado por Rowman & Littlefield

Un sello editorial de The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.
4501 Forbes Boulevard, Suite 200, Lanham, Maryland 20706
www.rowman.com

86-90 Paul Street, Londres EC2A 4NE

Copyright © 2022 por The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de este libro puede ser reproducida de ninguna forma o por cualquier medio electrónico o mecánico, incluidos los sistemas de almacenamiento y recuperación de información, sin el permiso por escrito del editor, excepto por un revisor que puede citar pasajes en una reseña.

Información disponible sobre catalogación en publicación de la Biblioteca Británica

Datos de catalogación en publicación de la Biblioteca del Congreso

Nombres: Oduor, Reginald MJ, editor, autor.

Título: África más allá de la democracia liberal : en busca de contexto relevante
modelos de democracia para el siglo XXI / Reginald MJ Oduor.

Descripción: Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, [2022] | Serie:

Filosofía Africana : Perspectivas Críticas y Diálogo Global | Incluye referencias bibliográficas e índice. | Resumen: "Los contribuyentes de este

volumen preguntan si la democracia es universal o culturalmente ligada, cómo el adopción de modelos liberales occidentales de democracia ha obstaculizado la democratización en África, y cómo se puede utilizar el pensamiento político indígena africano para diseñar modelos de democracia adecuados para países africanos del siglo XXI"—Proporcionado por el editor.

Identificadores: LCCN 2022011965 (imprimir) | LCCN 2022011966 (libro electrónico) | ISBN 9781666913811 (Tela : papel sin ácido) | ISBN 9781666913828 (ePub)

Temas: LCSH: Democracia—África. | Poscolonialismo—África. |

África—Política y gobierno—1960-

Clasificación: LCC JQ1879.A15 A3195 2022 (impresión) | LCC JQ1879.A15 (libro electrónico) | DDC 320.46—dc23/spa/20220309

Registro de LC disponible en <https://lcn.loc.gov/2022011965>

Registro de libro electrónico de LC disponible en <https://lcn.loc.gov/2022011966>



El papel utilizado en esta publicación cumple con los requisitos mínimos de la Norma Nacional Estadounidense para las Ciencias de la Información : Permanencia del papel para materiales de biblioteca impresos, ANSI/NISO Z39.48-1992.

A todos los que trabajan
incansablemente por la verdadera liberación de los pueblos de África

Contenido

Prefacio	ix
Lista de Figuras	xi
Agradecimientos	XIII
Introducción	1
PARTE 1: JUSTIFICACIÓN DEL “ÁFRICA PROYECTO MÁS ALLÁ DE LA DEMOCRACIA LIBERAL	
1 Ideología y práctica política africana en la era de Globalización: ¿Puede un retorno a la humanística africana ? ¿ El socialismo combate el afrolibertarismo? Sirkku K. Hellsten	13
2 Promoción de los valores indígenas para facilitar la emergencia de Formas Adecuadas de Democracia Tomas Menampampil	27
3 El colonialismo y el desafío de la democracia al estilo occidental en África dennis masaka	41
4 Las trampas de la democracia liberal : lecciones de la campaña electoral en la República Democrática del Congo David Ngendo-Tshimba	55

PARTE 2: CRÍTICA DEL “ÁFRICA MÁS ALLÁ PROYECTO DEMOCRACIA LIBERAL ”

- | | |
|--|----|
| 5 La democracia como falsedad: busque pero no espere encontrar
doña pido | 81 |
| 6 Seguidores sensibles al género en África: el caso de Uganda
Robinah S. Nakabo | 97 |

PARTE 3: PROPUESTAS PARA EL CONTEXTO RELEVANTE MODELOS AFRICANOS DE DEMOCRACIA

- | | |
|--|-----|
| 7 Democracia colegiada cooperativa : un africano
Modelo de gobernanza relevante para el contexto
Emefiena Ezeani | 117 |
| 8 Las raíces tradicionales de la disciplina verbal democrática :
Perspectivas de los Akan
Emmanuel Ifeanyi Ani | 137 |
| 9 Un llamado a un modelo comunitario de democracia
Munamato Chemhuru | 153 |
| 10 elementos de un modelo africano indígena de democracia
Joseph Situma, Kisemei Mutisya y Christine Buluma | 165 |
| 11 Democracia y derecho de la minoría en África
Moisés Oludare Aderibigbe | 179 |
| 12 reflexiones críticas sobre la búsqueda de una democracia monolítica
Alternativa a la democracia liberal para África
Tayo Raymond Ezequiel Eegunlusi | 191 |
| 13 Groundswell: Una democracia inevitable , con especial
Referencia a los Acholi de Uganda JP
Odoch Pido | 213 |
| 14 En defensa de las federaciones de base étnica en el poscolonial
Estados africanos , con especial referencia a Kenia
Reginald MJ Oduor | 235 |
| Epílogo
Reginald MJ Oduor | 275 |
| Índice | 281 |
| Sobre los Colaboradores | 287 |

Prefacio

Los capítulos de este volumen representan una amplia variedad de perspectivas por dos razones principales . En primer lugar, han sido escritos por académicos de Sudáfrica , Zimbabue, Uganda, Nigeria, Ghana, Finlandia, India y Kenia. En segundo lugar, los autores provienen de una variedad de disciplinas, a saber, filosofía política, ciencias políticas, diseño, antropología y comunicación de masas.

Los autores buscan responder una o más de las siguientes preguntas:

1. ¿ La democracia es universalmente aplicable o requiere adaptación a la cultura?
realidades culturales ?
2. ¿Hasta qué punto la adopción de los modelos liberales occidentales de democracia
obstaculizó la democratización en los estados africanos poscoloniales ?
3. ¿Cómo se puede utilizar el pensamiento político indígena africano en el esfuerzo?
diseñar modelos de democracia que se adapten a las realidades socioculturales de los
estados africanos poscoloniales ?

Tengo la ferviente esperanza de que los capítulos de este volumen contribuyan al discurso sobre la reconstrucción poscolonial, una tarea que continúa siendo obstaculizada por la dominación neocolonial en los niveles económico y político, y por un modo occidental hegemónico de saber . a nivel académico.

Reginald MJ Olor
15 de diciembre de 2021

Lista de Figuras

Figura 7.1	Estructura Democrática Piramidal Cooperativa Fuente: Adaptado de Ezeani (2013, 152)	127
Tabla 7.1	Una muestra de la lista de miembros del Colegio Federal de CCD con resultados de votación. República Federal de Nigeria: elecciones presidenciales. Lista de zonales Representantes: El Colegio Federal	131
Tabla 7.2	Una muestra del formulario de elección de CCD . República Federal de Nigeria— Formulario de elección presidencial para miembros del Colegio Federal	132

Agradecimientos

Estoy profundamente en deuda con el Dr. Hu Yeping y el Council for Research in Values and Philosophy (RVp), así como con mis dos colegas de la Universidad de Nairobi, los Dres. Oriare Nyarwath y Wamae Muriuki, por toda su asistencia logística en los primeros días de este proyecto de libro.

Agradezco a la Dra. Donna Pido de la Universidad Técnica de Kenia , ella misma colaboradora de este volumen, por revisar tres de los otros capítulos con el ojo de un hablante de inglés como primera lengua.

Mi amigo James Gichuhi, Director General de Itac Consulting Ltd. y él mismo una persona con discapacidad visual total como yo, me ayudó de manera constante y generosa con su vasto conocimiento de la tecnología de la información y la comunicación adaptativa cada vez que tuve un desafío técnico en el curso de la edición de este volumen, por lo que estoy verdaderamente agradecido.

Mi más sincero agradecimiento a la editora senior de adquisiciones de Lexington, Jana Hodges-Kluck, a sus dos asistentes, Matthew Lombard y Deanna Biondi, así como al editor de producción de Lexington, Michael Hals, por su destacado apoyo en la preparación de este manuscrito.

Por último, pero no menos importante, agradezco a mi querida esposa, Lilian, y a nuestros dos maravillosos hijos, Kue y Kinda, por su paciencia durante los muchos meses que trabajado en este volumen, quitándoles un tiempo precioso .

Reginald MJ Olor
diciembre 2021

Introducción

Reginald MJ Olor

En los primeros años posteriores a la independencia política, un número considerable de Los líderes políticos africanos, entre ellos Julius Nyerere, Kwame Nkrumah y Sekou Toure, cuestionaron la idoneidad de la democracia liberal para los estados africanos poscoloniales . Sin embargo, en parte debido al autoritarismo debilitante en los estados de partido único que muchos de ellos establecieron en lugar de las constituciones democráticas liberales de independencia, muchos teóricos creyeron que el único remedio era la restauración de sistemas multipartidistas. El triunfo del Occidente liberal al final de la Guerra Fría animó a los defensores del pluralismo de partidos en África, y sus campañas se vieron reforzadas por el apoyo financiero y diplomático de las potencias occidentales . Sin embargo, casi tres décadas después del optimismo ocasionado por el regreso al gobierno multipartidista desde principios de los 90, tanto los regímenes civiles como las juntas militares están haciendo añicos el sueño de una democracia genuina en el continente, tal como lo hicieron poco después de la independencia política.

Sin embargo, aunque se han gastado enormes energías académicas y políticas en los repetidos intentos fallidos de afianzar la democracia liberal occidental en el continente, se ha invertido mucho menos esfuerzo en el esfuerzo por desarrollar modelos africanos de democracia locales que resuenen con las visiones del mundo y las experiencias actuales de los diversos pueblos del continente . Además, si bien actualmente se habla mucho sobre la necesidad de utilizar el conocimiento indígena africano para abordar varios desafíos que enfrentan las sociedades africanas, por lo general se limita a esfuerzos como la preservación de los productos agrícolas , la motivación de los pobres para participar en el control de la natalidad o la legalización de los indígenas africanos. los sistemas son vistos como socios menores del sistema legal dominante de estilo occidental. sistemas en el continente.

Por lo tanto, lamentablemente, en el contexto africano contemporáneo, la “democratización” se ha interpretado incorrectamente como sinónimo del afianzamiento de la democracia liberal . Sin embargo, si la cultura se entiende como la totalidad

de las invenciones e innovaciones de una sociedad destinadas a permitirle sostener su existencia en un entorno específico, entonces un sistema político es parte integral de la cultura en la que se desarrolla. En consecuencia, es una perogrullada afirmar que un sistema político que es apropiado en el contexto cultural en el que surgió puede estar flagrantemente fuera de lugar en otro. Por lo tanto, el fracaso de la democracia liberal en África en los albores de la independencia a fines de la década de 1950 y principios de la de 1960, y nuevamente poco después de la promulgación de las llamadas constituciones de segunda generación en varias entidades políticas africanas desde mediados de la década de 1990, debería impulsar políticas políticas. teóricos de la cal para preguntar qué tan adecuado es en el contexto africano. Más importante aún, el repetido fracaso de la democracia liberal en África debería motivar a los académicos africanos y africanistas a explorar formas en las que la rica y diversa herencia política indígena del continente podría utilizarse para desarrollar modelos de democracia que resuenen con las visiones comunales del mundo de los Estados Unidos . pueblos del continente .

Cabe señalar que varios teóricos y políticos que trabajan en contextos no occidentales ya han cuestionado la supuesta aplicabilidad universal de la democracia liberal . De hecho, el título del presente volumen está inspirado en *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context* (2006) de Daniel A. Bell , un desafío audaz al 'copiar y pegar'.

enfoque de la democracia liberal en culturas no occidentales, con una introducción apropiadamente titulada "Una talla no sirve para todos". Casi un siglo antes, Mohandas Karmachand ("Mahatma") Gandhi, en *Hind Swaraj; o Indian Rule* (1909), sostuvo que la democracia liberal era inadecuada para el contexto indio. Además, "Thinking with Mahatma Gandhi: Beyond Liberal Democracy" (1983) de Thomas Pantham brinda una discusión esclarecedora sobre

el contexto sociopolítico de la insatisfacción de Gandhi con la democracia liberal .

Además, varios países latinoamericanos han estado experimentando con sus propios modelos indígenas de democracia en lugar de la democracia liberal (Whitehead 2010), y tales experimentos suponen marcos teóricos e ideológicos alternativos .

Además, con el fracaso del segundo intento de establecer una democracia liberal en los estados africanos a partir de la década de 1990, el volumen editado de Tukumbi Lumumba-Kasongo , *Liberal Democracy and Its Critics in Africa* (Lumumba-Kasongo ed. 2005) explora varias cuestiones críticas en el contexto de elecciones particulares y países particulares en África, incluidos Ghana, Nigeria, Kenia, el Congo, Camerún y la República Centroafricana. También destaca los problemas que surgen del trasplante de instituciones democráticas liberales y pregunta si los procesos democráticos que se practican actualmente en África están teniendo un impacto positivo en las vidas de los ciudadanos de varias entidades políticas africanas.

Además, un número creciente de teóricos poscoloniales africanos y africanistas piden el desarrollo de modelos alternativos de democracia para el continente que se inspiran en las culturas indígenas africanas. Entre tales autores se encuentran Wamba-dia-Wamba (1994), Wiredu (1996), Mojola (1996), Mafeje (2002), Chweya (2002), Bradley (2005), Claxton (2008) y Sium (2014). Vale la pena enfatizar que muchos de estos pensadores toman conciencia de la imposibilidad de volver a las formaciones políticas y modos de vida precoloniales. gobernancia. Lo que muchos de ellos enfatizan es la necesidad de combinar creativamente el pensamiento y la práctica africanos tradicionales con enfoques innovadores de la democracia de otras partes del mundo, todo ello a la luz de las realidades actuales. Por eso Paulin J. Hountondji habla de 'endogeneidad' en lugar de 'indigeneidad' (Hountondji ed. 1997).

Sin embargo, Achille Mbembe, el renombrado crítico de la teoría poscolonial, cuestiona el concepto de "indigeneidad", sosteniendo que África no puede verse correctamente en términos de una categoría racial fija, y propone que el panafricanismo y el afrocentrismo sean reemplazados por afropolitismo, que ve a África como un enredo tenso con el resto del mundo (Mbembe 2001; Mbembe en Bal akrishna 2016). Como explica Syrotinski (2012, 413), la crítica de Mbembe a La teoría poscolonial es triple: "primero, su tendencia a privilegiar el momento único de la colonización dentro de la larga historia de las sociedades anteriormente colonizadas; en segundo lugar, la fusión de la resistencia (anticolonial o de otro tipo) con la muy diferente problemática de la subalternidad; y, por último, el énfasis excesivo en el lenguaje de la 'diferencia' y la 'alteridad' y, en consecuencia, la naturaleza cerrada y restrictiva de este discurso".

Sin embargo, opino que hay respuestas listas para las tres objeciones de Mbembe esbozadas en el párrafo anterior y, por lo tanto, una amplia justificación para la continuación de la teoría poscolonial desde el punto de vista del derecho a las identidades grupales culturales. En primer lugar, como lo ilustró gráficamente Frantz Fanon (1963), los efectos perniciosos del colonialismo se produjeron en varios niveles, entre ellos el psíquico y el económico. De manera similar, Walter Rodney (1973) señaló que el colonialismo, y antes el comercio de esclavos, asestó un golpe casi fatal al bienestar económico a largo plazo de los pueblos africanos. En consecuencia, una catástrofe de tan largo alcance aún merece la atención de los académicos casi seis décadas después su desaparición formal. En segundo lugar, el problema de la subalternidad es en realidad el resultado directo del imperialismo occidental y, por lo tanto, no puede abordarse de forma aislada. En tercer lugar, a pesar del hecho de la inmigración a África desde varias otras partes del mundo, existe evidencia sustancial de que las culturas que se pueden rastrear hasta África e identificarse con África en criterios considerablemente estrictos siguen siendo dominantes en el continente y, por lo tanto, justifican hablar de indigeneidad. dentro del contexto africano, a condición, por supuesto, de que se tenga en cuenta la influencia de las culturas inmigrantes. De hecho, la indigenidad, tal como se conceptualiza en

este volumen no se trata de los primeros ocupantes de varios lugares en África, sino más bien de las perspectivas que se han desarrollado dentro del continente africano, incluso con aportes de culturas inmigrantes. Esto es a lo que Paulin J. Hountondji se refiere como "endogeneidad" (Hountondji ed. 1997).

Francis Fukuyama celebró el triunfo del Occidente democrático liberal al final de la Guerra Fría en su declaración de que el evento marcó "el fin de la historia" concebida como un choque de ideologías (Fukuyama 1992).

Sin embargo, como observó memorablemente Fayemi (2009, 108), "la democracia liberal de Fukuyama no puede ser el final de la historia humana, simplemente porque no estamos al final de la inteligencia humana. Las diversas naciones tienen todo el derecho de construir nuevas concepciones de democracia, que respondan a sus necesidades religiosas, económicas y sociales". Esto trae a la mente la exhortación de Frantz Fanon a los países africanos recién independizados para que se desvinculen de las formas de sus antiguos colonizadores:

Si queremos convertir África en una nueva Europa. entonces dejemos el destino de nuestros países a los europeos. Ellos sabrán hacerlo mejor que los más dotados entre nosotros.

Pero si queremos que la humanidad avance un paso más, si queremos llevarla a un nivel diferente al que le ha mostrado Europa, entonces debemos inventar y debemos hacer descubrimientos. (Fanón 1963, 315)

El volumen se divide en tres secciones. Los cuatro capítulos de la Sección 1 ofrecen fundamentos para el proyecto "África más allá de la democracia liberal".

Según Sirkku K. Hellsten, el intento occidental de ofrecer dos tendencias contrarias del liberalismo (liberalismo político y liberalismo económico) en un solo paquete como modelo para el desarrollo ideal no ha logrado afianzar la democracia liberal en África, sino que ha tenido éxito en matar el humanismo. Lado de las ideologías políticas indígenas africanas que inspiraron la lucha por la independencia política. Como resultado, observa Hellsten, muchos estados africanos ahora han adoptado los valores instrumentales y la maximización de ganancias del liberalismo económico, pero han dejado de lado la agenda de derechos humanos y democracia basada en los valores originalmente humanistas del liberalismo político y la democracia liberal.

Del mismo modo, Thomas Menampampil defiende la necesidad de promover los valores indígenas para que surjan formas de democracia adecuadas a pueblos específicos. Sostiene que la pretensión de superioridad cultural del lado de un grupo sobre otros no es realista, y que debemos respetar por igual a las muchas corrientes de culturas y civilizaciones que contribuyen al objetivo final. destino de la raza humana.

Por su parte, la afirmación central de Dennis Masaka es que, en virtud de sus relaciones hegemónicas con África, Occidente no tiene una base moral superior desde la cual sermonear a África sobre la necesidad de adoptar el paradigma liberal occidental de

democracia. Además, sostiene que el legado de un gobierno antidemocrático que los colonizadores occidentales dejaron en África influyó en el surgimiento de gobiernos africanos antidemocráticos "posindependientes". Por lo tanto, afirma que los países africanos tienen derecho a extraer un ethos democrático de sus propios sistemas indígenas de gobierno, así como de fuentes no indígenas que, sin coerción, consideren importantes para enriquecer su propio modelo de democracia.

David Ngendo-Tshimba esboza los contornos de las trampas de la posguerra Campaña electoral de la República Democrática del Congo en las elecciones generales de 2006, 2011 y 2019. Su argumento general es que la insistencia en la organización de elecciones con el fin de legitimar el poder en las políticas posconflicto puede simplemente no ser muy significativa en primer lugar o, peor aún, puede conducir a una renovación de la violencia que solo es capaz de empeorando una situación ya mala. Dadas las circunstancias, el objetivo debería ser una participación ciudadana significativa en lugar de un ritual democrático liberal denominado "elecciones libres y justas".

La sección 2 contiene dos capítulos de colaboradores que, desde un punto de vista feminista, son claramente críticos con la búsqueda de modelos alternativos de democracia para las políticas africanas. La inclusión de críticas al proyecto "África más allá de la democracia liberal" protege contra un enfoque dogmático del enfoque del libro al alentar el debate al respecto. Como observó John Stuart Mill: "Por muy de mala gana que una persona que tiene una opinión fuerte admita la posibilidad de que su opinión sea falsa, debe estar motivado por la consideración de que, por verdadera que sea, si no es del todo discutido con frecuencia y sin miedo, será sostenido como un dogma muerto, no como una verdad viva" (Mill 1956, 73).

Donna Pido señala que las fuerzas disruptivas del colonialismo, la arrogancia occidental y la menguante hegemonía occidental han contribuido a los esfuerzos contemporáneos de África oriental para estabilizar la cultura y la gobernabilidad de manera democrática a través de la retórica y el discurso popular. Su argumento, teñido en última instancia por la teoría feminista, culmina en una crítica transcultural cínica pero optimista de la 'democracia' y los esfuerzos por hacerla operativa.

Robinah S. Nakabo sostiene que la calidad del liderazgo está en función de la calidad de los seguidores. Así como la calidad de los seguidores en gran parte del África subsahariana cambia debido a factores como la educación formal, la urbanización y la globalización, la calidad del liderazgo y la gobernabilidad democrática están destinadas a cambiar. En consecuencia, afirma Nakabo, mientras que el tema del volumen busca una ruptura con la democracia liberal, existe una necesidad urgente de seguidores cualitativamente cambiados. Ella afirma que implícitas en sus reflexiones están las hipótesis de que: (1) la democracia liberal caída en desgracia trabajaría a nuestro favor si tan solo observáramos más de cerca el fenómeno de los seguidores, y (2) la calidad cambiante de los seguidores podría conducir a más Modelos democráticos africanos.

surgiendo desde abajo en lugar de los sugeridos en foros académicos que adoptan un enfoque de arriba hacia abajo .

Los ocho capítulos de la Sección 3 hacen propuestas sustantivas para modelos alternativos de democracia que, en opinión de sus autores , se destacan mucho mejor. oportunidad de echar raíces firmes en los estados africanos contemporáneos que la democracia liberal.

Emefiena Ezeani sostiene que a pesar de todos los beneficios percibidos de los partidos políticos en el fomento de una cultura democrática, en Nigeria, así como en muchos otros estados africanos y no africanos, el sistema de partidos funciona de manera diferente a como lo hace en su cuna occidental . tierras y socava la democracia de varias maneras . Argumenta en contra del actual modelo competitivo de democracia y presenta y defiende un modelo de gobierno alternativo, la Democracia Colegiada Cooperativa , para las sociedades africanas libres de elecciones generales burocráticas, costosas y controvertidas.

Emmanuel Ifeanyi Ani observa que el sistema democrático multipartidario en África ha visto surgir la agresión verbal en la lucha por el poder . Esto, según él, amenaza los cimientos mismos de la paz, sobre todo porque los estudios empíricos han revelado que la agresión física es frecuentemente precedida por la agresión verbal. Señala que las políticas africanas seguirán necesitando disciplina verbal independientemente de la evolución futura de sus

sufren las democracias . Afirmar que ciertas culturas tradicionales de África (como la de los akan de Ghana) dan mucha importancia a la disciplina lingüística y han construido una red de normas que desalientan la agresión verbal .

Sugiere formas en que la política pública podría hacer por las sociedades contemporáneas lo que la cultura ha hecho por ciertas sociedades tradicionales.

Por su parte, Munamoto Chemhuru señala que dado que los golpes de estado, las dictaduras civiles y las elecciones disputadas han seguido siendo el sello distintivo de muchos estados africanos poscoloniales durante más de cinco décadas , es dudoso que La democracia liberal occidental debería ser un modelo para el estado africano. En consecuencia, sin sugerir que las sociedades africanas tradicionales no tenían sus propios problemas, propone una revisión de los sistemas comunitarios tradicionales de gobierno como una base plausible para la democracia en África.

Para Joseph Situma, Kisemei Mutisya y Christine Buluma, en vista de la diversidad de etnias africanas y la intensidad de las identidades étnicas, el desafío es aprovechar y propagar los valores y virtudes indígenas que engendran fuertes sentimientos nacionales. En consecuencia, reflexionan sobre algunas normas y valores indígenas africanos y argumentan que varios de ellos son elementos viables para un modelo indígena de democracia para el siglo XXI .

Según Moses Oludare Aderibigbe, el principio del derecho supremo de la mayoría que defienden las elecciones en el pensamiento y la práctica democráticos liberales consiste en que la mayoría impone su voluntad a la minoría. Además,

afirma Aderibigbe, dada la tendencia de muchos africanos a votar según su identidad étnica o religiosa, la democracia tendrá que significar más que votar en las elecciones. Con este fin, argumenta que los valores universales de la democracia deben contextualizarse tomando en consideración la realidad africana y adoptando algunos valores autóctonos africanos para domesticar la democracia y hacerla sostenible. Sostiene que valores como la autonomía del individuo, junto con la importancia del consenso y la tolerancia, tienen el potencial de proteger los derechos de la minoría en la sociedad al involucrar grupos de parentesco como familias extensas y linajes en los procesos de toma de decisiones.

Tayo Raymond Ezekiel Eegunlusi cuestiona la posibilidad de un modelo africano alternativo universal de democracia. Si bien admite que la democracia liberal les ha fallado a los africanos, argumenta que los escritores a menudo dan por sentado al menos tres cosas en su búsqueda de un sustituto. En primer lugar, dado que las personas definen las prácticas democráticas en relación con culturas particulares, sugerir un modelo democrático global para África no es realista. En segundo lugar, considerando las diversas identidades y experiencias de los pueblos africanos, la preferencia por cualquier modelo democrático de cualquier región puede percibirse como una imposición cultural por parte de otros estados y regiones africanos. En tercer lugar, los fracasos de la democracia liberal emanan principalmente del fracaso moral de las personas. Así, mientras que el colonialismo occidental es correctamente adjudicado como responsable del fracaso de la democracia liberal en África, fracasos morales similares que caracterizan los sistemas de gobierno de las sociedades africanas precoloniales también han contribuido al fracaso.

J. P. Odoch Pido destaca la diferencia entre los enfoques de diseño de 'goteo' y 'margen de fondo'. Él observa que el modelo de goteo puede considerarse democrático cuando una innovación recibe una amplia aceptación por parte de los miembros de un grupo. Groundswell, intensamente democrático, es lo que realmente hacen las masas y cómo su comportamiento afecta las decisiones y acciones de quienes están en el poder. Señala que ninguna de estas tendencias aparentemente opuestas puede detenerse o controlarse sin un esfuerzo considerable, a menudo muy antidemocrático. Como parte de la búsqueda de modelos de democracia verdaderamente africanos, Pido reflexiona sobre numerosos ejemplos en los que el 'goteo'

o 'mar de fondo' se han producido en todo el mundo y en África oriental.

Reginald MJ Oduor ofrece una justificación para las federaciones de base étnica en estados africanos poscoloniales étnicamente plurales, con referencia específica a Kenia. Señala que, a pesar de la globalización, el etnocentrismo sigue siendo una característica destacada de la realidad sociopolítica en muchas partes del mundo, incluido un gran número de estados africanos poscoloniales. Además, señala que la identidad del grupo es un componente esencial del sentido de autoestima del individuo. De esto infiere que el repudio de la democracia liberal al derecho colectivo de los miembros de un grupo étnico a perseguir sus aspiraciones políticas

en el contexto de su grupo cultural no es simplemente defectuoso sino que en realidad es un acto de violencia. Por lo tanto, afirma que las lealtades étnicas no deben ser vilipendiadas ni deseadas, sino que deben tenerse en cuenta cuidadosamente en la ingeniería sociopolítica de las entidades políticas africanas multiétnicas.

En resumen, este libro es una contribución al discurso sobre la reconstrucción poscolonial, un esfuerzo indispensable y continuo porque la destrucción siempre toma mucho menos tiempo que la reconstrucción; y quinientos años de imperialismo occidental, primero como comercio de esclavos, luego como colonialismo, y ahora como el neocolonialismo, han destruido y continúan destruyendo a los pueblos de África en los aspectos social, político, económico, espiritual, psicológico y de muchas otras formas. Es por eso que aquellos que insisten en que no tenemos por qué culpar al colonialismo de nuestros males más de cincuenta años después de la independencia están en un grave error. Para aquellos que se pregunten por qué, a la luz de la geopolítica actual, los académicos deliberarían sobre un tema como el significado por el título de este libro, respondo que los visionarios son por definición personas que ven más allá de sus circunstancias y de su tiempo. Las vidas de muchas personas en África hoy en día ya han sido gravemente degradadas por las inestabilidades ocasionadas por una democracia liberal disfuncional. En consecuencia, les corresponde legar a la próxima generación posibles hojas de ruta hacia un futuro mejor, y este volumen es una contribución a este esfuerzo discursivo. Como dice el refrán, las sociedades son engrandecidas por aquellos de sus mayores que plantan árboles cuyas sombras conocen nunca se sentarán debajo.

REFERENCIAS

- Balakrishnan, Sara. 2016. "Legados panafricanos, futuros afropolitanos: una conversación con Achille Mbembe". *Transición*, núm. 120, págs. 28–37. <https://www.jstor.org/stable/10.2979/transición.120.1.04>.
- Bell, DA 2006. *Más allá de la democracia liberal: pensamiento político para una región de Asia oriental*. Contexto. Princeton: Prensa de la Universidad de Princeton.
- Bradley, Matthew Todd. 2005. "El Otro: Concepciones africanas precursoras de la democracia". *Revista de estudios internacionales*, vol. 7 núm. 3, págs. 407–31. <https://www.jstor.org/stable/3699757>.
- Chweya, Ludeki. 2002. "Modernidad occidental, indígenas africanos y orden político: interrogando a la ortodoxia democrática liberal". En Chweya, Ludeki ed. *Política electoral en Kenia*. Nairobi: Claripress, págs. 1–27.
- Claxton, Mervyn. 2008. "Cultura africana: ¿una fuente de soluciones para los problemas de África?" *Présence Africaine*, nueva serie, vol. 2 núm. 175/177, págs. 589–615. <https://www.jstor.org/stable/43617550>.
- Fanon, Frantz. 1963. *Los condenados de la tierra*. Constance Farrington, trad. Nueva York: Grove Weidenfeld.

- Fayemi, Ademola Kazeem. 2009. "Hacia una teoría africana de la democracia".
Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya, Primera edición,
Nueva serie, Vol. 1 No. 1, págs. 101–26. <https://www.ajol.info/index.php/tp/article/view/46309>.
- Fukuyama, Francisco. 1992. El fin de la historia y el último hombre. Londres: pingüino Libros.
- Gandhi, MK 1909. Hind Swaraj; o el dominio indio. Gujarat: Opinión india.
- Hountondji, Paulin J. ed. 1997. Conocimiento Endógeno : Senderos de Investigación . Dakar: Codesria.
- Lumumba-Kasongo, Tukumbi ed. 2005. La democracia liberal y sus críticos en África: disfunción política y la lucha por el progreso social . Dakar: Libros CODESRIA
- Mafeje, A. 2002. " Gobernanza Democrática y Nueva Democracia en África: Agenda para el Futuro". Documento preparado para su presentación en el "African Forum for Environmenting Africa" en Nairobi, Kenia, del 26 al 29 de abril de 2002. www.worldsummit2002.org/textos/ArchieMafeje2.pdf.
- Mbembe, A. 2001. Sobre la poscolonialidad. Berkeley: Prensa de la Universidad de California .
- Mill, Juan Estuardo. 1956 (1859). Sobre la Libertad. Escudos, Currin V. ed. Río Saddle Superior, Nueva Jersey: Prentice Hall.
- Mojola, AO 1996. "La democracia en el África precolonial y la búsqueda de modelos apropiados en la sociedad africana contemporánea ". Oloka-Onyango, Joseph, Kivutha Kibwana y Chris Maina Peter eds. El derecho y la lucha por la democracia en África Oriental . Nairobi: Claripress, págs. 329–40.
- Pantham, T. 1983. "Pensando con Mahatma Gandhi: más allá de la democracia liberal".
Teoría política , Vol.11 No.2, mayo de 1983, págs. 165–88.
- Rodney, W. 1973. Cómo Europa Subdesarrollada África. Dar-Es-Salaam: Editorial de Tanzania .
- Sium, Amán. 2014. "Soñando más allá del Estado: centrando la gobernanza indígena como marco para el desarrollo africano ". Contrapuntos, vol. 443: Perspectivas emergentes sobre el 'desarrollo africano ': hablar de manera diferente, págs. 63–82. <https://www.jstor.org/stable/42982048>.
- Syrotinski, M. 2012. "' Desgracias genealógicas': la (re-)escritura del África poscolonial de Achille Mbembe ". Párrafo, vol. 35 núm. 3, págs. 407–20.
<https://www.jstor.org/stable/43263849> .
- Ta' I Wo', Olu Fe'mi. 2004. "Filosofía política africana posterior a la independencia ".
Wiredu, Kwasi ed. Un compañero de la filosofía africana . Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., págs. 243–59.
- Wamba-dia-Wamba, E. 1994. "África en busca de un nuevo modo de política". Himmel strand, U., K. Kinyanjui y E. Mburugu eds. Perspectivas Africanas sobre el Desarrollo: Controversias, Dilemas y Aperturas. Londres: James Currey, págs. 249–61.
- Whitehead, L. 2010. " Modelos Alternativos de Democracia en América Latina".
Diario marrón de asuntos mundiales , vol. 17 núm. 1, págs. 75–87. <https://www.jstor.org/stable/24590758>.
- Wiredu, K. 1996. Cultural Universals and Particulars: An African Perspective.
Bloomington: Prensa de la Universidad de Indiana .

parte 1

RACIONAL O TE H
“ÁFRICA MÁS ALLÁ DEL LIBERAL
PROYECTO DEMOCRACIA”

Capítulo uno

Ideología política africana y práctica en el E a C l b o s a n o l i t i o

¿Puede un retorno a la humanística africana ?

¿ El socialismo combate el afrolibertarismo?

Sirkku K. Hellsten

En este capítulo, examino el estado actual de la ideología política africana en el contexto de la globalización. Pregunto por qué la democracia liberal no ha logrado convertirse en el modelo de gobierno preferido en el África contemporánea. Luego sostengo que ya es hora de que los filósofos políticos, los politólogos y los responsables políticos africanos intensifiquen la búsqueda de una base ideológica coherente para el desarrollo de África en sentido amplio. Además, argumento que esto solo se puede lograr si se pone mayor énfasis en el desarrollo de teorías políticas alternativas que tomen en serio el contexto y la historia de África y desafíen la aplicabilidad de los actuales ideales de desarrollo hegemónico defendidos por las potencias y los financieros occidentales. En este sentido, sugiero que un excelente punto de partida es la reevaluación de los méritos y las deficiencias de la ideología de la liberación africana y el socialismo humanista africano, los cuales combatieron la explotación por parte del capitalismo imperialista occidental y el neoliberalismo global durante la lucha por la libertad, la descolonización y los primeros años de la independencia.

DEMOCRACIA LIBERAL : EL IDEAL

DESARROLLO DE LA OAI A ? N

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, el ideal para el desarrollo internacional se ha presentado dentro del marco de valores políticos de la democracia liberal , con un sistema económico basado en el mercado . Las potencias occidentales crearon este ideal de desarrollo para desafiar al socialismo durante la Guerra Fría (Escobar 1985). Además, tras el colapso de la Unión Soviética en 1991 y la subsiguiente desintegración del Bloque (socialista) del Este, el liberalismo (en sus diversas formulaciones) siguió siendo la única opción "respetable" y finalmente logró el dominio global (Rist 2002; Hellsten 2013). A partir de entonces, los estados occidentales

14 Ideología y práctica política africana en la era de la globalización

brindó ayuda para el desarrollo a los estados africanos con la condición de que los beneficiarios demostraran su compromiso con los sistemas e instituciones de gobierno que eventualmente conducirían a democracias liberales que funcionaran.

Filosóficamente, la democracia liberal se basa en varias formulaciones de la teoría del contrato social, desde las ideas anteriores a la Ilustración de Thomas Hobbes y John Locke, hasta las de la Ilustración como Adam Smith, Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant, que buscaban un justificación teórica del estado-nación moderno.¹ Este estado se basó en la consolidación del poder público, es decir, en la voluntad de los ciudadanos que elegían a sus líderes y hacían sus leyes como agentes morales y políticos autónomos. El desarrollo económico ocasionado por la Revolución Industrial condujo a una mayor popularidad del capitalismo, que también se creía que aumentaba la conciencia del individuo sobre su autonomía, dando lugar a una creciente necesidad de intercambio de información. En los últimos años, la teoría del contrato social se ha desarrollado aún más, siendo reformulada para adaptarse al contexto político y económico actual, y para legitimar y reforzar la supuesta universalidad del contrato.

valores e ideales liberales en la era de la globalización.

Además, los Programas de Ajuste Estructural, impuestos a muchos estados africanos por las instituciones de Bretton Woods (principalmente el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional) desde la década de 1990, se basaron en el supuesto de que los países que adoptaran políticas económicas de libre mercado también se comprometerían a la democracia liberal. Recientemente, tales instituciones han reconocido que el crecimiento económico por sí solo no garantiza la gobernabilidad democrática, y ahora enfatizan que una economía de mercado y la privatización deben basarse en los principios de 'buena gobernabilidad' para conducir a un 'crecimiento inclusivo', es decir, desarrollo económico que beneficie más equitativamente a la ciudadanía.

Además, en las diversas iniciativas de derechos humanos de las Naciones Unidas, como los Objetivos de Desarrollo del Milenio (2000-2015) y los actuales Objetivos de Desarrollo Sostenible (2015-2030), las metas se basan en la idea de universalizar los valores democráticos liberales. Además, muchas agencias de desarrollo occidentales son propensas a la ilusión de que con el establecimiento mundial de instituciones como las que se encuentran típicamente en las políticas occidentales, la mayoría de los países también se comprometerían con valores liberales humanistas como la inclusión, la participación, la igualdad de derechos y oportunidades, así como la tolerancia a la diferencia. De hecho, esas agencias establecen estos valores como los "principios subyacentes" para gran parte de su cooperación para el desarrollo con los estados africanos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, se consideró que una economía de mercado en expansión y una clase media en crecimiento eran la mejor manera de hacer que los países de Europa occidental se recuperaran, y posteriormente se aplicó el mismo pensamiento al África poscolonial, a pesar de sus condiciones socioeconómicas marcadamente diferentes. -contexto político. En Europa,

El desarrollo democrático dentro del estado-nación ha tenido una historia significativamente larga que abarca más de dos siglos. Por otro lado, los nuevos estados independientes de África, culturalmente heterogéneos, partieron de una situación mucho más débil. punto, ser vulnerable a conflictos que conducen fácilmente a la fragmentación social y política, un hecho que fue reconocido por ideólogos de la liberación como Julius Nyerere y Kwame Nkrumah, quienes enfatizaron la necesidad de reforzar la unidad nacional y la solidaridad. Desde su punto de vista, la democracia liberal con una economía basada en el mercado en las entidades políticas poscoloniales débiles crearía demasiados grupos de interés, lo que generaría competencia y conflicto (Nyerere 1967; Collier 2009; Hellsten 2013; PNUD 2013; Banco Mundial 2013).

Sin embargo, al insistir las potencias occidentales en que la democratización en África va de la mano con una economía de libre mercado, y al coordinar su ayuda en consecuencia, fusionan dos tradiciones liberales muy diferentes: el liberalismo económico y el liberalismo político. No es sorprendente, dado que estas dos tradiciones liberales tienen marcos de valores muy diferentes, que esta fusión no siempre se haya producido de manera armoniosa. Mientras que el liberalismo económico se basa en valores materialistas pragmáticos e instrumentales y el ideal de agentes maximizadores de beneficios egoístas, el liberalismo político tiene sus raíces en el humanismo de la Ilustración, que consideraba a los individuos como agentes morales y políticos que trabajaban juntos para realizar intereses mutuos. En la realidad política actual, el liberalismo económico ha tomado la delantera en esta incómoda 'unión liberal'. Así, mientras muchos países del mundo se han adaptado a los intereses instrumentales de liberalismo económico, pocos están comprometidos con los ideales del liberalismo político basados en la noción de igual valor humano que implican el imperativo de buscar la justicia social manifestada en la igualdad de derechos, la igualdad de oportunidades y la igualdad de participación, entre otros. En otras palabras, el 'proyecto de desarrollo liberal' no ha logrado mejorar el liberalismo político pluralista.

Es más, mientras que el neoliberalismo capitalista domina actualmente las políticas económicas, en el lado de la gobernabilidad el liberalismo político sigue compitiendo vigorosamente con los regímenes autoritarios. Además, la posguerra de la Segunda Guerra Mundial El ideal de desarrollo defendido por la hegemonía occidental liderada por Estados Unidos ha sido desafiado por varios actores y factores. Económicamente, los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), así como muchos países de Asia y África, están desempeñando un papel cada vez mayor en la economía y la política mundiales. China, en particular, ha tomado una posición importante en la economía mundial, con una clase media en expansión y un consumismo creciente que prometen un crecimiento económico continuo. Además, China ofrece un modelo de gobierno alternativo al de la democracia liberal occidental, con su capitalismo de estado que presenta una forma autoritaria de gobierno que puede competir sólidamente en un entorno empresarial global.

Sin embargo, China no es la única que opta por un modelo de gobierno autoritario y centralizado. De hecho, las ideologías políticas antiliberales han ido en aumento, particularmente en Asia y África, e incluso los Estados Unidos y Europa Occidental han visto desarrollos que desafían la trayectoria de victoria de la democracia liberal, con la expansión de la política populista, el republicanismo conservador, el fundamentalismo religioso, el proteccionismo nacionalista, las nuevas formas de fascismo y otras formas de extremismo, y la creciente amenaza del terrorismo en la cuna de la democracia liberal (Diamond et al. 2016). Así, el análisis de Samuel Huntington (1991) de las 'olas de democracia' progresistas

ya no parece aplicarse, con la 'cuarta ola' en curso de cambio político global que parece cambiar hacia sistemas de gobierno más autoritarios en todo el mundo. Por lo tanto, aunque las instituciones democráticas de tipo occidental han sido ampliamente adoptadas en todo el mundo, ahora parecen usarse cada vez más para legitimar sistemas conservadores y/o antiliberales que representan diversas formas de libertarismo/neoliberalismo autoritario (Diamond et al. 2016).

En otros lugares, la democracia mayoritaria desafía a la democracia liberal pluralista. La democracia mayoritaria no respeta necesariamente los derechos de minorías, voces de los marginados, igualdad de oportunidades y otros valores pluralistas y liberales, en particular cuando se da un papel importante en la política a la "mano invisible del mercado". En África, por ejemplo, la democracia mayoritaria se puede ver en la política de los 'números', donde los políticos forman alianzas (generalmente de base étnica) para garantizar los votos que los mantendrán en el poder. Estas alianzas ignoran los intereses de quienes no forman parte de ellas y ganan apoyo centrándose en la división en lugar de tratar de encontrar formas de promover la unidad dentro de las naciones. Usan instituciones democráticas para capturar y retener el poder, pero dentro de un sistema de valores patriarcal tradicional que se basa en lealtades subnacionales en lugar de nacionales, y actualmente se mezcla con el interés propio neoliberal, es decir, la obsesión por acumular propiedad privada.

Además, durante la última década más o menos, las potencias no liberales han ganado influencia en el ámbito del comercio mundial en muchas otras partes del mundo. Los principales países autoritarios como China, Irán, Rusia y Arabia Saudita han desarrollado nuevas herramientas y estrategias para contener la expansión de la democracia liberal y desafiar el orden político internacional basado en valores liberales sin dejar de ser económicamente competitivos. Mientras tanto, las llamadas democracias avanzadas de Occidente han experimentado desafíos internos y no han logrado responder a la amenaza planteada por los autoritarios (Diamond et al. 2016). Vale la pena señalar que la Unión Europea actualmente ve la defensa de la democracia liberal como parte del sistema de valores europeo, en lugar de reclamar valores universales. Por lo tanto, los ideales de la Ilustración ahora están localizados y culturalmente integrados abiertamente en la historia y la práctica política europeas y, por lo tanto, son ya no se disfrazan como manifestaciones de la 'razón universal'.

A PRIBETANISMO NEOLIBERALISMO AUTORITARIO

En esta sección, examino el estado actual de la política y las ideologías políticas en África, antes de concentrarme en el estado actual de la teoría política en el continente. En el contexto africano contemporáneo, es particularmente importante ver teoría en relación con la práctica política para distinguir claramente entre hechos y valores, tradiciones e ideales, práctica e ideología. De hecho, como señaló Immanuel Kant, la experiencia sin teoría es ciega, pero la teoría sin experiencia es un mero juego intelectual (Kant 1998).

La práctica política africana ha adoptado ampliamente una forma de gobierno que he denominado 'afro-libertarismo' (Hellsten 2009). Es importante enfatizar aquí que el 'afro-libertarismo' no es una ideología cuidadosamente diseñada, una teoría política construida conscientemente o una dirección política elegida deliberadamente. Más bien, es una práctica política depredadora que se está apoderando de la política africana. No ofrece lineamientos normativos sobre el rol del estado o gobierno en la decisión de políticas económicas o sociales (interferencia estatal /máxima o estado mínimo). En cambio, se basa en una agenda política reaccionaria e inconsistente que depende de las presiones externas, las condiciones de los donantes, las ofertas comerciales de cualquier socio y los intereses personales de los líderes en lugar de los de la gente. Como resultado, esta práctica política no avanza ni hacia los ideales de la democracia liberal, ni en la dirección de los valores centrales del humanismo colectivista africano en los que se basó el impulso por la liberación africana del colonialismo de Europa occidental.

En la práctica política afro-libertaria, los sistemas de valores africanos comunitarios precoloniales que exigían lealtad al grupo (más a menudo al grupo étnico), deberes sociales y respeto por las jerarquías tradicionales ahora se han integrado dentro de varios modelos de gobierno importados. Primero vino el autoritarismo colonial, luego, después de la descolonización, la mayor parte de África cambió, aunque nominalmente, al modelo contrastante de democracia liberal, ahora adoptado por Occidente y compitiendo con el autoritarismo socialista y la centralización. La combinación de esta gama de sistemas e instituciones de gobierno en África ha llevado gradualmente a un orden político rapaz, en el que los ideales y metodologías se han integrado de una manera que ha producido una serie de valores y prácticas mixtos. Por ejemplo, la práctica democrática importada de celebrar elecciones periódicas ahora se usa a menudo para legitimar el poder.

de autócratas.² En otras palabras, lo que se hace en nombre de la 'democracia' es a menudo incompatible con los 'valores democráticos' y contrario a los intereses del pueblo. Más específicamente, sin un compromiso con la participación igualitaria, las elecciones 'democráticas' pueden ser, y han sido, manipuladas para validar una distribución injusta del poder y los recursos, con los tribunales (que están bajo el control de la justicia

control no tan sutil de los titulares) solían tomar decisiones que defendían el statu quo, y los medios (que no tienen una autonomía genuina) solían guiar a la opinión pública a favor de los ricos e influyentes.

En la precaria situación descrita en los dos párrafos anteriores, disminuye la confianza ciudadana en los procesos e instituciones democráticas. Los ciudadanos se quedan sin políticas genuinas entre las que elegir, ni opciones reales basadas en posiciones ideológicas coherentes sobre el papel del Estado en el desarrollo económico y en la vida de los ciudadanos en general. De hecho, en lugar de elegir entre conjuntos de marcos de valores políticos alternativos, la gente termina eligiendo entre líderes carismáticos, o votando sobre la base de lealtades étnicas y otras consideraciones tradicionalmente comunales y patriarcales (Mazrui 2001, 97–99; Taiwo 2006; Hellsten 2009) y, en última instancia, perder la confianza en la democracia como un sistema que puede generar un cambio positivo. A menudo se hace referencia a esto como el 'fracaso de la democracia en África' y, sin embargo, es más bien un fracaso por parte de quienes están en el poder para promover los valores democráticos.

La distinción entre valores y prácticas se vuelve aún más borrosa si no consideramos tanto la filosofía política como la ciencia política al analizar los diferentes aspectos de los desarrollos políticos en África. Por ejemplo, es esencial considerar por qué los humanismos socialistas y comunales africanos no funcionaron en sus contextos históricos y sociales: ¿el problema estaba enraizado en sus marcos de valores, su implementación, factores externos o

¿una combinación de los tres? Como Ali Mazrui (2001, 97-98) señaló acertadamente, bajo condiciones poscoloniales y neocoloniales, la teoría política africana ha respondido más a las ideologías socioculturales que a las socioeconómicas.

Estas ideologías socioculturales se centran en temas como la identidad, la ascendencia y la santidad, dejando atrás a las ideologías socioeconómicas (que se centran en la clase, los intereses económicos y la transformación económica), especialmente después del declive del socialismo africano.

La filosofía política africana intenta principalmente revivir las estructuras de gobierno comunal al enfatizar los valores de solidaridad indígenas africanos, mientras que la ciencia política africana a menudo mide el desarrollo político según los estándares occidentales ortodoxos de "práctica democrática". El desarrollo se refleja en políticas económicas y sociales ad hoc. En general, las decisiones políticas en África son reactivas a los asuntos globales, regionales y nacionales, en lugar de estar impulsadas por una planificación a largo plazo basada en valores. Además, la formulación de políticas a menudo es poco realista, con una voluntad política inadecuada para cumplir las promesas electorales. Sin una ideología coherente basada en valores que ofrezca un plan para la responsabilidad política, la gente se queda sin ningún criterio para evaluar el desempeño de sus funciones.

los que eligen para altos cargos públicos.

En el contexto actual del capitalismo global, es importante considerar por qué los ideólogos africanos de la liberación prefirieron un modelo socialista basado en el contexto comunalista africano, dado su enfoque basado en la experiencia en lugar de teorías ciegas e idealistas del cambio. Habiendo visto de primera mano cómo las políticas económicas neoliberales explotaban a los pueblos africanos y ponían de manifiesto los estragos del capitalismo imperial en su promoción de la explotación y la desigualdad en nombre de la "racionalidad económica", vieron que el socialismo africano ofrecía una ideología de desarrollo alternativa para el desarrollo, la colonización y más allá. Ellos vieron que sus valores colectivistas son más aplicables al contexto poscolonial que las tradiciones comunitarias africanas, y su llamado a la responsabilidad social es adecuado para construir el orgullo y la unidad nacionales.

Sin embargo, mientras que el objetivo del socialismo africano era el bien común de la gente (Kaunda 1966; Nyerere 1967, 1968, 1973; Nkrumah 1970; Shivji 1976; Amin 2014), hoy muchos teóricos ven el fracaso del socialismo africano desde un punto de vista únicamente económico. De vista y de la historia del ganador, es decir, el capitalismo con su correspondiente economía de mercado, y declarar que el socialismo sufrió una aplastante derrota. En realidad, sin embargo, debido a presiones internas y externas, los experimentos con la democracia socialista africana nunca tuvieron la oportunidad de seguir su curso. Dado que los propios países occidentales tienen problemas para formular políticas consistentes que equilibren los dos tipos muy diferentes de liberalismo (político y económico), no es de extrañar que estados africanos poscoloniales mucho más jóvenes hayan tenido dificultades con la democratización en el contexto de la globalización.

EL ALFEO EL RIBE AF R AGENDA EN ÁFRICA Y MÁS ALLÁ

En la práctica política afro-libertaria actual, hay una tendencia hacia un aumento del neoliberalismo autoritario y un alejamiento de la democracia liberal. Esta dirección está cumpliendo las predicciones de los ideólogos de la liberación que reclamaban valores humanistas como base para el desarrollo africano y advertían de los peligros de una economía capitalista de libre mercado. Muchos de los líderes africanos actuales siguen siendo cautelosos acerca de la democracia liberal, mientras adoptan de todo corazón políticas económicas individualistas impulsadas por el mercado y, aunque muchos líderes aún pueden hacer llamados retóricos a la solidaridad comunitaria, simplemente esperan esta solidaridad de la ciudadanía sin que los líderes se comprometan. mismos al bien común de la nación.

Así, cuando, en línea con el liberalismo económico clásico, se toma como modelo para ciudadanía racional, la base de valores es diferente de la de la democracia liberal,

que ve a los ciudadanos como agentes morales y políticos autónomos. La base de valor cambia aún más cuando la maximización de beneficios se establece en el contexto de solidaridad comunalista tradicional con deberes y redes sociales, porque los llamados comunales a la solidaridad crean lealtades subnacionales sesgadas, ya que los líderes y sectores de la población tratan de proteger y promover sus propios intereses en lugar de promover el bien común. Mientras que el liberalismo económico aboga por la racionalidad del mercado, el comunalismo, en el contexto africano, establece esto dentro de las redes de las relaciones patrimoniales tradicionales.⁴ El liberalismo político, basado en el ideal de un contrato social inclusivo como base de la toma de decisiones democrática, no funciona en un contexto en el que las lealtades subnacionales impiden la imparcialidad y la autonomía de los ciudadanos individuales. Sin embargo, en el contexto africano contemporáneo, los líderes y la élite gobernante en general crean divisiones políticas apelando a la solidaridad hacia el colectivo social de uno: siendo esto a menudo el clan, la comunidad étnica o religiosa de uno.

En la política africana contemporánea, la confusión que surge de la mezcla ad hoc de varios sistemas de valores está provocando un alejamiento de los ideales de la democracia liberal. Un problema clave radica en el 'modelo de desarrollo' inconsistente establecido por Occidente. Después de la Segunda Guerra Mundial, los dos tipos de liberalismo individualista (económico y político) se unieron para combatir el desafío del socialismo y su modo de gobierno centralizado. Los Programas de Ajuste Estructural (SAP) y otros programas de privatización económica defendidos por las instituciones de Bretton Woods en línea con el capitalismo global, han arraigado firmemente el liberalismo económico en África. Sin embargo, el ideal del liberalismo político, que enfatiza el papel de los ciudadanos como agentes morales y políticos autónomos y autónomos con iguales derechos, se adopta con menor amplitud y entusiasmo (Senghor 1964; Rawls 1971; Nyerere 1973; Shivji 1976; Escobar 1985; Rist 2002; Hellsten 2009, 2013, 2016). El principal problema de la agenda de desarrollo occidental en África es la incompatibilidad de los valores de estos dos tipos muy diferentes de liberalismo. El liberalismo económico, que ahora impulsa el capitalismo global, se basa en valores instrumentales y materialistas y, como tal, tiende a conducir a una creciente codicia y competencia por los recursos, al igual que los ideólogos de la liberación africana Julius Nyerere, Kwame Nkrumah, Kenneth Kaunda y muchos otros. otros anticiparon (Ver Kaunda 1966; Nkrumah 1970; Nyerere 1967, 1973).

Las observaciones anteriores deberían permitirnos apreciar mejor por qué los ideólogos africanos de la liberación prefirieron el modelo socialista que era compatible con el contexto comunalista africano. Su objetivo era una mayor soberanía a través de la autosuficiencia de los nuevos estados africanos independientes, con miras a promover el bien común de los pueblos.

Tras el abandono del socialismo africano, la base de valores de la práctica política africana ha integrado la política y la economía individualista occidental.

liberalismo de la manera que mejor se adapte a los que están en el poder. Irónicamente, esta formulación africana del neoliberalismo autoritario utiliza instituciones y estructuras democráticas importadas e impuestas para legitimar sistemas de gobierno patrimoniales, a menudo antiliberales. Más específicamente, los autócratas subvierten las democracias al socavar las instituciones que las sustentan (legislaturas, gobiernos locales representativos, el poder judicial, los medios de comunicación y otras instituciones no estatales, como los grupos de derechos civiles) y al alentar las lealtades subnacionales, a menudo en el forma de etnicidad politizada. El resultado, en cada caso, es una forma de gobierno que institucionalmente parece una democracia liberal, pero en la que la base de valores no se acerca en absoluto a la del liberalismo político que ve a los ciudadanos como agentes morales y políticos autónomos.

EJEMPLOS PRÁCTICOS

En términos de estudios de casos empíricos dentro de África, Tanzania ofrece un ejemplo útil de la tendencia autoritaria en la economía política neoliberal globalizada. El país está lidiando con la corrupción en sus diversas manifestaciones—transferencias ilícitas de dinero, tráfico de drogas, caza furtiva, entre otras prácticas que han llenado los bolsillos de quienes están en posiciones de manipular las reglas y regulaciones si reciben una 'compensación' atractiva. Hay sospechas sobre tratos 'secretos' hechos por funcionarios públicos con respecto a la utilización de los vastos recursos naturales del país. La falta de transparencia y compromiso con el bien común sigue aumentando la fragmentación de la sociedad tanzana, con la distribución desigual de los recursos del país creando tensiones entre diversos grupos étnicos y clases sociales.

Además, el debate perpetuo sobre un nuevo proyecto de constitución de Tanzania ilustra la forma en que la cuestión de la distribución de los recursos del país se está volviendo cada vez más central e impide que las diferentes partes lleguen a un consenso. Los resultados de las elecciones generales de 2015 fueron los más reñidos desde la independencia del país en 1961, lo que indica una disminución significativa de la confianza en Chama Cha Mapinduzi (CCM), el partido que ha gobernado el país desde la independencia.⁵ Por su parte, CCM se ha convertido en una especie de camaleón ideológico: a pesar de que su constitución lo define como un partido socialista, ha cambiado en política y práctica su dirección política del socialismo humanista Ujamaa de Nyerere hacia un enfoque más orientado al mercado, y actualmente apoya bastante abiertamente una forma de capitalismo de estado.

La constitución actual de Tanzania otorga al presidente un poder considerable, y CCM, como partido gobernante, tiene el control general de los recursos estatales y las oficinas públicas, así como las políticas económicas y las oportunidades comerciales en el país. Por lo tanto, CCM puede utilizar tanto empresas estatales como privadas.

influencia de sus miembros individuales de alto rango para determinar las decisiones económicas clave. En consecuencia, suele haber un conflicto entre los intereses del Estado y los de las personas que ocupan cargos estatales. Sin embargo, durante el primer año del liderazgo del presidente John Pombe Magufuli, pareció haber algunos esfuerzos serios para reducir el despilfarro público, detener la evasión de impuestos y controlar la influencia de las élites políticas en los negocios. Magufuli tomó un control firme de los asuntos estatales y creó una atmósfera política más cautelosa, donde la gente estaba preocupada por perder sus posiciones y conexiones. Sin embargo, también demostró ser intolerante con las críticas, limitando algunas libertades civiles y políticas, incluida la libertad de expresión y la independencia de los medios de comunicación. No estaba del todo claro cuánto control tenía el presidente en los asuntos del partido, ya que tradicionalmente el CCM como colectivo político ha estado por encima y en control de cualquier individuo al que apoya en un momento dado, una situación similar a la de Sudáfrica. Congreso Nacional Africano (ANC) (Ver Hellsten 2016).

En Mozambique, mientras tanto, vemos una estructura similar, donde el poder del partido se coloca sobre la influencia individual en el funcionamiento del estado y los negocios. Al igual que con el CCM de Tanzania, solo ha habido un partido gobernante en Mozambique, el Frente para la Liberación de Mozambique (FRELIMO), desde la independencia del país en 1975. Todos los intentos de compartir el poder con la Resistencia Nacional de Mozambique (RENAMO), el ex rebelde movimiento que se convirtió en un partido político de oposición después de la guerra civil (1977-1992)— han fracasado. Frelimo, muy parecido a CCM, es ideológicamente flexible y tiene un control firme sobre la economía y los negocios nacionales e internacionales en el país.

Por lo tanto, como en Tanzania, la economía actualmente tiene una orientación capitalista, con los principios socialistas del FRELIMO previamente sostenidos que han sido olvidados y reemplazados por los intereses de la élite gobernante. Una gran parte de los negocios en el país está controlada por el partido gobernante y el presidente, aunque el presidente Filipe Nyusi, quien asumió el cargo en enero de 2015, tiene menos poderes generales que su antecesor Armando Guebuza.

En general, tanto Tanzania como Mozambique presentan ejemplos de control por parte de partidos políticos autocráticos que previamente habían liderado los movimientos de liberación nacional de los países, otorgándoles un crédito histórico y seguidores de base que continúan garantizándoles apoyo en las elecciones.

Zambia ha recorrido un camino similar al de Tanzania y Mozambique, aunque el poder en el país cambió de manos de un partido socialista a uno neoliberal, como el Partido Unido para la Independencia Nacional (UNIP) de Kenneth Kaunda, que había gobernado el país desde su independencia. En 1964, perdió el poder ante el Movimiento por la Democracia Multipartidista (MMD) de Frederick Chiluba

en 1991 durante las primeras elecciones multipartidistas en veintitrés años. Sin embargo, los mismos problemas se manifestaron en Zambia, ya que el ganador se lo llevó todo, fomentando la tensión entre varias facciones políticas.

En otras partes de África se pueden encontrar otras formas de neoliberalismo autoritario . En Uganda, por ejemplo, el Movimiento de Resistencia Nacional (NRM), que tomó el poder en 1986 sobre una plataforma de liberación después de décadas de inestabilidad, todavía está en el poder, con Yoweri Museveni, su líder original, que no está dispuesto a renunciar o compartir el poder. Una vez más, hay países como Kenia, que se han orientado consistentemente hacia el mercado y parecen haberse adaptado a los traspasos democráticos del poder. Sin embargo, las alianzas étnicas formadas para asegurar el poder porque los líderes étnicos particulares están socavando la democracia liberal pluralista en dichos países, convirtiendo las elecciones en competencias sobre números basados en lealtades étnicas, siguiendo la estrategia de divide y vencerás (Cheeseman 2014).

Los ejemplos anteriores ilustran cómo el afrolibertarismo y el neoliberalismo autoritario han encontrado expresión en diversos modelos de gobernanza en África. En algunos estados africanos, los partidos políticos en el poder no dejan espacio para la competencia política multipartidista , a pesar de que los ciudadanos piden oportunidades para elegir entre alternativas ideológicas genuinas. En otros, el gobierno autoritario aparece en la forma de líderes carismáticos, fuertes y/o despiadados. Si bien los niveles de pobreza siguen siendo altos en estos países, los ricos y poderosos continúan adquiriendo grandes cantidades de riqueza a través de negocios locales y globales corruptos a expensas de sus súbditos empobrecidos. Claramente, en muchos de estos países, las élites políticas y económicas están entrelazadas.

CONCLUSIÓN

En este capítulo, he tratado de mostrar que en muchas entidades políticas africanas contemporáneas existe una mezcla incoherente de tres sistemas de valores: los valores comunitarios africanos tradicionales de solidaridad e igualitarismo, que en la práctica aparecen como lealtades subnacionales y relaciones de poder patrimoniales, han se ha integrado torpemente con dos sistemas de valores individualistas occidentales impuestos y divergentes , a saber, el liberalismo económico y político. En consecuencia, definir los valores sociales rectores reales y los principios políticos se está volviendo cada vez más difícil . Como tal, muchos partidos políticos africanos ahora rara vez elaboran marcos ideológicos normativos claros y consistentes para guiar el desarrollo de los países en los que operan. En cambio, en sus campañas políticas, hacen vagas referencias a “democracia”, “desarrollo”, “reforma”, “cambio”, “creación de riqueza”, “unidad nacional” y “soberanía nacional”. En realidad, la práctica política se basa en el beneficio personal a corto plazo de quienes toman el poder estatal, y no en la planificación a largo plazo del bien común. Cuando los partidos políticos no ofrecen direcciones ideológicas claras, la gente rápidamente comienza a buscar pautas normativas en otros lugares. Esto ha llevado al surgimiento de varios tipos de extremismo como el fundamentalismo religioso, politizado

la etnicidad, el fascismo y el egoísmo extremo, así como los movimientos políticos desestabilizadores que adoptan varios modos autoritarios de liderazgo, creando así un círculo vicioso de marginación, descontento y conflicto.

Por lo tanto, con el fin de encontrar direcciones para el desarrollo africano interpretado en sentido amplio, existe una necesidad urgente de examinar de nuevo tanto la filosofía como el contexto de las ideologías de la liberación propugnadas por líderes como Julius Nyerere, Kwame Nkrumah y Kenneth Kaunda. Desplegar ese socialismo humanista africano en el contexto neoliberal global actual podría proporcionar a la política africana nuevas opciones para combatir la explotación y proponer estructuras de gobierno alternativas. Si tales estructuras se adaptarían a los valores de la democracia liberal o las del humanismo africano no es tan crucial como el intento de encontrar un camino hacia un ideal de desarrollo más centrado en el ser humano después de décadas de instrumentalismo económico. Por lo tanto, la razón para volver a enfatizar el papel del socialismo humanista africano en este contexto es su punto original de partida: su enfoque en el desarrollo alternativo centrado en el ser humano que es mucho más amplio que el mero crecimiento económico o el aumento del nivel de vida. El socialismo humanista africano fue particularmente crítico con el imperialismo y el capitalismo global despiadado por su explotación y por crear una falsa conciencia entre los pueblos africanos.

He argumentado además que el hecho histórico de que se abandonó el socialismo africano humanista como práctica política no hace que sus objetivos, sus valores centrados en el ser humano y su crítica fundamental del liberalismo económico occidental carezcan de sentido; de hecho, todo lo contrario. Cabe señalar que muchos de los principales ideólogos de la liberación señalaron que la adopción de prácticas capitalistas individualistas sin compromiso con ningún valor humanista profundo conduciría a una competencia feroz ya la fragmentación social. Hicieron hincapié en que esto era particularmente problemático en los Estados africanos recientemente descolonizados y, a menudo, aún frágiles, cuyas fronteras fueron establecidas artificialmente por las potencias coloniales, lo que resultó en poblaciones étnicamente heterogéneas, y sus advertencias han demostrado estar bien fundadas, con las consecuencias manifiestas. a nuestro alrededor.

De hecho, muchos estados africanos han sido devastados por ataques internos y transfronterizos. conflictos que surgen de la feroz competencia por el poder y los recursos, a menudo basados en lealtades étnicas.

Por lo tanto, ya es hora de que volvamos a examinar lo que el socialismo humanista africano puede ofrecer en el contexto actual fluido y precario de la política mundial. Los teóricos políticos africanos y africanistas deberían tomar la iniciativa en la reconstrucción de marcos ideológicos consistentes que podrían guiar el desarrollo y la política africanos en la era de la globalización y otorgar a los estados africanos un papel original y poderoso en la política global, en lugar de jugar interminables "trampas" arriba con los estados occidentales que han establecido, injustificadamente, su propio desarrollo histórico, sistemas políticos y marcos de valores como los ideales para el desarrollo global.

NOTAS

1. Los filósofos políticos como John Rawls y Robert Nozick han tenido una gran influencia al enfatizar varios aspectos del liberalismo en las sociedades democráticas, Rawls centrándose en el liberalismo político, y Nozick en el neoliberalismo económico. Varios teóricos cosmopolitas, incluidos Martha Nussbaum y David Held, han presentado otros intentos de volver a justificar la democracia liberal como el ideal de desarrollo global (véanse Hobbes 1962 ; Rawls 1972 ; Nozick 1974 ; Locke 1980; Rousseau 1987; Montesquieu 1989; Held 1995; Nussbaum 2015).

2. Actualmente, las elecciones se utilizan regularmente para legitimar la posición de los líderes en el poder amañando las encuestas, sobornando a los funcionarios electorales , comprando votos o tarjetas de votación, intimidando, etc. (ver Collier 2009; Hellsten 2009).

3. El desarrollo africano generalmente se mide utilizando el índice de desarrollo humano, el índice de gobernabilidad, el índice de percepción de la corrupción , el índice de realización de los derechos humanos , el crecimiento económico y los índices del entorno empresarial , entre otros. Cuando se compara con los países occidentales que desarrollan estos índices y se presentan como el ideal, siempre se verá que África va a la zaga .

4. Aquí el patrimonialismo se refiere a una relación de autoridad en la que el líder (masculino) controla un personal administrativo seleccionado de su red de parentesco dominada por la ascendencia masculina y basada en la lealtad personal hacia él.

5. Chama Cha Mapinduzi (CCM), que en kiswahili significa "Partido Revolucionario", se formó en 1977 mediante la fusión de la Unión Nacional Africana de Tanganica (TANU) y el Partido Afro-Shirazi (ASP) , que eran los únicos partidos operativos en Tanzania continental y las islas semiautónomas de Zanzíbar y Pemba , respectivamente. Desde la restauración de un sistema multipartidista en Tanzania, CCM ha ganado las seis elecciones generales anteriores (en 1995, 2000, 2005, 2010, 2015 y 2020) tanto en el continente como en Zanzíbar y Pemba . En 2005, el candidato presidencial del CCM, Jakaya Kikwete, ganó de manera aplastante, recibiendo más del 80 por ciento del voto popular, mientras que las elecciones de 2015 fueron mucho más reñidas entre el candidato del CCM, John Magufuli , y la oposición (algo) unida y el candidato de CHADEMA, Edward Lowassa.

REFERENCIAS

Amin, Samir. 2014. La implosión del capitalismo. Londres: Plutón Press.

Collier, Pablo. 2009. Guerras, armas y votos: democracia en lugares peligrosos. Nuevo York: Harper Collins Publishers.

Quesero, Nic. 2014. "¿ La clase media africana defiende la democracia?"

WIDER Working <https://www.wider.org/publication/does-african-middle-class-defend-democracy> Documento 2014/096. UNU/WIDER, Helsinki.

Diamond, Larry, Marc Plattner y Christopher Walker. 2016. El autoritarismo se va Global: El Desafío a la Democracia. Baltimore: Prensa de la Universidad John Hopkins .

- Escobar, Arturo. 1985. *Encuentro con el desarrollo: la creación y destrucción del Tercer Mundo*. Princeton: Prensa de la Universidad de Princeton .
- Hellsten, Sirkku. 2009. "Afro-Libertarianism and the Social Contract Framework in Post-Colonial Africa: The Case of Post-2007 Elections Kenya". *Pensamiento y práctica: una revista de la Asociación Filosófica de Kenia*, nueva serie, vol. 1 núm. 1, págs. 127–46. <https://www.ajol.info/index.php/tp/article/view/46311/0>.
- . 2013. "El humanismo africano en la reconceptualización del desarrollo global: ¿devolviendo la ética a la gobernanza?" *Anuario de derecho de Zanzibar* , vol. 3, págs. 3–24. <https://travelsdocbox.com/84966865-Africa/Zanzibar-yearbook-of-law.html>.
- . 2016. "Deconstruyendo el mito de la clase media africana ". Melber, Henning ed. *El ascenso de la clase media africana en África*. Londres: libros ZED.
- Huntington, Samuel. 1991. *La tercera ola: democratización a finales del siglo XX*. Siglo. Norman: Prensa de la Universidad de Oklahoma .
- Kant, Emanuel. 1998. *Crítica de la Razón Pura* . Guyer, P. y A. Wood eds. *Puente de Cam* : Cambridge University Press.
- Kaunda, Kenneth. 1966. *Un humanista en África*. Londres: Longmans Green.
- Mazrui, Ali. 2001. "Ideología y Cultura Política Africana ". Kiros, Teodros Ed. *Exploraciones en el pensamiento político africano: identidad, comunidad, ética*. Nueva York: Routledge.
- Nkrumah, Kwame. 1970. *Conciencismo: Filosofía e Ideología para la Descolonización y el Desarrollo con Particular Referencia a la Revolución Africana*. Londres: Panaf Books.
- Nyerere, Julio. 1967. *Libertad y Unidad*. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford .
- . 1968. *Ujamaa: Ensayos sobre el socialismo*. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford .
- . 1973. *Libertad y Desarrollo*. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford .
- Rawls, Juan. 1972. *Una teoría de la justicia*. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford .
- Risto, Gilbert. 2002. *La historia del desarrollo: desde los orígenes occidentales hasta el Fe*. Londres: Zed Books.
- Senghor, Leopoldo. 1964. *Négritude et humanisme*. París: Seuil.
- Shivji, Issa. 1976. *Luchas de clases en Tanzania*. Londres: Heinemann.
- Taiwo, Olufemi. 2004. "Filosofía política africana posterior a la independencia ". Wiredu, Ed. Kwasi. *Un compañero de la filosofía africana* . Oxford: Blackwell.
- PNUD. 2013. " Informe sobre Desarrollo Humano 2013—El Ascenso del Sur: Progreso Humano en un Mundo Diverso ". http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2013_EN_completo.pdf
- Banco Mundial . 2013. " El pulso de África 2013". http://www.bancomundial.org/content/dam/Banco_Mundial/document/Africa/Report/Africas-Pulse-brochure_Vol7.pdf.

Capítulo dos

Promoción de los valores indígenas para facilitar la emergencia de Formas Adecuadas de Democracia

Tomas Menampampil

Cada vez se reconoce más que la democracia es la forma de gobierno más adecuada para el crecimiento humano y el mejoramiento social . Sin embargo, las estructuras democráticas que se proponen son las que se desarrollaron en Occidente durante siglos. Aun reconociendo su mérito por derecho propio , es prudente tomar nota de ciertas limitaciones para absolutizarlos. En primer lugar, los modelos occidentales de democracia difieren mucho entre sí. En segundo lugar, según lo admiten los propios observadores políticos occidentales , hay muchas fallas en el funcionamiento de varios sistemas democráticos tal como funcionan en el propio Occidente hoy.

En tercer lugar, aquellos países de Europa del Este, América Latina y otras partes del mundo que adoptaron apresuradamente los modelos occidentales de democracia tienen dificultades para hacerlos funcionar . En consecuencia, sería conveniente que cada gobierno emprendiera una profunda reflexión, con miras a determinar qué estructuras democráticas servirían mejor a sus necesidades.

Al explorar su historia, los miembros de una sociedad notarán cuán gradualmente su sociedad emergió del aislamiento a través del liderazgo de una minoría creativa que interpretó la identidad de la sociedad y los valores indígenas, y cómo su sociedad alcanzó su etapa actual de desarrollo. Esta minoría inteligente ayudó a la sociedad especialmente en aquellos períodos de su historia cuando tuvo que enfrentar severos desafíos. Mientras la minoría creativa siguió siendo una fuerza inspiradora que guiaba a la gente a través de formas persuasivas , la sociedad vivió de acuerdo con alguna forma de valores democráticos en consonancia con sus antiguas tradiciones y siguió progresando.

Históricamente, esta situación ideal no siempre duró. La fuerza fue desplegada por una élite gobernante dentro de una sociedad o por un poder mayor fuera de ella. El uso de la fuerza conduce a la violencia, tanto dentro como fuera de una sociedad. Los valores democráticos tradicionales se debilitan e incluso se desvanecen en una sociedad sometida a la violencia durante un período de tiempo considerable . El retorno a la democracia sólo es posible median

revivir los valores ancestrales de una sociedad que elimine el uso de la fuerza como elemento determinante en las relaciones humanas.

Ninguna sociedad puede volver a su pasado lejano en su forma original, pero puede hacer revivir sus valores más preciados e influir en su funcionamiento actual , por ejemplo, en su economía y en la calidad de las relaciones humanas . Sólo una forma de democracia basada en el antiguo sistema de valores de una sociedad particular tendrá un futuro dentro de ella. Incluso cuando una sociedad toma prestados elementos de otras tradiciones, debe hacerlos encajar con sus valores indígenas . El elemento pensante en cada sociedad, a quien llamo Amigos Filósofos , juega un papel dinámico en llevar a la sociedad al éxito en este poderoso esfuerzo.

En consecuencia, en este capítulo argumento que cada sociedad debe estudiar sus propias tradiciones antiguas, identificar los valores en aquellas tradiciones que sirvieron mejor a los intereses humanos y sociales , promoverlos y utilizarlos para sentar bases sólidas para su organización política. Con este fin, comencé con reflexiones sobre algunos de los desafíos de la democratización, después de lo cual sostengo que construir sinergias es el único camino hacia la grandeza. Luego examino el lugar central de los ideales humanos en una democracia genuina. A esto le siguen reflexiones sobre la naturaleza autodestructiva de la violencia en la lucha por la democratización. Finalmente, examino el papel de los intelectuales como la minoría creativa persuasiva , antes de hacer algunos comentarios finales.

DESAFÍOS DE LA DEMOCRATIZACIÓN

Es importante allanar el camino hacia nuestra unión de acuerdo con las mejores tradiciones de nuestras diversas culturas. No hay atajos para el éxito: debemos pensar, planificar, trabajar duro, ser justos con las personas, es decir, estar dispuestos a pagar el precio de lo que deseamos obtener: "Si preguntamos qué es lo correcto , hay respuestas claras y fundamentales . Terminar con la pobreza. Eliminar la enfermedad y la miseria. Educar a los niños. Enseñar a las mujeres a leer. En resumen, limpia el desorden" (Martín 2006, 25).

Cuando los países recién independizados tratan de introducir estructuras modernas de democracia, es probable que se enfrenten a algunas dificultades, especialmente si tales instituciones no formaban parte de su herencia más antigua. Por ejemplo, cuando Australia otorgó la independencia a las Islas Salomón en la década de 1970, el Parlamento de Westminster El estilo de gobierno se introdujo triunfalmente allí. Sin embargo, todo el sistema era tan nuevo para el mundo cultural de las comunidades locales que era difícil lograr que funcionara de manera significativa. El sistema democrático liberal que se había desarrollado en el mundo occidental a través de los esfuerzos políticos de generaciones, una forma de autogobierno especialmente adecuada para los anglosajones

visión del mundo- estaba siendo impuesto a los isleños del Pacífico, cuya vida juntos se expresó de una manera totalmente diferente. No era fácil suscitar un sentido de sentimiento nacional entre grupos que eran étnicamente muy diferentes entre sí, y cuya existencia colectiva se expresaba siempre en la cohesión dentro de grupos étnicos individuales que en la unión de una gran variedad de grupos étnicos . Los partidos políticos tenían poco sentido para ellos, ya que sus relaciones sociales se limitaban en gran medida a sus propios parientes, clanes y grupos étnicos afines . Sus líderes solían ser elegidos por su capacidad para otorgar favores personales más que por la calidad de su ideología o el atractivo de sus

programas políticos . El caos que siguió fue comprensible (ver Dinnen y Firth 2011).

Los países recién independizados que profesan ser democráticos siguen luchando por estabilizarse. En cualquier caso, incluso en Occidente, las formas de democracia difieren mucho, digamos, la británica de la francesa; igualmente, americano e italiano, español y griego. Difieren no sólo en la forma, sino también en la solidez de sus tradiciones democráticas . Además, entre los países que profesan ser democráticos , el número de las democracias disfuncionales es genial. Después de la caída del Muro de Berlín, los países de Europa del Este lucharon duro con la democratización, pero el éxito aún se les escapa. En América Latina, la democracia ganó un terreno considerable después de la década de 1970, pero últimamente se está tambaleando allí.

Además, países como Rusia, Venezuela e Irán, mientras profesan la democracia, supuestamente manipulan las elecciones, silencian a la prensa independiente , controlan las actividades de la oposición y, por lo tanto, debilitan los frenos y contrapesos típicos de la democracia moderna . Algunos de los estados sucesores de la Unión Soviética en Asia han desarrollado una posición incierta al respecto , ni autoritaria ni significativamente democrática, permaneciendo así en una zona gris (Fukuyama 2011, 4).

Otros países son democráticos, pero sus gobiernos no pueden brindar los servicios básicos que se esperan de ellos. Así, en Ucrania, el gobernante derrocado en la Revolución Naranja tuvo que ser llamado y reelegido cuando se descubrió que su oponente democrático era incompetente; y en Venezuela, los grupos étnicos minoritarios se sienten excluidos de la vida política. En efecto, el fracaso de la gobernabilidad afecta a muchos de los llamados países democráticos, perpetuando desigualdades flagrantes.

Así, la incapacidad de muchos países para hacer frente a sus problemas sociales y económicos debilita su legitimidad como democracias (Fukuyama 2011, 5). Fukuyama alega que la democracia india se ve debilitada por políticos criminales, grupos rebeldes , desigualdad extrema, corrupción y caos. Por otro lado, China ejecuta sus planes con una eficiencia asombrosa , pero su gobierno sigue siendo antidemocrático.

Cuando miramos detenidamente, notamos que las dolencias de las democracias profesadas son muchas: autoritarismo (Rusia), corrupción (India), estatus de estados fallidos (muchos países que obtuvieron su independencia política de las potencias occidentales desde mediados del siglo XX) , y grupos de interés arraigados (EE.UU.): nadie es perfecto (Fukuyama 2011, 10). Por lo tanto, no sirve de nada criticar solo a Afganistán, Irak, Siria u otros países no occidentales : todos deben ser comprendidos, alentados y ayudados.

Si el camino hacia la democracia ha sido duro para aquellos países que llevan mucho tiempo en él, significará lo mismo para los demás. La construcción de una nación es laboriosa y costosa, y se debe hacer un gran esfuerzo para que existan instituciones sólidas . Muchas cosas deben avanzar para allanar el camino: mayor acceso a la educación, uso inteligente de la tecnología de la información y difusión de ideas, especialmente sobre los beneficios de los valores democráticos y su relación con una economía moderna . Lo que es más importante, los valores indígenas y las actitudes tradicionales de cada comunidad deben ser promovidos en la vida pública, de modo que una forma de la democracia adecuada a un país en particular puede surgir en él.

SINERGIA: EL ÚNICO CAMINO A LA GRANDEZA

Como observó Martin (2006, 386): “Un principio de una gran civilización debe ser que se centre intensamente en cómo desarrollar la capacidad latente en todos . Cuanto más se hace, más nos beneficiamos unos de otros”.

La democracia se trata de desarrollar a las personas. A medida que las sociedades emergen de su relativo aislamiento e interactúan con otras sociedades y civilizaciones, la sinergia así creada hace que sucedan cosas asombrosas. Una sociedad crece hacia la grandeza en proporción a la habilidad que desarrolla para mantener los componentes de su cultura : económicos, políticos, éticos y estéticos—en armonía unos con otros (Toynbee II 1969, 140).

Uno de los argumentos centrales de Toynbee es que las grandes sociedades se levantan sobre terreno duro , no sobre terreno fácil : el esfuerzo serio y sincero es el único camino hacia la grandeza . Así, la civilización sumeria surgió en las selvas pantanosas del Tigris -Eufrates (Toynbee I 1969, 95). Asimismo, la civilización de China surgió en las orillas pantanosas del río Amarillo (Hwang Ho) en medio de selvas y aguas altas (Toynbee I 1969, 97). Del mismo modo, la civilización helénica nació sobre el suelo pedregoso y duro de Grecia, de forma que, por ejemplo , la austera tierra del Ática favoreció el surgimiento de un pueblo creativo y emprendedor . Cuando los pastizales de Ática se secaron y los campos de arado se volvieron estériles, los atenienses exploraron el subsuelo, desarrollaron minas de plata, introdujeron la moneda y fabricaron cerámica y barcos (Toynbee I 1969, 113-14).

La medida del esfuerzo que pone una sociedad para su propia supervivencia le proporciona la resistencia necesaria para futuros logros. Toynbee argumenta que fue el esfuerzo que los primeros romanos pusieron en transformar su suelo árido lo que les dio la energía para construir su vasto imperio que se extiende desde Egipto hasta la actual Gran Bretaña (Toynbee I 1969, 108). Del mismo modo, era el suelo duro de Tiro y Sidón que elevaron a los fenicios a la grandeza, y de ellos recibimos el alfabeto. De la misma manera, fue en las colinas rocosas de Judea que los hebreos obtuvieron sus conocimientos religiosos, lo que dio origen a dos grandes tradiciones religiosas, judía y cristiana, que continúan inspirando al mundo hasta el día de hoy (Toynbee I 1969, 117–18). De la misma manera, Alemania Oriental produjo los decididos prusianos, que unificaron Alemania y construyeron el Imperio Alemán; y el suelo árido de Escocia crió a un pueblo bien educado con un fuerte sentido de la economía y una resistencia excepcional (Toynbee I 1969, 120).

Los países más exitosos de hoy pondrían en peligro su propia supervivencia si decidieran establecerse en una forma de vida cómoda; porque, como señaló William James, “una economía de paz permanentemente exitosa no puede ser una simple economía de placer. Debemos hacer nuevas energías” (citado en Barzun 2001, 673). El valor máspreciado para una sociedad en ascenso, por lo tanto, es una cultura de trabajo duro de acuerdo con su propia tradición individual y la determinación de seguir adelante con valentía.

No es solo la dureza del medio ambiente lo que mueve a una sociedad hacia el logro: el desafío puede ser de naturaleza diversa, incluida la presión o la competencia de las sociedades vecinas. En la historia de las civilizaciones, fueron las sociedades bajo intensa presión las que alcanzaron la grandeza. Sin embargo, sólo lo lograron si encontraron la manera de ofrecer una respuesta adecuada al desafío. Toynbee aduce numerosos ejemplos para ilustrar este punto. Muestra cómo el sur de Egipto era prominente cuando la presión política era del sur, y cómo el norte de Egipto saltaba a la fama cuando la presión era del norte (Toynbee I 1969, 139); cómo el desafío bizantino provocó que los turcos se expandieran hacia el oeste hacia el continente europeo (Toynbee I 1969, 140); cómo la tradición ortodoxa en Rusia se expandió hacia el este, llegando hasta el Pacífico bajo la presión de esas regiones (Toynbee I 1969, 141).

La parte más interesante del argumento de Toynbee es que fue la presión persa la que despertó a los estados griegos dormidos y, en última instancia, condujo al ascenso de Alejandro; que fue la agresividad cartaginesa la que agitó la energías romanas para hacer retroceder a las fuerzas invasoras y enviarlas a conquistar la Galia, España y el norte de África, con las energías así generadas; que la expansión del Islam hacia el oeste fue una respuesta tardía al avance de Grecia y Roma en Asia, y fue esta larga presión islámica sobre Occidente la que provocó que la sociedad europea reuniera fuerzas no solo para impulsar la

fuerzas alienígenas fuera de la península ibérica, sino que también "llevó a los españoles y portugueses a ultramar a todos los continentes del mundo" (Toynbee I 1969, 193). Las experiencias imperiales española y portuguesa inspiraron a Francia, los Países Bajos e Inglaterra a aventurarse en la construcción de un imperio en todo el mundo (Toynbee II 1969, 238).

Llevando más lejos el argumento de Toynbee, podemos ver en el surgimiento de muchos estados en Asia y África una respuesta tardía a la presión colonial. Las tendencias recientes sugieren que las economías de estos países están despertando a lo grande. El futuro pertenece a aquellos que eligen las opciones correctas, ya sea que el cambio que elijan "se mueva en direcciones productivas o destructivas, y ya sea que esté creando un crecimiento equilibrado entre clases de ingresos, grupos étnicos y regiones, o desequilibrios precarios" (Sharma 2012, 12). La sabiduría de los antiguos debe ayudar a una sociedad a tomar la decisión correcta frente a un desafío crucial.

LA DEMOCRACIA SE TRATA DE PERSEGUIR IDEALES HUMANOS

Lamentablemente, en nuestro tiempo, "la educación masiva, los bienes de consumo baratos, la prensa popular y el entretenimiento masivo se combinan con un profundo desarraigo, confusión y anomia" (Mishra 2012, 302). Además, hoy juzgamos la estatura de una sociedad por su avance tecnológico y su PIB. Toynbee observa que fue precisamente cuando la economía ateniense se expandió, con la agricultura de plantaciones para la exportación, que los atenienses introdujeron la esclavitud en las colonias de Agrigento y Sicilia. Sin embargo, esto no fue un paso adelante para la civilización ateniense (Toynbee I 1969, 232). No negamos que las habilidades tecnológicas y los activos económicos son de enorme importancia; pero aún más importantes son los activos menos visibles, como las relaciones que mantienen unida a una sociedad, los valores por los que vive, los ideales que pone ante sus miembros y los sueños espirituales que persigue asiduamente.

En muchas culturas antiguas se tenía en alta estima al sabio; pero hoy en día el que gana la admiración es el jactancioso, el actor económico amoral y el matón partidista que puede hacer avanzar los intereses de su comunidad. Sin embargo, en nuestro afán por promover nuestros intereses inmediatos, no podemos darnos el lujo de olvidar a la persona humana y su dignidad, a las comunidades y su bien a largo plazo, así como a la humanidad y sus herencias civilizatorias y sistemas de valores. Hay abundancia de retórica moral en las declaraciones de los principales personajes políticos y comerciales de nuestros días, pero muy poca seriedad. Así, Hobsbawm (2013, 2) escribió: "Ninguna de las declaraciones de misión que he encontrado dice algo que valga la pena decir, a menos que seas un fanático de los lugares comunes mal escritos" (Hobsbawm 2013, 2).

Hace cinco décadas, Toynbee advirtió que las escuelas de economía olvidan que incluso un orden mundial económico no puede construirse únicamente sobre bases económicas (Toynbee I 1969, 337). Los valores universales de justicia y relaciones humanas sanas no deben sacrificarse en aras del interés propio de unos pocos que controlan los asuntos. Si bien es cierto que el mercado es productivo y eleva el nivel de vida, tiende a concentrar la riqueza en manos de unos pocos, traslada los costos ambientales a la sociedad y abusa de los trabajadores y consumidores. En consecuencia, "los mercados deben ser domesticados y templados" (Stiglitz 2012, p.xiii). No se debe permitir que las grandes corporaciones y los banqueros recurran a formas fraudulentas y poco éticas (Stiglitz 2012, p. xxiii), o que se aprovechen de los más débiles . sectores de la sociedad. El gobierno debe desempeñar un papel regulador , cuando, por ejemplo, los productores buscan obtener ganancias haciendo sus productos más adictivos o son indiferentes al daño que infligen al medio ambiente (Stiglitz 2012, p.xviii), o cuando se ignoran los intereses de los consumidores .

La conciencia ética en la sociedad debe mantenerse viva, y el mercado también debe recibir un 'carácter moral'. Sin embargo, los impulsores de la economía actual parecen haber perdido su 'brújula moral' (Stiglitz 2012, p.xvii). La consecuencia es la constante inquietud que notamos en la sociedad. La ira se intensifica. Cuando el agravio genuino se mezcla con la ira provocada por personas con intereses políticos, las cosas se complican más. Hay un ascenso de la criminalidad en la política (Das 2012, 200-3). En muchos lugares estamos en tales situaciones; y nuestras opciones se están volviendo limitadas.

En cualquier caso, si una estructura política sólo refuerza el sistema injusto en lugar de que corregirlo , se avecinan días difíciles. La preocupación es que las recompensas de la nueva economía no siempre van a parar a los más merecedores: "Gran parte de este enorme aumento de la riqueza privada ha ido a parar a un pequeño segmento de los ultraricos . . ." (Hobsbawm 2013, 50). El 1 por ciento que más se beneficia no son grandes pensadores o innovadores (Stiglitz 2012, 27); en cambio, son ejecutivos que se recompensan a sí mismos . Son personas que saben manejar la maquinaria gubernamental para sus propios intereses: saben eludir la ley, moldearla a su favor y aprovecharse de los pobres (Stiglitz 2012, 37); saben cómo ganar monopolios y controlar los recursos naturales (Stiglitz 2012, 49), venderle al gobierno por encima de los precios de mercado (Stiglitz 2012, 40), bajar los impuestos y los salarios (Stiglitz 2012, 63), silenciar a los sindicatos (Stiglitz 2012, 64), despedir a los trabajadores (Stiglitz 2012, 67), marginar a los grupos minoritarios (Stiglitz 2012, 68) y llevar los programas de austeridad a las áreas de atención médica y educación en desventaja de los pobres (Stiglitz 2012, 230–31). Para ellos, incluso el desempleo tiene un propósito útil , ya que crea un clima que favorece el descenso de la

salarios (Stiglitz 2012, 263). Además, las corporaciones compiten contra países, no simplemente contra otras corporaciones (Charan 2013, 7).

Sin embargo, la tragedia es que las minorías económicamente privilegiadas en países económicamente desfavorecidos no aspiran a nada más alto que las comodidades y los artilugios de sus contrapartes consumidores occidentales (Mishra 2012, 308). Es más, algunas ciudades en esos países están creciendo como monstruos, sirviendo a una economía vigorosa pero no a los intereses de las comunidades ni a la sostenibilidad del medio ambiente natural. Muchas sociedades se están volviendo cada vez más impersonales y el alcance del crecimiento humano se reduce cada día.

Es aleccionador darse cuenta de que la creciente desigualdad en la economía puede significar la perdición de la economía misma, porque perjudica la eficiencia al debilitar la motivación de los trabajadores y socava el crecimiento al distorsionar los mecanismos del mercado o introducir asimetrías e injusticias en la competencia (Stiglitz 2012, 6). En otras palabras, el mercado se vuelve ineficiente si ignora la dimensión humana (Stiglitz 2012, xi–xii). Si creas riqueza, la sociedad se enriquece; pero si se lo quitas a otros a través de malas prácticas como precios inflados y bienes adulterados, la sociedad se empobrece (Stiglitz 2012, 32).

Las sociedades desiguales crean una continua inestabilidad política. Por otro lado, en sociedades más igualitarias las personas trabajan duro y buscan preservar la cohesión social (Stiglitz 2012, 77). Es en tales sociedades donde se alcanzan altos niveles de responsabilidad social y se respetan las reglas para la protección del medio ambiente (Stiglitz 2012, 100). Allí, la gente ve la necesidad de invertir en infraestructura, educación, salud e investigación (Stiglitz 2012, 93).

En consecuencia, a los valores humanos se les debe dar el lugar que les corresponde en la economía para el éxito de la economía. Esto implica que la libertad de empresa y de riesgo debe combinarse con la responsabilidad por el bien común (Toynbee I 1969, 339).

Toynbee lamentó que la educación masiva de su época no incluyera la elevación de los intereses y la motivación (Toynbee I 1969, 339); en cambio, condujo a la 'vulgarización' de los gustos en la sociedad. Continuó observando que los consumidores apasionados de su época apenas se daban cuenta de cuánto los "utilizaban" los lucrativos, del entretenimiento trivial que proporcionaban los empresarios comerciales y de la propaganda de las partes interesadas, como los políticos, ideólogos y barones de los medios (Toynbee I 1969, 340). Con el surgimiento de los llamados nuevos medios, este lamento ahora debería multiplicarse varias veces.

En tiempos de angustia, debemos observar con atención los movimientos de las masas explotadas porque sus percepciones son siempre dinámicas. Son ellos quienes hacen una elección decisiva entre un enfoque violento y uno pacífico. Por un lado, la explotación continua puede resultar en una sensación generalizada de impotencia, despertar la ira colectiva y culminar en una revolución: eso es lo que sucedió en tiempos difíciles en lugares como Francia, Rusia y China. Por otro lado, tales problemas pueden conducir a la agitación de la persona interior en busca de una comprensión más profunda, sentido y realización, así como en la búsqueda de un cambio social inteligente.

Es en el momento de la ruptura de un antiguo orden que surge uno nuevo.

Toynbee ve a Abraham emergiendo durante la desintegración de la civilización sumeria , ya Moisés durante la decadencia del 'Nuevo Imperio' en Egipto (Toynbee I 1969, 442), cada vez de entre las personas más oprimidas.

El judaísmo nace entre los judíos que estaban más afligidos y menos ayudados durante su exilio en Babilonia, gimiendo "junto a los ríos de Babilonia" (Salmo 137:1). Probablemente estamos empezando a experimentar dolores similares .

Antes de la disrupción ocasionada por el nuevo coronavirus en todo el mundo desde principios de 2020, surgían ciertas tendencias nuevas , descritas por Charan (2013, 5) de la siguiente manera: "La riqueza se está moviendo de norte a sur, al igual que los empleos. Las empresas del sur, grandes y pequeñas, tienen un fuerte impulso empresarial . Muchos se deleitan con el crecimiento de los ingresos de dos dígitos , trayendo empleos y prosperidad a sus países de origen". Francis Fukuyama cree que luego

los modernizadores en realidad tienen ventajas en relación con las potencias industriales más establecidas , tal como habían predicho teorías comerciales liberales anteriores (Fukuyama 1992, 101). Sin embargo, la pobreza sigue estando muy extendida en muchas partes del mundo , ahora agravado por la pandemia de COVID-19 que amenaza con acabar con los impresionantes logros de las últimas décadas.

LA NATURALEZA AUTODEFUTADORA DE LA VIOLENCIA

Es tentador recurrir a la fuerza en un intento de hacer campaña por la democratización en África . En El Príncipe, Niccolò Machiavelli propuso la fuerza como el único medio de dando forma a los destinos humanos (Maquiavelo 1998). Sin embargo, la historia muestra que la fuerza es contraproducente: siempre se enfrenta a la fuerza como respuesta.

Refiriéndose a la historia europea, Fernando Braudel (1993, 416) observó: "La regla básica era siempre la misma. Cuando un Estado parecía ser demasiado poderoso . . . sus vecinos inclinaban conjuntamente la balanza en sentido contrario para hacerlo más moderado y de mejor comportamiento".

Durante el período dinámico de una sociedad, los ideales y valores de la minoría creativa dentro de ella ganan una aceptación entusiasta . Mientras los diversos elementos de una cultura o civilización estén en armonía, seguirá creciendo.

(Toynbee I 1969, 327). Sin embargo, en un período posterior de la historia, alguna forma de el desequilibrio se cuela en esa sociedad, la desigualdad crece entre sus miembros, y el liderazgo y las clases altas se vuelven explotadores en los campos político y económico. La injusticia se profundiza. La minoría creativa se atrofia en una camarilla cerrada de intereses creados: degenera en una minoría dominante y explotadora que busca mantenerse en el poder mediante el uso de la fuerza.

Las consecuencias del militarismo asirio finalmente alcanzaron al Imperio Asirio , a pesar de que los asirios dominaron el suroeste de Asia durante dos años .

siglos y medio . Su gran poder desapareció por completo, e incluso el nombre 'Asirio' se olvidó donde había tenido un dominio absoluto. Jenofonte ni siquiera conocía ese nombre (Toynbee I 1969, 390).

De la misma manera, las impresionantes instituciones democráticas de la antigua Grecia dejaron de funcionar porque sus energías se perdieron en luchas internas y, en última instancia, tuvo que someterse al imperialismo macedonio. Así, el helenismo se desvaneció desde dentro a medida que las ciudades libres se desgarraban por el odio mutuo y por las guerras de clases: “ No encontraron lugar para las mentes más grandes de la época” que tuvieron que refugiarse con los tiranos (Dawson 2002, 62). Aquellos que emergen victoriosos en una guerra impresionante se ven tentados a regocijarse por su éxito. Sin embargo, la victoria impone su propio tipo de castigo a los vencedores: “La victoria, como la revolución, puede devorar a sus propios hijos, particularmente a aquellos que esperan de ella más de lo que realmente ofrece. Los idealistas que se dan cuenta demasiado tarde de que la violencia nunca logra sus objetivos se encuentran entre los perdedores de la victoria más comunes de la historia ” (Schivelbusch 2004, 98). Los macedonios que conquistaron países hasta la India se enfrentaron entre sí en un conflicto suicida poco después de sus victorias (Toynbee I 1969, 395).

Del mismo modo, las tradiciones democráticas del senado romano dieron paso al imperio de Augusto. La polarización entre clases, comunidades e intereses en la antigua sociedad romana condujo a tales tensiones y casos de violencia, de modo que su debilitada sociedad democrática no tuvo más remedio que rendirse a un gobernante absoluto. Así, el Imperio Romano nació sobre los huesos muertos de las tradiciones democráticas romanas (Toynbee I 1969, 344). La República fue desbordada, y la ambición de dinero y poder arrasó con las ' virtudes republicanas ' que eran el mayor orgullo de la ciudadanía romana (Friedman 2012, 31). Lo que Friedman llama “ virtudes republicanas” yo lo llamo “ valores democráticos indígenas ”. Algo similar volvió a ocurrir en Francia después de que los gritos de “Igualdad, Fraternidad y Libertad” se apagaran y Napoleón emergiera de las filas para tomar el poder absoluto: los nobles valores de la revolución quedaron en el olvido.

Las cosas no fueron diferentes para los estados imperialistas europeos que, después reduciendo el resto del mundo a colonias, enfrentadas entre sí durante las dos llamadas guerras mundiales . Fue un intento de suicidio por parte de Europa. Además, hoy en día, muchos estados vecinos de las antiguas colonias occidentales de África, Asia, América Central y América del Sur están ocupados en el mismo juego, aprendiendo poco o nada de las experiencias de Europa en la primera mitad del siglo XX.

Así, una vez que una sociedad se divide en una minoría dominante y una mayoría explotada, la fuerza comienza a jugar un papel más importante en su funcionamiento. Como resultado, se imponen los ideales y metas que tanto se estimaban y se perseguían con entusiasmo . Los líderes dejan de ser admirados o respetados, y ordinarios

la gente se hunde al nivel de los oprimidos. Finalmente, llega una etapa en que dicha sociedad se ve obligada a ceder ante la revolución interna o ante la agresión externa . Cuanto mayores sean las energías de represión de la minoría explotadora, más violenta será la revolución (Toynbee I 1969, 326-27). En última instancia, el viejo sistema se derrumba y una nueva minoría creativa se hace cargo y conduce las cosas de una nueva manera. dirección. En Francia, Rusia, China y Vietnam hubo revoluciones sangrientas . Este es el destino de cualquier sociedad que alcanza la cima de sus logros pero crea varias formas de desequilibrios dentro de sí misma o en su vecindad.

Además, a medida que se desarrolla el arte de la guerra, la mayor pérdida de todas es el debilitamiento de la cultura, especialmente en el bando ganador . Los valores democráticos presentes en las antiguas culturas indígenas de las sociedades en guerra están muy debilitados o incluso se pierden por completo. En 1871, Nietzsche dijo que las grandes victorias plantean grandes peligros y que el triunfo del imperio alemán conduciría a la desaparición de la cultura alemana (citado en Schivelbusch 2004, 4).

Barzun (2001, 700) señaló correctamente que durante la guerra, los sentimientos hostiles que cualquiera pueda tener contra sus compañeros, empleadores o autoridades estatales se liberan al volverse contra un enemigo anónimo. También es aleccionador tener en cuenta que los ganadores de una guerra están tentados a pensar que una vez que el enemigo (otra clase, casta, grupo étnico, grupo de interés económico o político , o país) es humillado, su propio futuro está a salvo . . Se olvidan de que acaban de herir a un tigre y que no saben cuándo se recuperará. La humillación de Atenas por parte de los persas en 480–479 a. C. hizo que Atenas construyera una flota que la condujo a la victoria de Salamina y a la gloria de los tiempos de Pericles. Jerjes, el sucesor de Darío, llevó la agresión a la Grecia europea , provocando un contraataque helénico bajo el mando de Alejandro (Toynbee I 1969, 610).

En el contexto de una carrera armamentista entre estados vecinos en regiones económicamente desfavorecidas, las reflexiones anteriores cobran aún mayor importancia . En el contexto inmediato, la tecnología relacionada con la guerra puede parecer que progresa, pero es la humanidad la que recibe el golpe cuando una comunidad inflige crueldades a otra. Nadie gana una guerra hoy, excepto las corporaciones productoras de armas : solo ellas tienen la última risa. Por lo tanto, los conceptos de "igualdad, fraternidad y libertad", que se encuentran en todas las tradiciones culturales, deben volver a ser mentira y dejar de ser simples consignas.

LOS OÍDO O INTELECTUALES COMO LA MINORÍA CREATIVA PERSUASIVA

Fernández-Armesto (2001, 560) señaló que "la creciente interconexión parece conducir a una creciente interdependencia, que a su vez exige [sic] nuevos, cada vez más amplios, en última instancia, 'marcos' mundiales para la acción, que trascienden los viejos

naciones, bloques y civilizaciones." Este es el desafío al que se enfrentan los pensadores creativos de nuestro tiempo: convertirse no en anti-otros, sino a favor de todos. Sólo entonces será posible un futuro seguro .

El progreso llega cuando un grupo de personas en una sociedad causa algún tipo de temblando en él. Toynbee llamó a esas personas personalidades creativas: remodelan a otros según su propio pensamiento (Toynbee I 1969, 251). Permítanme referirme a esos intelectuales que animan a sus sociedades a la actividad benéfica, una minoría de individuos ilustrados comprometidos con el bien común, como " Amigos Filósofos". Las ideas nuevas y creativas a menudo vienen a la mente de varias personas al mismo tiempo de manera bastante independiente: esa es la ley de la naturaleza. La gente común se ha mantenido prácticamente igual a lo largo de la historia. dependen de un " minoría creativa " que piensa, reflexiona y se transforma y se atreve a introducir cambios imprevistos en su sociedad (Toynbee I 1969, 253–54).

Esta es la tarea que asignamos a los intelectuales que entienden los viejos valores y tradiciones y los hacen relevantes para los problemas actuales . Nuevas ideas enraizadas en las antiguas, no impuestas sino introducidas por individuos creativos a través de sus estilo inspirador y formas persuasivas, son verdaderos indicadores del futuro (Toynbee I 1969, 255).

Puede haber diferencias de percepciones entre países sobre la libre empresa o la economía regulada, pero no habrá mucha diferencia en las convicciones sobre la necesidad de una ética global que promueva un orden mundial equitativo , es decir, una visión espiritual del ser humano y realidades cósmicas . Queremos seguir siendo humanos y construir nuestras vidas sobre valores humanos genuinos. nosotros dibujamos más cerca de alcanzar este objetivo cuando hay un verdadero encuentro de culturas: "Las grandes civilizaciones del pasado muchas veces se han centrado en sus propias culturas. En el futuro, estudiarán cada vez más la grandeza de otras civilizaciones" (Martín 2006, 388).

Manteniéndose fiel al vocabulario de Toynbee, el " proletariado interno" del mundo globalizado de hoy está buscando una nueva Inspiración, una Nueva Ilustración, una visión espiritual relevante , una Revolución Pacífica. Es siempre una minoría creadora la que la formula en su nombre y la hace inteligible. Esa debería ser la misión de los intelectuales de hoy.

CONCLUSIÓN

En toda sociedad, la minoría creativa y persuasiva , es decir, los intelectuales , debe mostrar el camino. Deben volver a las masas y ayudarlas a comprenderse a sí mismas, capacitándolas para visualizar un nuevo futuro. Esta poderosa tarea no puede ser realizada por los intelectuales de una sociedad de forma aislada porque los destinos humanos están interrelacionados. No estamos en la bifurcación de caminos, sino en

el punto de convergencia de los impulsos civilizatorios. Muchas sociedades uniéndose pueden abrir alguna vía hasta ahora desconocida para un avance espiritual sin precedentes a fin de prevenir guerras fratricidas entre estados agresivamente nacionalistas (Toynbee II 1969, 322), o entre clases, castas, ideologías o grupos étnicos . Esto solo puede lograrse a través de sociedades que valoren los valores democráticos dentro de sus propios territorios y en el mundo en general; y esos valores tienen un futuro sólo si están enraizados en las tradiciones culturales indígenas de sociedades diversas .

REFERENCIAS

- Barzun, Jacques. 2001. From Dawn to Decadence: 1500 to the Present—500 Years of Western Cultural Life. Nueva York: Harper Perennial.
- Braudel, Fernando. 1993. Una historia de civilizaciones. Londres: Penguin Books.
- Charán, Ram. 2013. Inclinação global . Londres: Random House Books.
- Das, Gurucharan. 2012. India crece de noche. Londres: pingüino.
- Dawson, Christopher. 2002. Dinámica de la Historia Mundial . Wilmington, Delaware: ISI Libros.
- Dinnen, Sinclair y Stewart Firth. 2011. Política y construcción del Estado en Salomón Islas. Canberra: ANU E Press.
- Fernández-Armesto, Felipe. 2001. Civilizaciones. Londres: Pan Books.
- Friedman, Jorge. 2012. La próxima década. Nueva York: Random House.
- Fukuyama, Francisco. 1992. El fin de la historia y el último hombre. Londres: pingüino Libros.
- Hobsbawn, Eric. 2013. Tiempos fracturados : cultura y sociedad en el siglo XX. Delhi: Little Brown.
- Maquiavelo, Nicolás. 1998. El Príncipe. Bondanella, Peter ed.; Bondanella, Peter y Mark Musa trans.s. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford .
- Martín, Jaime. 2006. El sentido del siglo XXI . Londres: Eden Project Books.
- Mishra, Pankaj. 2012. De las Ruinas del Imperio. Londres: pingüino.
- Schivelbusch, Wolfgang. 2004. La cultura de la derrota. Londres: Libros Granta.
- Sharma, Ruchir. 2012. Naciones emergentes. Londres: pingüino.
- Stiglitz, José. 2012. El precio de la desigualdad. Londres: pingüino.
- Toynbee, Arnold. 1969. Un estudio de la historia. Compendio de DC Somervell , Vol I y II. Nueva York: Dell Publishing Co.

Capítulo Tres

Colonialis y el ma en ef C 1 g o Democracia al estilo occidental en África dennis masaka

Occidente considera la democracia liberal como un requisito para los gobiernos africanos si quieren promover virtudes como las libertades individuales , la política multipartidista y el buen gobierno (Sklar 1983, 12; Jotia 2012, 622). Sin embargo, en este capítulo propongo la opinión de que la democracia liberal al estilo occidental no ha sido bien recibida en algunos países africanos "poscoloniales"¹ en parte debido a las relaciones hegemónicas de Occidente con dichos países desde la época colonial hasta el presente. De hecho, el gobierno colonial en África negó los fundamentos mismos de la democracia liberal . Como observó Fatton (1990, 457) , " fue solo en la última década del colonialismo, cuando la independencia² se convirtió en una certeza, que las potencias imperialistas comenzaron gradualmente a instituir reformas democráticas en lo que hasta entonces habían sido estructuras de explotación, despotismo y degradación . ." Sin embargo, esta transición al gobierno democrático fue nominal porque los dominios económico, cultural y burocrático permanecieron fundamentalmente sin transformarse (Fatton 1990, 457). Por lo tanto, no sorprende que algunos países africanos sospechen del llamado de Occidente a adoptar la democracia liberal. En todo caso, algunos de ellos parecen estar a favor de continuar con el sistema autoritario de gobierno que heredaron de los imperialistas occidentales.

Comencé , en la siguiente sección, afirmando que al promover un sistema de gobierno altamente autoritario , el colonialismo tuvo un impacto negativo en la política democrática en el África contemporánea . Argumento además que las luchas por la liberación en África fueron testimonio del régimen antidemocrático que las autoridades coloniales impusieron en el continente. A esto le sigue una sección en la que sostengo que el llamado de los "antiguos" ³ colonizadores occidentales a los países africanos para que adopten los principios democráticos liberales occidentales de gobierno está en desacuerdo con su propio gobierno autoritario durante la era colonial que los dejó con una posición comprometida . posición moral en asuntos relacionados con la democracia. En la penúltima sección, sugiero que los países africanos tienen derecho a trazar

sus propios destinos. Aquí, tengo en mente la creación de democracias basadas en sistemas indígenas africanos de gobierno, con especial énfasis en la toma de decisiones basada en el consenso, aunque complementada con aspectos valiosos de formas no indígenas de democracia que se eligen libremente en lugar de de lo impuesto. En mi opinión, esto es necesario para que el sistema de gobierno que adopten los países africanos se dirija efectivamente a sus situaciones existenciales.

DOMINIO COLONIAL EN ÁFRICA

La partición de África durante la “Lucha por África” por parte de las potencias occidentales durante la Conferencia de Berlín en 1884-1885 fue impulsada principalmente por el capitalismo (Uzoigwe 1985, 19). Como implica la frase “Lucha por África”, en realidad fue una estampida de algunas potencias occidentales para apropiarse de la mayor cantidad de tierra posible con su propio beneficio económico en mente. En otras palabras, la partición estuvo motivada principalmente por razones económicas más que por otras consideraciones como la supuesta “misión civilizadora” en aras de la el colonizado. Aunque las autoridades coloniales impusieron algunos elementos de su civilización como la educación y la religión en los pueblos indígenas de África, manipularon estos elementos para crear condiciones que eran conducente a la explotación de los recursos económicos de los pueblos indígenas sin mucha resistencia por parte de ellos.

Si bien no pretendo retratar las experiencias coloniales de los países africanos como iguales, creo que hay ciertos elementos fundamentales del gobierno colonial que eran comunes en todo el continente. Como Keller (2007, 46) observa: “La modalidad del gobierno colonial varió de un poder colonial a otro, pero el resultado final siempre fue la dominación, la explotación y la represión organizada”. Esto hace posible hablar de la naturaleza del dominio colonial en África. Los gobiernos coloniales de África se crearon para servir los intereses de los propietarios occidentales del capital. Como tal, se establecieron medidas represivas para evitar la disidencia de las masas colonizadas (Moyo 1992, 307). Las voces de los colonizados fueron amordazadas ante la denigración de sus humanidad (Flikschuh 2014, 4) y el saqueo de sus recursos en beneficio exclusivo de los dueños del capital. Comentando sobre la inmoralidad de colonialismo, Nyamnjoh (2012, 132) afirma que “reprimió donde debería haber fomentado, domesticado en lugar de inspirado y debilitado en lugar de fortalecido”. Incluso las habilidades creativas que permitieron a los pueblos indígenas explotar sus recursos para su propio beneficio fueron sistemáticamente puestas en duda. Fueron en gran medida excluidos de tener voz en el gobierno de sus propios países (Taiwo 1993, 896).

En este punto, es necesario esbozar algunos atributos del dominio colonial en África, con miras a establecer si dicho dominio puede o no ser calificado de democrático.

Un aspecto clave del dominio colonial en África fue su control exclusivo de los territorios colonizados (Taiwo 1993, 897). Mediante el uso del poderío militar, los pueblos indígenas de África fueron efectivamente sometidos. Los líderes indígenas fueron destituidos por la fuerza de sus cargos cuando las autoridades coloniales afirmaron su hegemonía. Las estructuras clave de gobierno se convirtieron en dominio exclusivo de los colonizadores. Además del uso del poderío militar, las autoridades coloniales emplearon medios casi pacíficos para obtener cierto nivel de aceptación de su gobierno entre los pueblos indígenas. Por ejemplo, las estructuras de poder indígenas, como las de los jefes, fueron sistemáticamente manipuladas para mantener el statu quo. En algunos casos, para asegurar el apoyo al proyecto colonial, los jefes existentes fueron reemplazados por personas que no estaban en las líneas hereditarias de cacicazgo y que, por lo tanto, devolverían el favor facilitando la dominación extranjera de sus comunidades. El objetivo general era excluir a los pueblos indígenas del control de sus propios países; y cualquier intento de resistir esta manipulación se encontró con una mayor represión.

Además, para permitir la explotación de los recursos de los territorios colonizados, las autoridades coloniales debían asegurarse de que los pueblos indígenas dependieran totalmente de ellos para su sustento. Esto se logró en parte despojándolos de sus fuentes de riqueza, como sus tierras fértiles y ganado. La tierra es un recurso importante para los seres humanos: define su sentido de pertenencia, derecho y riqueza. Las autoridades coloniales expropiaron las ricas tierras ancestrales de los pueblos indígenas y los reubicaron en tierras inhabitables (Austin 1975, 28). Esto hizo que les fuera imposible valerse por sí mismos. Como resultado, no tuvieron más remedio que convertirse en trabajadores reacios que ayudaron a los paradigmas de desarrollo predominantemente extractivos de autoridades coloniales (Rodney 1985, 337).

Además, las autoridades coloniales se aseguraron de que los pueblos indígenas recibieran la educación más básica para mantenerlos perpetuamente subordinados (Rodney 1985, 339–40). Como argumentó Austin (1975, 35) en referencia a la situación en la entonces Rhodesia, “el corolario de la inferioridad africana fomentada deliberadamente es la perpetuación de la superioridad blanca. Hay un círculo vicioso [sic] en el que la opresión blanca de los africanos produce una condición deprimida entre los africanos, que a su vez se usa para justificar la opresión continua de la mayoría”. Las políticas de segregación aseguraron que se creara y mantuviera la supuesta superioridad racial de los colonizadores sobre los pueblos indígenas. Bajo esta luz, los servicios y privilegios disfrutados por los colonos coloniales estaban destinados a fomentar su supuesta superioridad mientras los pueblos indígenas sufrían la opresión.

servicios. A la luz de la represión, la dominación y la explotación organizadas que caracterizaron el gobierno colonial en África (Keller 2007, 46; Nyamnjoh 2012, 132), fue manifiestamente autoritario más que democrático.

Además, aunque los pueblos indígenas tenían sus propias civilizaciones que reflejaban sus propias situaciones existenciales (Gelfand 1981, 62), el enfoque paternalista que las autoridades coloniales emplearon para controlarlos significó que las autoridades extranjeras los redujeron a seres inferiores que requerían que dichas autoridades extranjeras para "elevarlos" a una existencia "civilizada" (Taiwo 1993, 896; Bassil 2005, 32). Así, sobre la base de la supuesta inferioridad de los pueblos indígenas (Bassil 2005, 28), las autoridades coloniales los excluyeron de participar en el gobierno de sus propios países (Fatton 1990, 458). En algunos casos, algunos indígenas fueron cooptados en las estructuras del gobierno. Sin embargo, no tenían el poder de influir en las decisiones de los gobiernos coloniales .

Además, para asegurar que los intereses de los colonos coloniales fueran mejor atendidos, los colonizadores impidieron que los pueblos indígenas compitieran con los colonos europeos en la economía en general y en la propiedad de la tierra en particular (Rodney 1985, 345). Algunas de las medidas que los colonizadores implementaron para controlar a los pueblos indígenas incluyeron restricciones de movimiento dentro de las colonias, impuestos punitivos y malas condiciones de trabajo (Stone man 1981, 130).

En consecuencia, los pueblos indígenas mostraron aversión al sistema colonial desde sus inicios. No estaban satisfechos con el hecho de que las autoridades coloniales les negaron sus derechos básicos, restringieron gravemente su libertad para controlar sus recursos naturales y, lo que es más importante, repudiaron su humanidad (Taiwo 1993, 898). Aunque hubo intentos por parte de las autoridades extranjeras de retratar su gobierno bajo una luz positiva, la resistencia fue evidente en todo el continente (Boahen 1985, 3; Ranger 1985, 47; Mukandala 2001, 5). La opresión , por donde se mire, no está de acuerdo con los llamados principios democráticos .

Sin embargo, incluso en la actualidad, algunos consideran el colonialismo como un desarrollo positivo en África , especialmente con respecto a la promoción del gobierno democrático . Para Por ejemplo, Bernhard, Reenock y Nordstrom (2004, 227) afirman que "el final del colonialismo europeo en ultramar trajo esperanzas de que las áreas que habían estado sujetas a él pudieran asimilar los aspectos positivos de la modernidad, como la democracia y el desarrollo. Esta esperanza no se cumplió ".

Las luchas por la liberación en África dieron lugar a la "independencia". I use el término "independencia" en referencia a los países africanos con reservas en este capítulo porque aún no se ha logrado una independencia genuina (Oduor 2012, 238). De hecho, los países africanos tienen signos externos de "independencia", pero en realidad, los colonizadores todavía tienen una influencia significativa en

sus asuntos internos . Así, para los pueblos indígenas de África, la auténtica liberación ha permanecido ilusoria (Mungwini 2016, 523). Sin embargo, esta "independencia" al menos apunta a la búsqueda de soberanía por parte de los africanos . Dado que esta "independencia" es el resultado de las luchas contra los gobiernos coloniales opresivos , las expectativas eran que los estados africanos "independientes" evitarían el estilo autoritario de gobierno de los regímenes coloniales.

POST-INDEPENDENCIA A ND EL LLAMADO A LA DEMOCRACIA LIBERAL

Las luchas por la liberación provocaron la salida forzada de las autoridades coloniales de los puestos de control directo de los países africanos . Sin embargo, es curioso que después del fin del dominio colonial manifiesto, los "antiguos" colonizadores, especialmente a sus "antiguas" colonias, hayan llamado a adoptar la democracia liberal al estilo occidental . Hacen este llamado a la luz de la observación de que muchos gobiernos africanos "poscoloniales" han exhibido tendencias autoritarias . Sin embargo, es problemático para Occidente pretender que el surgimiento de un gobierno autoritario en África es un problema "poscolonial" . De hecho, ahora es la creencia generalizada de que la "independencia" que lograron los africanos simplemente significó el reemplazo de los operativos del estado colonial por indígenas sin ningún cambio fundamental en el antiguo sistema represivo de gobierno. Como señaló Mazrui (2002 [1975], 71), "En la mayoría de los países africanos , la independencia significó la transferencia de poder de Occidente a los occidentalizados. Los nuevos políticos eran aquellos con un buen dominio del lenguaje imperial y una sustancial imitación del estilo de vida occidental". Sin duda, se han implementado algunos cambios para afirmar la dignidad de los pueblos indígenas al extenderles servicios que eran principalmente dominio exclusivo de los colonizadores. No obstante, el carácter fundamental del dominio colonial, cuyo rasgo distintivo es la falta de responsabilidad ante los gobernados, se ha conservado en gran medida en muchos países africanos.

A la luz de las observaciones anteriores, se hace difícil que el mensaje occidental de democracia sea escuchado y aceptado por algunos gobiernos africanos . Aquí, tengo en mente aquellos gobiernos africanos "poscoloniales" que todavía están encabezados por líderes de antiguos movimientos de guerra de liberación que tienen experiencia de primera mano de las injusticias del gobierno colonial. Dichos líderes pueden sentir que Occidente no tiene una autoridad moral desde la cual prescribir un sistema de gobierno a los estados africanos "independientes" (Healey y Robinson 1994, 11). Por lo tanto, algunos regímenes africanos se han resistido al llamado a la implementación de la democracia liberal en lugar del actual régimen autoritario en algunos países africanos (Fatton 1990, 457).

Aunque los gobiernos africanos pueden tener sus propias razones para mantener sistemas de gobierno que no están de acuerdo con las aspiraciones de los ciudadanos, soy de la opinión de que prescribir sistemas de gobierno ajenos a los países africanos tampoco es viable, ya que es probable que se considere como una continua injerencia en los asuntos internos de gobiernos "independientes" y "soberanos" estados africanos. De hecho, los países africanos tienen derecho a apelar a sus propios sistemas autóctonos de democracia que resuenen con sus diversas situaciones existenciales. Si van a tomar prestados ciertos rasgos de la democracia de otros centros geopolíticos, deberían hacerlo sin coerción. Esto es necesario para que la "independencia" que han alcanzado los países africanos sea genuina.

Como argumentó Wamba-dia-Wamba (1992, 32), los países africanos deben dejar de basar sus asuntos internos en paradigmas contruidos en otros lugares si quieren lograr la emancipación que anhelan. La autodeterminación con respecto a nutrir sus propios sistemas de gobierno que podrían no estar necesariamente de acuerdo con los que Occidente les prescribe podría ser una panacea para los experimentos fallidos con paradigmas extranjeros impuestos de democracia (Sklar 1983, 18). Persigo esta posición a continuación.

EN DEFENSA DE UN AFRICANO INDÍGENA

MODELO C NSENSUAL O DEM AY F OCR C

El llamado a las formas autóctonas de democracia en los países africanos se basa en el hecho de que, incluso después de lograr la "independencia", las "antiguas" autoridades coloniales siguen interesadas en influir en los acontecimientos de África. Más específicamente, cada "antigua" potencia colonial occidental todavía conserva una relación hegemónica significativa con su "antigua" colonia o colonias en África. En otra En otras palabras, las "antiguas" autoridades coloniales siguen influyendo en el gobierno de sus "antiguas" colonias (Tar 2010, 83). Cada vez que hay un problema en las "antiguas" colonias, los respectivos amos coloniales se apresuran a ofrecerles prescripciones o amenazas de castigo.

Las continuas relaciones hegemónicas entre Occidente y los gobiernos africanos apuntan al hecho de que el colonialismo no ha terminado por completo. En particular, todo indica que Occidente sigue pensando que su paradigma de la democracia es ideal para los países africanos a pesar de que no se adapta a sus situaciones existenciales. pensador de Ghana, Kwame Nkrumah (1965, p. x) argumentó que el colonialismo ha sobrevivido a la descolonización, y ahora existe en un nuevo forma, que es el neocolonialismo. Para Nkrumah, lo que hace que los dos aparezcan ser diferente es que el colonialismo es manifiesto, mientras que el neocolonialismo es encubierto. Sin embargo, tanto el colonialismo como el neocolonialismo son instrumentos de dominación. Nkrumah (1965, p. xi) considera el neocolonialismo como la peor forma de impe-

rialismo, y “para quienes lo practican, significa poder sin responsabilidad y para quienes lo padecen, significa explotación sin reparación”. Es, por así decirlo, el dominio por control remoto. Como señaló Nkrumah (1965, px), “Un el estado en las garras del neocolonialismo no es dueño de su propio destino”. De acuerdo con la opinión de Nkrumah, el filósofo de la diáspora Walter D. Mignolo (2005, 112) asegura que “la independencia cambió a los actores pero no al guión”.

En consecuencia, los países africanos deben buscar la liberación de la dominación extranjera mediante el desarrollo de paradigmas de gobierno democrático basados en modos africanos autóctonos de democracia que florecieron en la época precolonial, que resuenan con las circunstancias existenciales actuales de estos países y que han sobrevivido a los intentos de destruir ellos por potencias extranjeras. Como observó correctamente Ramose (1992, 64), los pueblos de África deben construir sus propios paradigmas epistemológicos como una forma de expresar su autenticidad y verdadera liberación. En materia de gobernabilidad, esto se traduce en el imperativo de que los países africanos basen sus políticas en las formas autóctonas de democracia. Esta liberación es necesaria si los pueblos de África quieren derrotar lo que Ramose (1992, 67) denominó “la condición de mismidad” que les impuso Occidente.

Al definir “la condición de igualdad”, Ramose (1992, 66) afirmó que los pueblos hegemónicos de Occidente tienen una cierta comprensión de lo que significa ser un ser humano y lo que significa existir en relación con otros que tienen. impuesto a las diversas culturas. En otras palabras, Occidente asume que su comprensión de las relaciones interhumanas tiene una aplicabilidad transcultural. Sin embargo, esta comprensión ha demostrado ser fundamentalmente diferente de las concepciones indígenas africanas del “ser humano y el universo” (Ramosé 1992, 66). Dado que el paradigma occidental de la democracia es una imposición sobre África y se ha resistido al diálogo con las formas indígenas de democracia, no puede brindar la auténtica liberación que los pueblos de África busca.

Sin embargo, no busco romantizar lo que era parte de las democracias africanas precoloniales. De hecho, esos sistemas autóctonos de democracia probablemente tenían algunos elementos que ya no hablan de las circunstancias actuales de los países africanos. Sin embargo, lo mismo ocurre con los paradigmas de democracia de otros centros geopolíticos. Sin embargo, es conveniente que los países africanos se guíen por sistemas de democracia que les son propios. El punto aquí es que además de la democracia liberal occidental, existen otros paradigmas de democracia que valen la pena. Esto concuerda con la posición de Oduor (2017) que “democracia liberal no es sinónimo de democracia”. En otras palabras, la democracia no es reducible a la democracia liberal.

Además, la utilización de modos de democracia autóctonos africanos serviría como un correctivo a los problemas que los países africanos han enfrentado como

resultado de la adopción de la democracia liberal al estilo occidental . Wamba-dia-Wamba (1992), Ramose (1992), Wiredu (1996) y Gyekye (2013) defienden la necesidad de utilizar los paradigmas indígenas de democracia como base para construir un sistema de gobernanza para los países africanos. Esto se debe en parte a la comprensión de que la democracia liberal al estilo occidental no se adapta a las circunstancias de los pueblos indígenas de África , ya que no ha facilitado la solución de los problemas del estado "poscolonial" en África. Por ejemplo, la política multipartidista es fundamental para la democracia liberal occidental . Sin embargo, no puede asegurar las libertades civiles que pretende defender porque está preocupada por capturar el poder del estado en lugar de cambiar fundamentalmente las operaciones del estado para hacerlo responsable ante la gente (Wamba-dia-Wamba 1992, 31).

Además, en un sistema multipartidista, se enfatiza la competencia por el poder a expensas de permitir la participación de la gente común en el gobierno. Como señaló Wamba-dia-Wamba (1992, 31): "El modo de política parlamentario multipartidista se caracteriza por su centralidad en el Estado, su opresión y su tendencia a congelar la creatividad y la imaginación". Los de la oposición afirman tener soluciones viables a los problemas que enfrentan sus respectivos países. Sin embargo, primero deben tomar las riendas del poder antes de poder poner en práctica sus ideas. Es posible que tampoco estén dispuestos a aprovechar esas soluciones para los gobiernos en ejercicio porque no pueden "armar al enemigo". Así, sus pretensiones de tener soluciones a los problemas de sus países son muchas veces un mero pretexto para ascender al poder.

En consecuencia, la política multipartidista resulta ser un medio para manipular las emociones de la gente con el fin de alcanzar los objetivos egoístas de los miembros de los partidos políticos en disputa. Los partidos políticos se convierten en nuevos opresores de los votantes al prometerles ciertos beneficios a condición de que sean elegidos para el poder. Como observó Ramose (1992, 75), "la rareza de la política contradictoria se enfatiza aún más por el hecho de que muy a menudo este tipo de política degenera en oposición por el bien de la oposición". De hecho, en algunos casos, ha dado lugar a apariencias engañosas de un sistema multipartidista , ya que los partidos gobernantes diseñan estrategias para derrotar al sistema multipartidista (Wiredu 1996, 188; 1997, 309). Por ejemplo, pueden formar algunos partidos de oposición falsos para dar al mundo exterior la impresión de que funciona un sistema multipartidista .

En referencia a la democracia liberal de estilo occidental actualmente en uso en África, Wiredu afirma:

Las formas actuales de democracia son generalmente sistemas basados en el principio de la mayoría. El partido que obtiene la mayoría de los escaños o la mayor proporción de los votos, si el sistema vigente es el de representación proporcional, queda investido del poder de gobierno . Los partidos bajo este esquema de política son organizaciones de personas de tendencias y aspiraciones similares con el único objetivo de ganar poder para la implementación de sus políticas. (Wiredu 1996, 186–87)

Una objeción importante que plantea Wiredu (1996, pp. 187-189) contra el sistema multipartidista es que tiende a excluir a los perdedores de la toma de decisiones. Desde mi punto de vista, la amargura de perder y la realidad de ser excluido de la toma de decisiones dificulta que los contendientes acepten la derrota. Como resultado, las campañas bélicas para elecciones bajo el sistema multipartidista en África son comunes.

Los contendientes a menudo recurren al uso de cualquier medio, justo o sucio, para ganar las elecciones a fin de ascender o retener el poder. Esto es a menudo una fuente de tensiones e incluso de conflictos violentos, que conducen a la inestabilidad política.

En consecuencia, Wiredu (1996, 189; 1997, 310) piensa que una democracia consensual sin partidos, donde los gobiernos se forman a través de la negociación entre los ciudadanos, puede ser un correctivo a los problemas que el sistema multipartidista ha causado en los países africanos. Estoy de acuerdo con Wiredu y otros en proponer la democracia por consenso, que ha sido parte de las tradiciones de los pueblos indígenas de África desde la época precolonial, y que puede responder adecuadamente a los desafíos actuales de gobernabilidad de África si se alinea con sus circunstancias actuales. Esto es a pesar de las reservas de Eze con tal enfoque, especialmente con respecto a si se puede lograr o no un consenso realista (Eze 1997b, 320-21). Por democracia consensual, Wiredu (1996, 182) se refiere a un sistema en el que las decisiones sobre leyes y políticas son negociadas y acordadas por los representantes del pueblo, quienes a su vez son elegidos por medio de

negociación y no a través de un sistema mayoritario. El llamado al consenso surge del reconocimiento de que las personas tienen opiniones diversas (Wamba-dia Wamba 1992, 34; Ramose 1992, 76; Wiredu 1996, 183).

La toma de decisiones por consenso con respecto a la elección de los representantes que luego formarían el gobierno, así como la forma en que el gobierno lleva a cabo sus actividades, sería eficaz porque requeriría la participación de el gobernado en serio. Sin embargo, puede que no sea posible que todos estén de acuerdo con respecto a un tema que se está negociando. Como Wiredu (1996, 183) observó, "el consenso suele presuponer una posición original de diversidad. Debido a que los temas no siempre polarizan la opinión sobre líneas de estricta contradicción, el diálogo puede funcionar, por medio, por ejemplo, suavizando los bordes, para producir compromisos que sean agradables para todos o, al menos, que no resulten detestables para nadie".

Lo que se puede discernir del punto de vista de Wiredu anterior es que en un sistema consensuado, existe una amplia discusión entre las personas involucradas antes de llegar a un curso de acción acordado. En tal sistema, el debate es independiente y sólido, y se consideran las aportaciones de cada miembro (Wamba-dia-Wamba 1992, 34; Gyekye 2013, 244). Hay evidencia de democracia en la forma en que se eligen los representantes del pueblo y se toman las decisiones del gobierno. Por lo tanto, es falso que la ausencia de un sistema multipartidista en las culturas políticas de los indígenas africanos los haga defectuosos.

(Ramosé 1992, 76). De hecho, la democracia pluripartidista impuesta socava las virtudes de la democracia consensual como la igualdad y la solidaridad. es para Esta es la razón por la que considero que la democracia consensual es más adecuada para los países africanos que la democracia multipartidista impuesta al estilo occidental .

¿Es posible ignorar por completo los paradigmas extraños de la democracia mientras los países africanos buscan volver a sus formas autóctonas de democracia? Ramosé (1992, 65) observó correctamente que mientras los países africanos buscan un paradigma epistemológico emancipador , les es imposible ignorar la cultura política de Occidente porque se ha convertido en parte de la cultura de gobierno de África . Creo que los países africanos pueden incorporar algunos elementos de otros centros geopolíticos a su paradigma de democracia si consideran que sean enriquecedores para sus propias circunstancias, siempre que lo hagan libremente y no por presiones de Occidente como ocurre actualmente con la democracia liberal . Sin embargo, la cultura política africana indígena debe seguir siendo la base para construir un paradigma de democracia para los países africanos .

CONCLUSIÓN

En la discusión anterior, he sostenido que el rechazo de la democracia liberal al estilo occidental por parte de muchos africanos se debe en parte a la comprensión de que no habla de sus situaciones existenciales y, por lo tanto , es poco probable que conduzca a la auténtica emancipación que buscan. Sin embargo, también he adelantado la opinión de que el rechazo de la democracia liberal al estilo occidental en África no es una negación del imperativo de un gobierno democrático . De hecho, es erróneo suponer que solo existe un paradigma de democracia, es decir, la democracia liberal al estilo occidental , que debería ser adoptado por todas las culturas.

Sin embargo, esto no quiere decir que los países africanos no tengan nada que aprender sobre la democracia de otros centros geopolíticos. Sin embargo, deben adoptar elementos de modelos extranjeros de democracia por elección y no por coerción , y siempre que aseguren que la cultura política indígena africana sea la base de sus sistemas de gobierno.

NOTAS

1. En referencia a los países africanos , prefiero encerrar el término “poscolonial” entre comillas porque suscribo el pensamiento de que, en la actualidad, los países africanos no han superado de manera realista la era colonial (Eze 1997a, 14). Hay un sentido en el que el orden colonial no ha sido totalmente derrotado y reemplazado por lo que yo

considerar como auténtica independencia. En este sentido, utilizo el término " poscolonial" en el presente capítulo con cautela.

2. La "independencia" que han alcanzado los países africanos puede describirse como cosmético, porque no ha entregado una liberación genuina de los pueblos indígenas de África de la dominación occidental . En consecuencia, uso el término "independencia" en referencia a los países africanos con cautela.

3. Utilizo el término "antiguo" en referencia a los colonizadores occidentales de África con cautela porque es muy dudoso que hayan dejado de influir en los acontecimientos de África.

REFERENCIAS

- Austin, Reginaldo. 1975. *Racismo y apartheid en el sur de África: Rhodesia*. París: Prensa de la UNESCO .
- Bassil, N. Noé. 2005. "El legado del racismo colonial en África". *Quar australiano Terly*, vol. 77 núm. 4, págs. 27–32.
- Bernhard, Michael, Christopher Reinock y Timothy Nordstrom. 2004. "El legado del colonialismo occidental de ultramar sobre la supervivencia democrática". *Estudios internacionales trimestrales*, vol. 48, págs. 225–50.
- Boahen, A. Adu. 1985. "África y el desafío colonial". Boahen, A. Adu ed. *Historia general de África, VII: África bajo la dominación colonial 1880–1935*. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura , págs. 1–18.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. 1997a. "Introducción: Filosofía y lo (Post)colonial". Eze, Emmanuel Chukwudi ed. 1997a. *Filosofía africana poscolonial : un lector crítico*. Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., págs. 1–21.
- . 1997b. "¿Democracia o Consenso? Una respuesta a Wiredu". Eze, Emmanuel Chukwudi ed. 1997b. *Filosofía africana poscolonial : un lector crítico*. Cambridge : Blackwell Publishers Ltd., págs. 313–23.
- Fatton, Jr., Robert. 1990. " Democracia liberal en África". *Revista trimestral de ciencia política* , vol. 105 No. 3, otoño de 1990, págs. 455–73.
- Flikschuh, Katrin. 2014. "La idea del trabajo de campo filosófico: justicia global, ignorancia moral y actitudes intelectuales ". *El Diario de Filosofía Política* , vol. 22 No. 1, 2014, págs. 1–26. <https://doi:10.1111/jopp.12006>.
- Gelfand, Michael. 1981. *Ukama: Reflexiones sobre Shona y las culturas occidentales en Zim nena Gwelo*: Mambo Press.
- Gyekye, Kwame. 2013. *Filosofía, cultura y visión: perspectivas africanas : se Ensayos seleccionados*. Accra: Editores subsaharianos .
- Healey, John y Mark Robinson. 1994. *Democracia, Gobernanza y Política Económica: África Subsahariana en Perspectiva Comparada* . Londres: Overseas Development Institute.
- Jotia, Acuerdo Lathi. 2012. " Democracia liberal: una perspectiva africana ". *Aca demic Research International*, vol. 2 núm. 3, págs. 621–28. <https://www.savap.org.pk>.
- Keller, Edmond John. 2007. "África en Transición: Enfrentando los Desafíos de Globalización". *Revista internacional de Harvard* , vol. 29 núm. 2, págs. 46–51.

- Mazrui, Ali Al'Amin. 2002 (1975). "África y Dependencia Cultural: El Caso de la Universidad Africana". Laremont, Ricardo René y Fouad Kalouche eds. *África y otras civilizaciones: los ensayos recopilados de Ali A. Mazrui*, vol. 2. Trenton, Nueva Jersey: Africa World Press, págs. 57–93.
- Mignolo, Walter D. 2005. "Profetas mirando de lado: la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial". *Epistemología social*, vol. 19 núm. 1, págs. 111–27. <https://doi.org/10.1080/02691720500084325>.
- Moyo, Jonathan Nathaniel. 1992. "Política de Estado y Dominación Social en Zimbabue". *Revista de estudios africanos modernos*, vol. 30 No. 2, junio de 1992, págs. 305–30.
- Mukandala, Rwekaza. 2001. "El Estado de la Democracia Africana: Situación, Perspectivas, Desafíos". *Revista africana de ciencia política*, vol. 6 núm. 2, págs. 1–10.
- Mungwini, Pascach. 2016. "La cuestión de volver a centrar África: pensamientos y problemas del Sur Global". *Revista sudafricana de filosofía*, vol. 35 No. 4, 2016, págs. 523–36. <http://dx.doi.org/10.1080/02580136.2016.1245554>.
- Nkrumah, Kwame. 1965. *Neocolonialismo: la última etapa del imperialismo*. Nuevo York: Editores internacionales.
- Nyamnjoh, Francis B. 2012. "'Plantas en macetas en invernaderos': una reflexión crítica sobre la resiliencia de la educación colonial en África". *Revista de estudios asiáticos y africanos*, vol. 47 núm. 2, págs. 129–154. <https://doi.org/10.1177/0021909611417240>.
- Oduor, Reginald M. J. 2012. "Relato de Odera Orika sobre la fundación de los derechos humanos: una crítica". *Pensamiento y práctica: una revista de la Asociación Filosófica de Kenia (PAK)*, nueva serie, vol. 4 No. 2, diciembre de 2012, págs. 219–40. <http://ajol.info/index.php/tp/index>.
- . 2017. "Democracia libre de hegemonía occidental : Palabras de apertura". Discurso en la Conferencia Internacional Más Allá de la Democracia Liberal: La Búsqueda de Modelos Africanos Indígenas de Democracia para el Siglo XXI, Nairobi, Kenia, organizada por el Departamento de Filosofía y Estudios Religiosos de la Universidad de Nairobi, Kenia, y el Consejo for Research in Values and Philosophy (RVP), Washington, DC, EE. UU., 22 y 23 de mayo de 2017.
- Ramose, Mogobe Bernard. 1992. "Tradición democrática africana : unidad, consenso y apertura: una respuesta a Wamba-dia-Wamba". *Quest: Discusiones filosóficas: una revista internacional africana de filosofía*, vol. VI No. 2, diciembre de 1992, págs. 63–83.
- Guardabosques, Terence Osborne. 1985. "Iniciativas africanas y resistencia frente a la partición y la conquista". Boahen, A. Adu ed. *Historia general de África, VII: África bajo la dominación colonial 1880–1935*. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, págs. 45–62.
- Rodney, Walter. 1985. "La Economía Colonial". Boahen, A. Adu ed. *Historia general de África, VII: África bajo la dominación colonial 1880–1935*. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, págs. 332–50.
- Sklar, Richard L. 1983. "Democracia en África". *Revista de estudios africanos*, vol. 26 núm. 3/4, págs. 11 a 24.
- Stoneman, Colin. 1981. "Agricultura". Stoneman, Colin ed. *Herencia de Zimbabue*. Londres: The College Press (Pvt) Ltd., págs. 127–50.

- Taiwo, Olufemi. 1993. "El colonialismo y sus secuelas: la crisis del conocimiento Producción". Callaloo, vol. 16 No. 4, otoño de 1993, págs. 891–908.
- Tar, Usman A. 2010. "Los desafíos de la democracia y la democratización en África y Medio Oriente". Información, Sociedad y Justicia, vol. 3 núm. 2, págs. 81–94.
www.londonmet.ac.uk/isj _
- Uzoigwe, GN 1985. " Partición europea y conquista de África: una visión general". Boa gallina, A. Adu ed. Historia general de África, VII: África bajo la dominación colonial 1880–1935. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura , págs. 19–44.
- Wamba-dia-Wamba, Ernest. 1992. "Más allá de la política de élite de la democracia en África". Quest: Discusiones filosóficas : una revista internacional africana de filosofía , vol. VI No. 1, junio de 1992, págs. 29–42.
- Wiredu, Kwasi. 1996. Cultural Universals and Particulars: An African Perspective. Bloomington: Prensa de la Universidad de Indiana .
- . 1997. "Democracia y consenso en la política tradicional africana: una súplica por una política sin partidos ". Eze, Emmanuel Chukwudi ed. Filosofía africana poscolonial : un lector crítico. Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., págs. 303–12.

capítulo cuatro

Las trampas de la democracia liberal

Menos es Más: Elecciones y el mito de la democracia republicana
de Estefano David Ngendo-Tshimba

Después de la Guerra Fría, que fue paradójicamente candente (en el sentido literal) y letal en el continente africano, una gran mayoría de los estados africanos aún luchan por superar los desafíos característicos de un contexto de posguerra, mientras se esfuerzan por lograr políticas y paradigmas socioeconómicos que los liberen de la fragilidad institucional. La República Democrática del Congo (RDC) no escapa a esta tendencia. Basándome en eventos contemporáneos y literatura académica sobre escenarios de ingeniería electoral en el África posterior a la Guerra Fría, en este capítulo busco iluminar los predicamentos políticos, sociales y económicos asociados con la realización de elecciones después de un conflicto violento como un medio para reconstruir estructuras políticas y restaurar así un orden político democrático en un estado. Mientras que, idealmente, una teoría y práctica de la cívica en la que la soberanía se aloja en la asamblea de todos los ciudadanos que eligen participar en los procesos de toma de decisiones para dar forma a su propio destino es bastante atractiva, argumento que los aumentos prematuros en la participación política en un contexto posterior a la violencia, incluida la priorización de elecciones como es el caso en la RDC, tienen una alta probabilidad de desestabilizar sistemas políticos frágiles.

En esta crítica de la democracia liberal occidental, primero examino las trampas de campaña electoral de la RDC de la posguerra en las elecciones generales de 2006, 2011 y 2018. Sobre la base de estas tres experiencias electorales secuenciales pero profundamente disímiles (aunque antes de cada una de las cuales el conflicto armado había pesado mucho tanto en las agencias estatales como no estatales), argumento que recurrir a la boleta electoral en lugar de a la bala no es garantía. que después de un conflicto armado devastador en todo el país, se establecerá un orden político sostenible.

Para ilustrar esto, incluso después de haber resultado dos veces ganador de las elecciones presidenciales (aunque sus victorias fueron cuestionadas), el régimen del presidente Joseph Kabila no pudo consolidar sus aparatos políticos, económicos, sociales y de seguridad devastados por la guerra, el intenso compromiso de la comunidad internacional

a pesar de. Es en este contexto que sostengo que la insistencia en la organización de elecciones con el fin de legitimar el poder puede ser simplemente un ritual vacío y, más aún, uno que proporciona a un régimen despótico una fachada de legitimidad—o, peor aún, puede conducir a una renovación de la violencia sólo capaz de empeorar una situación ya mala.

Finalmente, planteo que mientras que, de acuerdo con los principios de la democracia liberal, las elecciones creíbles constituyen el sello distintivo de un orden político democrático, el contexto dentro del cual se persigue este ideal debe ser apropiado. Esto se debe al hecho de que en un estado previamente devastado por la guerra que enfrentaba serios desafíos políticos y socioeconómicos, como fue el caso en la RDC después de dos episodios de conflicto armado, las elecciones, a pesar de las buenas intenciones, pueden no constituir los pasos necesarios en el camino hacia un orden político democrático viable.

En cambio, hacer que la sociedad de la posguerra sea gobernable (mediante la sincronización de fuerzas sociales diferentes y diferentes para una participación cívica sólida) constituye una secuencia adecuada esencial para la eventual institucionalización política, que es, a su vez, un paso crucial hacia un orden verdaderamente democrático después de la guerra. violencia de masas políticamente inspirada.

DEMOCRACIA LIBERAL -CUM-'ELECTOCRACIA'

Según Wamba-dia-Wamba (1994), dos modos históricos dominantes de la política se han especificado: el modo de política parlamentario -que incluye la democracia liberal- y el modo de política estaliniano o de la Tercera Internacional.

política. Para Wamba-dia-Wamba, sin embargo, ni el modo parlamentario ni el modo estalinista (que no es lo mismo que la Unión Soviética bajo Stalin, es decir, el estalinismo) "apoya[n] un proceso de emancipación humana y social hoy" (Wamba-dia-Wamba 1994, 249).

A mediados de la década de 1990, el impulso de las reformas políticas se había convertido efectivamente en un movimiento imparable en toda África. Tomando prestadas las palabras recientes de El teórico político estadounidense Francis Fukuyama, con el colapso de la Unión Soviética en 1991, "la izquierda marxista se derrumbó en gran medida y los socialdemócratas se vieron obligados a hacer las paces con el capitalismo" (Fukuyama 2019, 113). Con el triunfo del capitalismo vino el relanzamiento del experimento democrático liberal en muchos países africanos, con las dictaduras militares y de partido único que se habían erigido a mediados de los años sesenta y mediados de los setenta, cediendo una tras otra. — a las presiones internas populares no solo por la liberalización, sino incluso por la democratización total del espacio político. Esta posguerra fría

La ola de democratización marcó el comienzo de la restauración de la política multipartidista, la organización de elecciones, la concesión de licencias a medios privados electrónicos e impresos,

y la eliminación de las peores restricciones a la organización de reuniones políticas públicas.

Por lo tanto, parecía haber un acuerdo cada vez mayor sobre cómo el poder político debe ser transferida, siendo la celebración de elecciones periódicas y democráticas ('electocracia') la condición sine qua non de la estabilidad política y del desarrollo pacífico de la sociedad . De hecho, si los vientos de la democracia soplan sobre África, una razón para ellos, según Sylla y Goldhammer (1982), puede ser que la democracia proporcione una solución racional al problema de la sucesión.

Sylla y Goldhammer (1982, 12) sostienen además que, en cierto sentido, la liberalización del proceso político obliga a un país a establecer un sistema racional para transfiriendo poder.

En el África subsahariana posterior a la Guerra Fría , en particular, ha habido una confianza cada vez mayor en los procesos electorales como la forma principal de legitimar la gobernabilidad a nivel nacional, regional y local. Viniendo del contexto de un mundo bipolar donde la crisis y el colapso de un lado (el comunismo) parecían haber validado la victoria y la superioridad del otro (el capitalismo), Ernest Wamba-dia-Wamba (1994) señaló deliberadamente que la política La muerte del socialismo burocrático impulsó el modo de política parlamentario (característico de la democracia liberal) a una posición hegemónica. Los celebrantes del capitalismo en Occidente, subrayó Wamba-dia-Wamba, aprovecharon la ocasión para intensificar la propaganda a favor de una economía de libre mercado y una democracia multipartidista . Por lo tanto, este modo de política parlamentario inducido por Occidente ha sido percibido como un medio ineludible para estimular el desarrollo de la gobernabilidad democrática a través de la elección de representantes, la formación de gobiernos y como un medio para conferir legitimidad a un nuevo orden político .

Como la característica más visible de la democracia liberal, el sufragio universal en el África independiente ha sido tratado como la característica definitoria de la democracia . A menudo, la principal respuesta de la comunidad internacional al problema de la inercia o La dependencia sistémica después de un conflicto severo es la rápida organización de elecciones que, se espera, producirán un gobierno legítimo con el mandato de dar forma a una sociedad nueva y mejor . Esta solución democrática posconflicto, sin embargo , contiene problemas importantes. Citando el trabajo de Robert Bates, When Things Fell Apart (2008), Straus y Taylor (2012) reiteraron que el optimismo inicial sobre la transición democrática de África se ha encontrado con nuevos escepticismo en la medida en que la liberalización política (por medio de una dispensa de la democracia liberal) llegó a acortar los horizontes temporales de los líderes africanos durante las últimas dos décadas, aumentando la probabilidad de que tales jefes de estado causaran la atrofia en lugar del desarrollo de las instituciones por el bien común. Además, Uvin (2002) argumentó que, en un contexto de la pobreza extrema debida al deterioro de las infraestructuras socioeconómicas , la desorganización del escenario político de entonces y los legados de violencia que persisten

para sofocar la entrega de bienes públicos, las elecciones podrían simplemente no ser en última instancia muy significativas.

El debate sobre los sistemas electorales en el África posterior a la Guerra Fría a menudo presupone que los actores institucionales clave en este proceso, en particular los partidos políticos, representan las aspiraciones del electorado, y que las elecciones generales simplemente entran en juego para arbitrar qué de las partes contendientes es considerada por la mayoría de votantes como la mejor para abordar sus preocupaciones. Sin embargo, en un escenario de posguerra donde los estados asolados por la violencia tienden a tener redes de patrocinio más fuertes en comparación con otros, las demandas de lealtad reemplazan la eficiencia, la inclusión y el estado de derecho; por lo tanto, la violencia electoral es probable porque se busca el poder por cualquier medio necesario (Bekoe 2012). La mayoría de las veces, por lo tanto, la ruta predominante hacia el poder estatal en la mayor parte de África hoy ha sido la orquestación de la violencia política, de la cual la violencia electoral es la más común.

Al evaluar los nuevos modelos de gobernabilidad de África, Olukoshi (2007) señala que donde la presión ciudadana se convirtió en un ejercicio inútil bajo regímenes políticos que supuestamente derivaron su mandato de la población a través de elecciones, la esencia de la gobernabilidad no había cambiado realmente a pesar del marco de pluralismo electoral que se había introducido. Además, el costo de lograr que el gobierno electo preste atención a las preocupaciones internas ha sido realmente alto, lo que implica la organización de protestas internas, el despliegue de aparatos estatales brutales, el abuso de poder rutinario para

socavar la oposición política interna y amañar las elecciones para frustrar la voluntad popular y bloquear la extensión de las fronteras de la democracia (Olukoshi 2007). Para agregar a esas historias sombrías de dispensaciones democráticas sofocadas, Oloka-Onyango (2007) señaló que en el momento en que estaba escribiendo, solo seis de los líderes de la independencia de África habían sido reemplazados por gobiernos libres y justos.

elecciones: el resto fueron derrocados, obligados a dimitir, muertos en el cargo o fueron detenidos por la bala de un asesino. Que una falta absoluta de pluralismo político genuino ha sido notoria en el África posterior a la Guerra Fría es un hecho indiscutible, a pesar de la fachada de democracia multipartidista.

No es exagerado afirmar que la ola de democratización que barrió

África, después de la Guerra Fría, sacó a la luz una categoría de élites a las que Gros ha llamado "democratizadores oportunistas" (Gros 1998 citado en Berhanu 2007, 102-3). Como señaló Berhanu (2007), las reformas constitucionales y la realización de elecciones periódicas y pluralistas por sí solas no son suficientes para efectuar una transformación que incida positivamente en la vida socioeconómica y política de la ciudadanía y el bien de toda la sociedad (incluidos los no miembros) ciudadanos en general. Por lo tanto, reemplazar los regímenes autoritarios por regímenes aparentemente democráticos, en lugar de hacer nuevos arreglos en el ámbito de la gobernabilidad política que puedan beneficiar prácticamente a la sociedad en términos socioeconómicos,

puede resultar inútil. A pesar de que las elecciones siguen siendo un requisito previo para prácticas democráticas más amplias, los ejercicios electorales y el orden político democrático ciertamente no son sinónimos.

EL CASO DE LA 'ELECTOCRACIA' EN LA RDC

Se creía ampliamente que la promulgación de la constitución de la RDC de 2005 marcaría el comienzo de la Tercera República, comenzando con las elecciones de los 'nuevos' líderes con legitimidad política, y así completar la transición democrática que había comenzado a principios de los años noventa, pero que fue interrumpida por las dos guerras. Mientras que Occidente, liderado por Estados Unidos, aplaudió la nueva constitución de la RDC porque, en palabras de Thomas Turner (2007), establece "un equilibrio de poder entre las ramas del gobierno, garantiza la protección y el desarrollo de las minorías y proporciona un límite de dos mandatos presidenciales", los críticos la juzgaron "vaga tanto en lo que respecta a la forma de estado (unitario o federal) como a la forma de régimen de gobierno (presidencialista y parlamentario)" (Turner 2007, 183–84). Fue en este contexto, y dentro de los contornos de esta constitución recién promulgada, que se celebraron las elecciones generales de la RDC de 2006.

LA EXPERIENCIA DE LAS ELECCIONES DE LA RDC DE 2006

La celebración de las elecciones generales de 2006 (tanto presidenciales como legislativas) siguió una década de uno de los conflictos internacionalizados más mortíferos que convirtió a la RDC en el escenario de lo que se denominó la Gran Guerra de África o la Guerra Mundial Africana (Reyntjens 2009, 1; Prunier 2009, 1). Fue un experimento democrático que el país emprendería por segunda vez, siendo la primera la elección de Patrice Lumumba para encabezar el gobierno inaugural de la república independiente como Primer Ministro en las elecciones de mayo de 1960. Turner (2007) señaló que muchos congoleños votaron por la paz, pero sus votos llevaron, paradójicamente, a una elección de segunda vuelta entre los dos principales señores de la guerra: Joseph Kabila y Jean-Pierre Bemba. Además, se suponía que las elecciones "pondrían fin a la 'partición y el saqueo', pero la reunificación territorial estaba lejos de completarse cuando se celebraron las elecciones y el saqueo continuó" (Turner 2007, 166).

Como observó Prunier (2009), estas elecciones siguieron a la promulgación de la nueva constitución, que había sido sometida a referéndum popular en fines de 2005 y aprobado por el 84,3 por ciento de los votantes, lo que significó un triunfo rotundo para el proceso de transición de dos años. Casi tan pronto como el proceso electoral comenzó a adquirir mayor credibilidad, la conducción de

se cuestionaron las elecciones. Debido a que la población civil estuvo de acuerdo con el argumento de Apollinaire Malu Malu (quien entonces dirigía la Comisión Electoral Independiente) sobre las tácticas dilatorias de los políticos, los disturbios contra el aplazamiento se extendieron muy rápidamente por las principales ciudades del país. Más allá de los caprichos de los políticos individuales, el principal problema nacional al que se enfrentó el estado congoleño durante todo el período de transición fue, y sigue existiendo mucho después del referéndum constitucional, la seguridad. Según algunas estimaciones, el mayor problema era cómo reintegrar estructuras de destrucción a menudo anómica en "nuevas estructuras de violencia controlada", al menos de acuerdo con la definición clásica del estado como una entidad que tiene el monopolio de la violencia.

violencia legítima sobre un determinado territorio (Prunier 2009, 306). Para 2006, la fiebre electoral había comenzado a apoderarse del país. El futuro inminente estaba lleno de esperanzas y temores: las elecciones se habían convertido en un "Santo Grial" (Prunier 2009, 309). En el momento de las elecciones, la Misión de Organización de las Naciones Unidas en el Congo (MONUC), es decir, la Misión de Mantenimiento de la Paz de las Naciones Unidas en el Congo, ya desplegada en el país media década antes, junto con el Comité International d'Accompagnement de la Transition (CIAT), es decir, Comité Internacional de Apoyo a la Transición, que incluía a los cinco miembros permanentes de

el Consejo de Seguridad de la ONU además de Bélgica y Canadá, así como cuatro Los estados miembros de la Cooperación para el Desarrollo de África Meridional (SADC, por sus siglas en inglés) (Angola, Mozambique, Sudáfrica y Zambia) lucharon contra todo pronóstico para asegurarse de que las elecciones cruciales personificaran las normas estandarizadas de una sociedad libre, justa, transparente y no violenta. proceso electoral aceptable para la llamada comunidad internacional. En abril de 2005, la Unión Europea había aportado USD 21 millones para establecer una fuerza militar auxiliar de dos mil hombres bajo un mando coordinado franco-alemán (Turner 2007; Mbavu 2011).

Si bien la RDC no podría haber completado la transición de la guerra abierta a las elecciones de 2006 sin un apoyo sustancial de la llamada comunidad internacional, este fuerte apoyo paradójicamente se convirtió en un

Problema político: una serie de candidatos opuestos y personas asociadas con el principal no candidato, Etienne Tshisekedi, afirmó que el

comunidad internacional estaba imponiendo su elección, a saber, Kabila (Turner 2007, 165). Ya en la primera vuelta de esas elecciones, una RDC de posguerra profundamente dividido entre el este [de habla swahili] y el oeste [de habla lingala]

(Turner 2007, 166) pasó a primer plano. Si Horowitz (2001) no hubiera argumentó persuasivamente que la tendencia común de diferentes grupos étnicos a apoyar a los partidos políticos opuestos proporciona una situación propicia para la mezcla de violencia étnica y partidista? Al recoger la declaración

formularios de candidatura y la tasa de depósito electoral (USD 50.000 por candidato), la Comisión Electoral Independiente publicó una lista de treinta y tres candidatos presidenciales (Turner 2007, 164).

Surgieron una docena de "nuevos partidos políticos"; estos eran , según Prunier (2009, 309), partidos "solo de nombre", ya que en su mayoría eran reuniones étnicas o regionales en torno al nombre de uno o dos políticos locales conocidos . El 20 de agosto, que fue el día de la votación de la primera vuelta, dada la dura competencia durante el período de campaña, ninguno de los contendientes obtuvo la mayoría absoluta en la primera vuelta: Joseph Kabila (entonces presidente de transición) obtuvo el 44,81 por ciento de los votos . en comparación con el 20,03 por ciento de Jean-Pierre Bemba . Según la entonces promulgada constitución de la Tercera República, por un candidato presidencial para ser declarado ganador, debe haber obtenido la mayoría absoluta, es decir, el 50 por ciento más un voto. Posteriormente, en la segunda ronda de la carrera presidencial, las regiones este y sur densamente pobladas de habla swahili aseguraron la victoria de Joseph Kabila , quien había consolidado su base electoral a través de una sólida alianza política conocida como Alliance pour la Majorité Présidentielle (AMP), es decir, Alianza por la Mayoría Presidencial, contra las regiones del noroeste y oeste de habla lingala que dieron un sólido apoyo a Jean-Pierre Bemba. Kabila fue declarado ganador después de la segunda ronda de votación que tuvo lugar el 29 de octubre , con el 58 por ciento de los votos frente al 42 por ciento de Bemba . La participación había sido del 65,4 por ciento de los votantes registrados (Prunier 2009, 310). En general , se informó que estas elecciones fueron libres y justas.

El clamor masivo que acompañó la conducción encantada de las elecciones generales de 2006 pronto fue seguido por un severo activismo militar , que aterrorizó a las bases tanto en las áreas rurales de las provincias orientales como en los centros urbanos de las provincias occidentales. Sin duda, esto amplió el cisma entre la población impaciente y un gobierno electo incapaz, por un lado, y las poco estimadas fuerzas de mantenimiento de la paz de las Naciones Unidas (cascos azules), por el otro.

En el año siguiente a las elecciones generales, el gobierno frustrado pidió la retirada de estos cascos azules, a pesar de una infraestructura de seguridad estatal gravemente frágil, especialmente en el este del país "donde una multitud de milicias lo había hecho prácticamente ingobernable" (Mbavu 2011). , 250). Así, el argumento de Tordoff y Ralph (2005) de que la celebración de elecciones multipartidistas no basta por sí sola para asegurar el establecimiento de se validó un orden político democrático .

LA EXPERIENCIA DE LAS ELECCIONES DE LA RDC DE 2011

Las elecciones presidenciales y legislativas de 2011 se llevaron a cabo en un ambiente sociopolítico mucho más tenso que las elecciones de 2006. Willame (2011, 2) informa que más de 18.000 candidatos se registraron para postularse para cargos

de diputados , frente a los 10.000 de las elecciones anteriores.

Igualmente impactante, de los 450 partidos políticos en cuyas boletas se presentaron estos candidatos , 417 fueron reconocidos por el Ministerio del Interior en agosto de 2011, en contraste con los 203 reconocidos en 2006. Curiosamente, los candidatos independientes superaron en número a los candidatos que afirmaban adherirse al fallo coalición partidaria o a los partidos de oposición. Incluso el titular, el presidente Joseph Kabila, se presentó como candidato independiente.

Sin embargo, sólo había once candidatos presidenciales en comparación con los treinta y tres en 2006. Una de las razones de este recorte podría haber sido la hecho de que la cuota del depósito electoral, que no es reembolsable, para la candidatura presidencial se duplicó de USD 50.000 a USD 100.000 (Willame 2011, 3). De los once candidatos, cuatro no habían tenido antes mucho impacto en el escenario político nacional, tres se habían postulado en la carrera presidencial de 2006, mientras que dos recién competían por la presidencia aunque tenían cierto grado de influencia en el escenario político nacional. No es sorprendente que el titular, Joseph Kabila, solo pudiera preocuparse mucho por los dos últimos, a saber, Vital Kamerhe—anteriormente jefe de campaña de Kabila en las elecciones de 2006 y posteriormente presidente (presidente) de la Asamblea Nacional (menor

cámara del Parlamento)— y Etienne Tshisekedi, una antigua figura emblemática de la oposición desde la era Mobutu, y que polarizó la carrera presidencial de la misma manera que lo hizo Jean-Pierre Bemba en 2006.

Al final, la carrera presidencial de 2011 casi se convirtió en una competencia de dos hombres: Joseph Kabila contra Etienne Tshisekedi. El primero ciertamente disfrutó de los privilegios de titularidad y se aprovechó de los cuatro estamentos del estado (el ejecutivo, el legislativo, el judicial y los medios de comunicación), así como del aparato de seguridad sobre el primero. Si bien las maniobras de Kabila durante la campaña resonaron en una parte de la ciudadanía que recientemente se había pasado al lado privilegiado de la sociedad, Tshisekedi adoptó un enfoque de base y dirigió su discurso político hacia los pobres, aquellos desfavorecidos por las estructuras hegemónicas del Estado, y a quien atraía su retórica populista . Según Willame (2011, 4), los padrinos de la RDC, incluidos Estados Unidos, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas , Bélgica, China, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI), entre otros, no parecían empatizar con las muchas frustraciones articuladas por Tshisekedi durante su campaña.

En medio de la tensión que crece rápidamente , tanto desde el interior del país como desde la diáspora, el organismo de gestión electoral renombrado, Commission Elec torale Nationale Indépendente (CENI), es decir, " Comisión Electoral Nacional Independiente", dio a conocer los resultados preliminares de las urnas. el 9 de diciembre de 2011.

Los resultados finales detallados declararon a Joseph Kabila ganador de la votación presidencial con el 49 por ciento contra el 32 por ciento de su principal retador, Etienne Tshisekedi .

(Stearns 2011, 2; Willame 2011, 3). Esto se interpretó como una victoria constitucional, ya que tanto el Senado (cámara alta del Parlamento) como la Asamblea Nacional (cámara baja) ya habían aprobado en enero de 2011 una enmienda a la constitución de 2005 que incluía (i) una victoria por mayoría plural en una vuelta ; y (ii) la prerrogativa del presidente para disolver las asambleas provinciales, destituir a los gobernadores y convocar a referéndum. Los analistas del sistema político de la RDC señalaron que las enmiendas a la constitución deberían haber sido mucho más reflexivas al tomar en consideración el espíritu de la ley, no simplemente su letra. Esencialmente, las enmiendas hicieron que la presidencia fuera mucho más poderosa y provocaron renuencia por parte de la Legislatura a presionar por un proyecto de descentralización efectivo como lo exige la constitución (Stearns 2011, 9).

Las elecciones de 2011, marcadas por importantes irregularidades y malas prácticas que violaron los estándares nacionales e internacionales, no pudieron haber contribuido significativamente a una transformación radical del país. De hecho, las elecciones de 2011 eclipsaron el precedente ganado con tanto esfuerzo de las elecciones de 2006, lo que llevó a muchos a cuestionar con pesimismo la capacidad de la RDC para abordar sus deficiencias de gobierno y consolidar las estructuras de un orden político democrático .

LA EXPERIENCIA DE LAS ELECCIONES DE LA RDC DE 2018

2016 presagiaba una crisis de legitimidad del poder en el tapiz político de la República Democrática del Congo. Joseph Kabila, al mando del país desde 2001, agotó su mandato constitucionalmente sancionado el 19 de diciembre de 2016 tras su reelección por un mandato de cinco años en 2011. Para la Comisión Electoral Nacional Independiente del Congo (CENI), así como para el partido de gobierno y su coalición política, la Alianza por la Mayoría Presidencial (AMP), la realización de las próximas elecciones presidenciales y legislativas dependía de lleno de la revisión y actualización del padrón electoral de 2011, ejercicio que exigía un nuevo censo de población previsto para agosto de 2017. Para la oposición política y la mayoría de las organizaciones de la sociedad civil congoleña, así como para la llamada comunidad internacional (las autoproclamadas “ democracias maduras” de el occidente geopolítico), la celebración de las elecciones en el marco de los Acuerdos de St. Sylvester del 31 de diciembre de 2016 fueron cruciales. Con la mediación de la Iglesia católica congoleña , estos Acuerdos subrayaron que las elecciones deberían celebrarse en 2017 y que la disposición constitucional sobre los límites del mandato presidencial no debería modificarse. En el centro de las conversaciones en St. Sylvester estaba la inquietante cuestión de cómo organizar una transición democrática del poder con un titular poco dispuesto (International Crisis Group, diciembre de 2017). La prematura muerte de Etienne

Tshisekedi, un signatario clave de los Acuerdos de St. Sylvester , en el primer trimestre de 2017 sumió aún más al país en una moción de crisis constitucional y política sin precedentes , a la que el partido gobernante y su cada vez más impopular

La coalición política siguió respondiendo con 'elecciones condicionadas por el contexto', un eufemismo para el aplazamiento de elecciones inminentes hasta el infinito.

El régimen de Joseph Kabila, superado ya su segundo y último mandato , accedió finalmente a la celebración de elecciones presidenciales y legislativas en diciembre de 2018 . Lo que estaba en juego en estas elecciones era sustancialmente más alto que en las dos encuestas anteriores, agravado por el hecho de que, por primera vez en su historia posterior a la independencia , ¡ el país esperaba ansiosamente tener un ex presidente vivo! El régimen de Kabila enfatizó que las elecciones serían un asunto sustancialmente congoleño. Al respecto, el portavoz del gobierno y ministro de comunicación, Lambert Mende, afirmó en agosto de 2018 que las elecciones serían de los congoleños, por los congoleños y para los congoleños (Reid 2018).

Sin embargo, para el régimen de Kabila al final del mandato , irónicamente, las elecciones “de los congoleños” significaron la purga deliberada y con mucho tacto de algunos candidatos elegibles. Ciudadanos congoleños de la papeleta. Las ofertas de tres altamente influyentes aspirantes presidenciales (Moise Katumbi Chapwe, Jean-Pierre Bemba Gombo y Antipas Mbusa Nyamwisi) no fueron recibidos por la Comisión Electoral Nacional Independiente presidida por Corneille Nangaa (CENI). Además, las elecciones “por los congoleños” apuntaban, al menos retóricamente, a toda la financiación de la CENI y a los hechos previos, durante, y después de la votación, únicamente con fondos públicos congoleños , es decir, sin ayuda externa. Por último, las elecciones “para los congoleños” pasaron a significar que la El mandato de anunciar los resultados de las elecciones era exclusivamente del CENI, y que en caso de cualquier disputa electoral de la CENI -anunciada resultados, sólo la Corte Constitucional del país -que el saliente régimen había reestructurado recientemente y cuyo personal había reorganizado no hace mucho tiempo— tendría la última palabra sobre cualquier disputa de este tipo. Además, se extrajeron muchas lecciones de las dos experiencias electorales anteriores . Sin duda, en su entrevista exclusiva con el editor jefe de Asuntos Exteriores , Stuart Reid, a dos semanas de las elecciones previstas para el 23 de diciembre de 2018 (finalmente realizada el 30 de diciembre de 2018), el presidente saliente, Joseph Kabila, reveló lo siguiente: “en 2011, estábamos muy convencidos de que debían celebrarse elecciones, pero si hubiéramos escuchado los consejos de una o dos o tres personas , probablemente habríamos impulsado esas elecciones durante otros seis meses para para que hayan sido perfectos. Pero estamos trayendo las lecciones que aprendimos a estas elecciones de 2018” (citado en Reid 2018; cursiva agregada).

¿Qué significaba para el régimen de Kabila en el período previo a las elecciones de 2018 “elecciones perfectas ”? Una pregunta relacionada es: ¿ cuáles fueron las lecciones aprendidas de las experiencias electorales anteriores? Las respuestas a estas preguntas se pueden resumir

en dos observaciones. En primer lugar, la experiencia de 2006 dejó en claro al partido gobernante que la regla constitucional de victoria por mayoría absoluta (50 por ciento y un voto) no solo era un asunto costoso, sino también, y más importante, un obstáculo para el fácil fraude electoral, particularmente en el caso de una repetición. En segundo lugar, la experiencia de 2011 respaldó la opinión del partido gobernante de que incluso en el caso de que se elimine la regla de la mayoría absoluta, una carrera presidencial notoriamente similar a un enfrentamiento entre un candidato del partido gobernante y el otro de la oposición resultaría ser un obstáculo aún mayor para la victoria del candidato del partido gobernante. Como salida, mantener un tercer candidato en la contienda, proveniente de la oposición, sería clave en la apuesta por mantener abiertas las compuertas del amañeo en una contienda presidencial en ausencia de una regla de victoria por mayoría absoluta. Así, el régimen concibió las elecciones presidenciales de 2018 como un mero ritual cívico para facilitar un cambio de guardia superficial sin un cambio real de los titulares reales del poder.

Menos llamativa, pero más perniciosa, fue la sorprendente semejanza entre las elecciones independentistas de mayo de 1960 organizadas por los colonizadores belgas y las de diciembre de 2018. Preocupados por convertir el impulso de la descolonización en un caso clásico de transición al neocolonialismo, los belgas salientes administradores coloniales inicialmente concibieron un proceso de poder transferir a "un grupo de personas virtualmente escogidas a dedo que se habían sometido a una período necesario de aprendizaje y en quien, por lo tanto, se podía confiar para que no pusiera en peligro los intereses a largo plazo de los colonialistas que se marchaban del país" (Nzongola-Ntalaja 1987, 104). Uno se pregunta si el régimen saliente de Kabila recurrió a los libros coloniales en busca de estrategias para aplicar las lecciones aprendidas de las dos elecciones anteriores.

Sorprendentemente similar al esquema colonial belga, el régimen de Kabila al final del mandato reinventó, en el último momento, una nueva dinámica política de la coalición gobernante en lo que se conoció como Front Commun pour le Congo (FCC), es decir, "Frente Común por el Congo". De la FCC, siendo el arreglo político emergente destinado a garantizar la continuación del mandato de Kabila expirado en nuevos términos que eludirían la regla de dos mandatos, el presidente Kabila, como patrocinador de la FCC, seleccionó a Emmanuel Ramazani Shadary como la FCC ordenada. abanderado _ Shadary, por decir lo menos, era un partidario arquetípico del régimen de Kabila que, para parodiar las palabras de Nzongola-Ntalaja, "había pasado por un período necesario de aprendizaje y, por lo tanto, se podía confiar en que no pondría en peligro los intereses a largo plazo". del intrigante régimen saliente.

En vista de las maquinaciones del régimen de Kabila para mantenerse en el poder disfrazado, todos los principales partidos de oposición se unieron rápidamente en una alianza conocida como Lamuka, una palabra retóricamente conmovedora, tanto en kiswahili como en lingala (los dos idiomas nacionales más dominantes en el país).), que significa "despertar".

Debido a un creciente sentido de necesidad, la alianza de oposición Lamuka resolvió presentar un solo candidato para la carrera presidencial. Así, el 11 de noviembre 2018, se firmaron los acuerdos de Ginebra, respaldando a Martin Fayulu Madidi como el único candidato de la oposición para enfrentarse al de la coalición gobernante. Los signatarios de los Acuerdos de Ginebra incluyeron a Jean-Pierre Bemba en la mitad de su Mouvement de Libération du Congo (Movimiento para la Liberación del Congo) y aliados, Vital Kamerhe en nombre de su Union pour la Nation Congolaise (Unión para la Nación Congoleña) y aliados, Moise Katumbi en nombre de su Ensemble pour le Changement (Juntos por el Cambio), Félix Tshisekedi en nombre de su Union pour la Démocratie et le Progrès Social (Unión para la Democracia y el Progreso Social) y aliados, Adolphe Muzito en nombre de su Nouvel Elan (New Momentum) y Martin Fayulu en nombre de su Dynamique de l'Opposition (Dinámica de la Oposición).

Al parecer, las ambiciones de la coalición de oposición Lamuka eran tan resueltas que el primero de sus siete objetivos era “lograr un cambio democrático de poder mediante elecciones libres, transparentes, inclusivas, pacíficas y creíbles”, mientras que el último era igualmente sucinto: “asegurar la victoria de la oposición en las elecciones del 23 de diciembre de 2018”. La escritura en la pared no podría haber sido más clara para el régimen saliente de Kabila y la FCC recién establecida.

Hay un segundo aspecto del sorprendente parecido entre las elecciones de mayo de 1960 y las de diciembre de 2018: los colonizadores belgas fueron abrumado por la radicalización de la lucha anticolonial a través de una participación de masas inesperadamente decisiva y, en particular, por la movilización sustantiva en las áreas rurales a través de la cual los partidos nacionalistas radicales ganaron 71 de los 137 escaños en la cámara baja del Parlamento. En consecuencia, se hizo evidente para los colonizadores que su estrategia inicial podría no funcionar. El principal obstáculo para la estrategia belga de neocolonialismo, como señala Nzongola-Ntalaja (1987), consistió en Patrice Lumumba y su coalición de líderes nacionalistas radicales. En el esquema de la partida de los amos coloniales belgas y sus aliados, eliminar este obstáculo significaba “hacer todo lo posible para apuntalar el lado moderado de la principal división política dentro del movimiento nacionalista” (Nzongola-Ntalaja 1987, 105). Del mismo modo, cincuenta y ocho años después, para la FCC, la candidatura unitariamente sancionada de la oposición política unida en la persona de Martin Fayulu, señaló con lucidez el hecho de que el esquema inicial del régimen saliente podría no dar los resultados deseados. Además de la unanimidad de los principales partidos de oposición dentro y fuera del país respecto a la candidatura de Martin Fayulu, su candidatura parece haber disfrutado del favor de los escalones más altos de la Iglesia Católica Romana en el país, particularmente a través del trabajo del cada vez más influyente Comité Laïc Chrétien (Comité de Laicos Cristianos)—una reencarnación del

famosa organización civil de la histórica marcha del 16 de febrero de 1992 que obligó al régimen de Mobutu a reabrir la Conferencia Nacional Soberana, bajo el liderazgo de Isidore Ndaywel, uno de los principales intelectuales del Congo de gran reputación internacional. El respaldo tácito de la candidatura de Fayulu por parte de los líderes de la Iglesia Católica Romana en el país y sus seguidores, un porcentaje significativo del electorado general, se expresó en la frase: “¡Que les médiocres dégagent! (Que desalojen los no aptos)”, palabras pronunciadas a casi un año de las urnas por una figura no menos influyente en la vida pública del país, el cardenal Laurent Mosengwo Pasinya.

Como sucedió con el guión colonial para las elecciones de mayo de 1960, Fa yulu junto con su nuevo equipo de aliados radicalmente opuestos a la FCC se convirtieron en un serio obstáculo para la estrategia de continuación del régimen de Kabila y, como tal, para volver a parodiar a Nzongola-Ntalaja (1987, 105), el régimen estaba decidido a apuntalar el lado moderado de la principal división política dentro de la coalición de oposición Lamuka. Así, menos de cuarenta y ocho horas después de la firma del los Acuerdos de Ginebra, Félix Tshisekedi (con su UDPS) y Vital Kamerhe (con su UNC) anunciaron sus respectivos retiros de la coalición Lamuka, y juntos pronto formaron su propia coalición lateral, Coalition pour le Changement (CACH), es decir, Coalición para el cambio. De esta manera, el formidable desafío de Lamuka contra FCC se erosionó significativamente.

Con la ventaja numérica de Lamuka demolida gracias al surgimiento de la CACH, las compuertas del fraude electoral (en línea con las “lecciones” aprendidas de las elecciones de 2011) ahora estaban abiertas. Cuando se le preguntó, en la entrevista con el editor gerente de Asuntos Exteriores, Stuart Reid, citada anteriormente, si el régimen saliente aceptaría el resultado de la votación en caso de que el abanderado de la FCC, Shadary, no ganara, el presidente Kabila respondió de manera reveladora: “Hemos organizado estas elecciones. para aceptar los resultados de las elecciones. Cuando esos resultados sean anunciados por la comisión electoral y confirmados por la corte constitucional, serán aceptados por todos” (Reid 2018; cursiva agregada). Mientras tanto, el Tribunal Constitucional del país había experimentado un cambio significativo en su cuerpo profesional tras la división del Tribunal Supremo en tres órganos jurisdiccionales separados, a saber, el Tribunal de Casación (Tribunal Superior de Apelación), el Conseil d'Etat (Consejo de Estado) y la propia Cour Constitutionnelle (Tribunal Constitucional). De los nueve magistrados de su escaño, tres fueron designados directamente por el presidente Kabila, otros tres por el Parlamento, en el que la coalición gobernante saliente obtuvo una abrumadora mayoría para que se cumpliera nuevamente la voluntad del presidente Kabila, y los tres restantes fueron designados por el Conseil Supérieur de Magistrats (Consejo Superior de Magistrados), la mayoría de los cuales habían sido designados por el propio presidente Kabila.

La renuncia del juez Jean-Louis Esambo—profesor de derecho constitucional y juez superior—inmediatamente después de la CENI

La publicación del calendario electoral de 2018 decía mucho sobre el desempeño esperado de ese tribunal en línea con los caprichos del ejecutivo. De ahí que el hecho de que el organismo electoral, la CENI, declarara, en última instancia, a Félix Tshisekedi como vencedor de la carrera presidencial, tuvo muy poco que ver con lo ocurrido desde la emisión de las papeletas hasta el cómputo de los resultados. Además, la Corte Constitucional, ante la cual se había hecho inevitable la interposición de un contencioso electoral, se predisponía con afán a "confirmar" el veredicto de la CENI.

¿ CONSPIRANDO CONTRA LA DEMOCRATIZACIÓN EN LA RDC?

El orden mundial liberal, señala minuciosamente Fukuyama, históricamente no ha beneficiado a todos, incluso en las "democracias [liberales] desarrolladas" (Fukuyama 2019, 4). De hecho, del actual líder mundial de las democracias liberales:

Estados Unidos —Fukuyama postula de manera reveladora que la actual disfunción y decadencia de su sistema político "está relacionada con la polarización extrema y cada vez mayor de la política estadounidense, que ha convertido al gobierno rutinario en un ejercicio de política arriesgada y amenaza con politizar todos los poderes del país". instituciones" (Fukuyama 2019, 117). Si la disfunción y la decadencia aún pueden caracterizar el experimento democrático liberal en su cuna occidental en este momento, más decadencia que surja del abrazo de la democracia liberal en el no-Occidente es mucho menos impactante.

Al menos tres obstáculos han hecho que las elecciones periódicas sean ineficaces para contribuir a la construcción de un sistema de gobierno democrático viable en la RDC:

1. Una élite política profundamente involucrada en negocios corruptos cancerosos que roban a su ciudadanía los servicios básicos que un estado está obligado a ofrecer;
2. Una cuasi-ausencia de instituciones estatales (especialmente aparatos judiciales y de seguridad) para proteger las libertades inalienables de la ciudadanía;
3. La práctica de la llamada comunidad internacional de brindar incondicionalmente un apoyo masivo a las elecciones generales periódicas en medio de rampante pobreza abyecta e inseguridad humana que devora a la ciudadanía debido a indiferencia estatal. Después de todo, durante más de 30 años, Mobutu Sese Seko había espacio político monopolizado en el país, para que el renovado multipartidismo competencia en la década de 1990 había llevado a la aparición de dos vastos, mal definidos tendencias políticas—"la tendencia presidencial y la 'unión sagrada' de la oposición" (Turner 2007, 170).

En este contexto, Van Reybrouck (2014) argumenta que fue una ilusión esperar que elecciones apropiadas conduzcan inmediatamente a una democracia apropiada

en la República Democrática del Congo. De hecho, Occidente ha estado experimentando con formas de administración democrática durante los últimos dos milenios y medio , “pero ha pasado menos de un siglo desde que comenzó a confiar en el sufragio universal a través de elecciones libres” (Van Reybrouck 2014, 512). Con estas experiencias periódicas de ‘electocracia’, el resultado parece ser el mismo: las elecciones en el contexto de la posguerra de la RDC no son más que un mecanismo político para abordar cuestiones estructurales relativas a la gobernabilidad del país mediante el uso de procedimientos desequilibrados administrados de manera sesgada y sin principios. Por lo tanto, Van Reybrouck (2014, 312) postula que la celebración de elecciones generales “no debería ser el puntapié inicial de un proceso de democratización nacional”, sino la gloria suprema de ese proceso, o al menos uno de sus pasos finales. Sin embargo, incluso dentro del deseo excepcional de que los valores fundamentales de lograr la legitimidad política y la rendición de cuentas mediante la celebración de elecciones democráticas , aún persiste una pregunta crucialmente importante pero que se da por sentada : ¿debería la celebración de elecciones democráticas estar realmente en el pináculo de una agenda política de posguerra ? Dicho de otro modo, ¿ a qué exigencias se está respondiendo con la celebración rápida de elecciones en un escenario de posguerra ? Igualmente importante es la preocupación por una educación cívica de base sustancial antes , durante e incluso después de la celebración de tales elecciones. ¿Traerá la realización continua de tales elecciones generales periódicas un orden político verdaderamente democrático en el cuerpo político de una ciudadanía mal gobernada que todavía lidia con problemas socioeconómicos frente al ausentismo estatal? Las tres instancias de elecciones presidenciales y legislativas (2006, 2011 y 2018) han puesto de manifiesto no solo hasta qué punto las instituciones estatales congoleñas son débiles, sino también la total falta de voluntad política (a nivel nacional e internacional) para reestructurar y reafirmar estos estados. instituciones ya sumergidas tanto por la ‘agentificación’ (proliferación de agencias no estatales en la entrega de bienes públicos) y ‘donación’ (flujo excesivo de ayuda financiera extranjera al gobierno).

Que un país de la posguerra recurra a las papeletas en lugar de a las balas para elegir a sus líderes no es garantía de paz y estabilidad a partir de entonces. En cambio, la institucionalización política, en términos de procedimientos de acción política que abarcan todas las fuerzas sociales en el territorio gobernado, es “la base de la estabilidad política y, por lo tanto, la condición previa de la libertad política” (Huntington 1996, 461). La celebración de elecciones libres, ejercicio que es competencia de la libertad política , lógicamente nunca debería preceder a la realización de la institucionalización política, la base de cualquier orden político, democrático o de otro tipo. Este camino menos transitado (la institucionalización política y la concientización política) es más crucial que las soluciones rápidas de la ingeniería electoral en la búsqueda de un orden político democrático, más aún después de la violencia política masiva.

En esencia, los diversos predicamentos de la existencia social en la mayoría de los países africanos que emergen de conflictos sangrientos, incluida la pobreza extrema, la corrupción sistémica y la violencia política que surge de la militarización de la sociedad, así como estructuras estatales legítimas y responsables casi inexistentes— no son simplemente problemas incidentales que la realización de elecciones puede solucionar fácilmente. Más bien, estas trampas estructurales están sustentadas por una especie de imaginación política profundamente arraigada en un modo de política aparentemente predeterminado para la gobernanza económica y social. Del parlamento inglés, considerado como la madre de los parlamentos, Mohandas K. Gandhi, en su libro seminal publicado originalmente en 1909, *Hind Swaraj*, presentó una crítica conmovedora de este modo parlamentario de la política de la siguiente manera:

El Parlamento no tiene un verdadero amo. Bajo el Primer Ministro, su movimiento no es constante, sino que es azotado como una prostituta. El primer ministro es más preocupado por su poder que por el bienestar del Parlamento. Su la energía se concentra en asegurar el éxito de su partido. Su preocupación no es siempre que el Parlamento haga lo correcto. Se sabe que los Primeros Ministros han hecho que el Parlamento haga cosas simplemente para beneficio del partido. Vale la pena reflexionar sobre todo esto. (Gandhi 1921, 212)

Por lo tanto, no es exagerado sugerir que, a menos que se conciba y despliegue otro tipo de *modus operandi* político, y luego se institucionalice mediante la organización de procedimientos dialécticos del Estado y la sociedad, la posguerra el orden político democrático seguirá siendo esquivo. Tal *modus operandi* insistiría en establecer las prioridades correctas, estableciendo y aplicando arreglos políticos de acuerdo con el consenso de los miembros de la comunidad política.

Después de la violencia política, lo que se requiere para restaurar el orden es la abrumadora tarea de reconfigurar la política, es decir, aplicar el "pegamento" que asegure que todas las fuerzas sociales estén equilibradas. En este empeño por instaurar un orden político confiable, la celebración de elecciones generales no puede concebirse como primaria. La búsqueda de la democracia a través del sufragio universal en un sistema electoral multipartidista (para el cual el término "electocracia" suena apropiado) simplemente tiende a reducir la política a una cuestión de números. Sin embargo, la política, y más especialmente después de la violencia política de larga duración como en el caso de la RDC, es un asunto demasiado serio para reducirlo al recuento de votos. De hecho, como argumentó convincentemente Gyimah-Boadi (2007), muchos partidos políticos en el África posterior a la Guerra Fría se conciben y organizan en gran medida como un vehículo para capturar el estado: apenas se conciben y desarrollan como una institución para la representación, la resolución de conflictos, oposición política para la promoción de la rendición de cuentas, o institucionalización del comportamiento y las actitudes democráticas en primer lugar. No es de extrañar, entonces, que "suele haber muy poca fiesta

actividad entre elecciones" (Gyimah-Boadi 2007, 25). En cualquier caso, la organización de elecciones bajo un sistema multipartidista no sería suficiente para inducir el surgimiento de una conciencia política capaz de una política socialmente emancipatoria y, por lo tanto, de un orden político verdaderamente democrático.

La tarea más desafiante pero mucho más gratificante relacionada con la pregunta de establecer un orden político democrático, por lo tanto, es especificar los pasos necesarios (de los cuales la celebración de elecciones generales es uno, pero ciertamente ni el primero ni el único), y determinar el proceso para la puesta en funcionamiento de una administración esencialmente democrática. Las buenas intenciones, o las presiones tanto desde dentro como desde fuera de un país posviolencia como la República Democrática del Congo, no deberían rehuir esta ardua tarea. En este sentido, la búsqueda de ingeniería electoral en la RDC patrocinada por la llamada comunidad internacional debería haber sido reconciliada con las necesidades pragmáticas de un Estado y una sociedad previamente devastados por la guerra. Habiendo llevado a sus lectores a través de la historia del origen de la democracia occidental tal como la practicaban los atenienses clásicos, Claude Ake tuvo que reiterar que la antigua Atenas era tan precisa sobre lo que significaba el gobierno del pueblo como sobre quién era el pueblo:

[La antigua Atenas] se apegó intransigentemente al gobierno directo del pueblo y rehuyó las nociones de consulta, consentimiento y representación. . . . Todos los ciudadanos formó la Asamblea soberana cuyo quórum se fijó en 6.000. Cumplir más de 40 veces al año, debatía y tomaba decisiones sobre todos los temas importantes de política pública incluyendo la guerra y la paz, las relaciones exteriores, el orden público, la elaboración de leyes, las finanzas e impuestos. La Asamblea fue considerada como la encarnación de la política ateniense. identidad y voluntad colectiva. Para subrayar esto, prefirió tomar decisiones por consenso en lugar de votos. Los asuntos de la Asamblea fueron preparados por un consejo de 500 que tenía un comité directivo de 50 encabezado por un presidente que ocupó el cargo sólo un día. La función ejecutiva de la polis se realizaba por magistrados que eran invariablemente un comité de 10 generalmente elegidos por un período no renovable de un año. (Ake 2000, 8; cursiva y palabras entre paréntesis añadidas)

Como señala Ake (2000), la humanidad de hoy no puede quejarse de no saber cuál era el significado de la democracia para quienes se dice que la inventaron, y para las únicas personas que se registra que intentaron practicarla sin banalizarla. A partir de su escrutinio del desarrollo político (teoría y práctica) en la mayor parte del África posterior a la Guerra Fría, Tukumbi Lumumba-Kasongo (2005) observa que el sistema de gobierno que se ha adoptado en la mayor parte de África desde principios de la década de 1990 es ese fragmento de la democracia liberal comúnmente conocida como política multipartidista. Anclando su crítica de la democracia liberal en una paradoja entre lo que se espera de la democracia liberal y sus implicaciones para el progreso social y económico en África,

Lumumba-Kasongo (2005) postula que mientras el África posterior a la Guerra Fría está adoptando la democracia liberal como la fórmula más prometedora para desatar la energía individual y generar participación política, las condiciones sociales y económicas posteriores a la Guerra Fría en el continente están empeorando al mismo tiempo. tiempo.

Esta paradoja parece sugerir una invitación crucial al África posterior a la Guerra Fría para buscar otro tipo de democracia en la teoría y en la práctica.

CONCLUSIÓN

Una lectura atenta de la historia política de la mayor parte del África posterior a la independencia , y de la República Democrática del Congo en particular, sugiere que se ha avanzado muy poco en términos de fortalecimiento de la capacidad institucional para construir estructuras de gobernanza viables para la gestión de conflictos. Lamentablemente, es como si la República Democrática del Congo fuera privado de cualquier lección significativa de sus propias experiencias registradas en sus anales sociopolíticos (orales y escritos), o impermeable a aprender lecciones (ya sean clásicas o mucho más recientes) de la literatura disponible de sus propias experiencias o las de sus vecinos (tanto en contextos históricos como contemporáneos). No es exagerado afirmar que en un balance de

la gobernanza política , debido a este fracaso en aprender lecciones de la historia, la RDC (y el continente en general) todavía registra más pasivos que activos; y esto se refleja en la desilusión con la forma en que el desempeño de la democracia liberal , con su énfasis en las elecciones generales periódicas, está ahora

similar a un intento de cuadratura de círculos. En sus reflexiones sobre el tipo ideal de comunidad política, Jean-Jacques Rousseau una vez reflexionó:

Si Esparta y Roma han perecido, ¿qué estado puede esperar que dure para siempre? Si queremos que perdure la constitución que hemos establecido , no busquemos , por tanto, para hacerlo eterno . . . El cuerpo político, como el humano, empieza a morir tan pronto como nace , y lleva en sí las causas de su propia destrucción. Pero el uno y el otro pueden estar constituidos más o menos sólidamente , de modo que se conserven durante más o menos tiempo. tiempo más corto (Rousseau 1994, 172).

¿No es hora, si no hace mucho tiempo, de que el cuerpo político congoleño, así como sus simpatizantes de buena fe, sigan el ejemplo de las ideas anteriores de Rousseau ? En el libro 3 de su Política, Aristóteles describe tres formas de gobierno y sus tres corrupciones: la tiranía como una desviación de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la política (politeia).

Aristóteles postula que la tiranía es el gobierno de una persona en beneficio del monarca, la oligarquía para los ricos y la democracia para los pobres. Por lo tanto, ninguno de estas formas de gobierno ("constituciones"), según Aristóteles , es para el bien común. Sin embargo, cuando la multitud gobierna para el bien común,

se le llama con el nombre que es común a todas las constituciones, que es politeia.

Sorprendentemente, como han demostrado los últimos tres experimentos con elecciones en la RDC, recurrir a la boleta en lugar de a la bala no es garantía de que se logrará la restauración de un orden político firme, y mucho menos de una politeia . A

Una profunda convicción recorre la clase política congoleña contemporánea con respecto a la solución del enigma político del país. Al otro lado de la división política, parece haber un total acuerdo sobre el recurso a la celebración de elecciones generales al estilo de la democracia liberal. Es más, tanto los miembros de los partidos políticos como los activistas de la sociedad civil están de acuerdo con respecto a las supuestas enormes potencialidades de la democracia liberal tal como la definen los estados de vanguardia de la llamada comunidad internacional liderada por los Estados Unidos. Sin embargo, como observó con perspicacia Huntington (1968), cuando se le pide a un estadounidense que diseñe un gobierno, presenta una constitución escrita, un proyecto de ley de

derechos humanos, separación de poderes, frenos y contrapesos, federalismo, elecciones periódicas , partidos competitivos, todos excelentes mecanismos para limitar el gobierno.

El americano lockeano, señala además Huntington, es tan fundamentalmente antigubernamental que identifica al gobierno con restricciones al gobierno: su fórmula general es que los gobiernos deben basarse en elecciones libres y justas . Tal vez una pregunta que valga la pena que reflexionemos sea si esta fórmula es realmente relevante para la historia peculiar de la RDC y las circunstancias políticas contemporáneas .

Al menos los tres experimentos consecutivos con elecciones en la RDC discutidos en este capítulo (el segundo y el tercero más que el primero) demuestran lúcidamente que la práctica del sufragio universal para la presidencia y la legislatura fue una priorización incorrecta de los elementos en el campo político. lista de "cosas por hacer" de un país políticamente frágil. Tras la sofocación de una opción verdaderamente democrática inmediatamente después de su independencia (con la bendición y el interés sostenido del autoproclamado Occidente democrático), una cultura política autocrática arraigada bajo el régimen de Mobutu de treinta y dos años , y Devastadores conflictos armados que duraron una década después de la caída de Mobutu, junto con un flagrante ausentismo estatal en la distribución de bienes públicos, la celebración de elecciones generales en la RDC en observancia de un guión de democracia liberal todavía ahistórico, acontual y profundamente apolítico fue, y todavía lo es, similar a aplicar un vendaje a una extremidad fracturada para la cual se requiere una intervención quirúrgica seria .

De hecho, los expertos políticos occidentales, como dice sucintamente Van Reybrouck , a menudo sufren de "fundamentalismo electoral" de la misma manera que los macroeconomistas del FMI y el Banco Mundial no hace mucho tiempo sufrieron colectivamente el fundamentalismo de mercado : creen que cumplir con los requisitos formales de un sistema es suficiente para que florezcan mil flores incluso en los países más desierto de bar ren. Por un país que, desde su momento fundacional en la contemporaneidad

tiempos, casi siempre al borde del colapso total y que todavía se caracteriza predominantemente por focos incesantes de lucha política y desorden civil, la organización de elecciones generales per se en la búsqueda de un orden político democrático asfixia irónicamente todas las oportunidades para un orden político democrático. 'democracia desde abajo'. En el mejor de los casos, por lo tanto, la insistencia en la democracia liberal, como se manifiesta principalmente en campañas electorales periódicas, ha sido un obstáculo para el establecimiento de un orden político democrático firme en la RDC.

El tipo característico de elecciones en las que el ganador se lo lleva todo (como se ha visto en las tres elecciones congoleñas anteriores) sólo puede contribuir a empeorar una situación de posguerra que ya es mala. La búsqueda de la democracia liberal (reducida a 'electocracia') se convierte en una cuestión de vida o muerte, un juego de suma cero, en el que el gobierno electo se centra en la aniquilación sistemática de la élite derrotada junto con los electores (reales o percibidos) que la apoyan. a ellos. En última instancia, el guión de la democracia liberal se interpreta irónicamente a contrapelo de un orden verdaderamente democrático: el hambre de

Las elecciones libres y justas solo terminan produciendo una élite política hambrienta de poder característicamente hostil a la noción de democracia tal como la practicaban los antiguos atenienses. Esto, en cierto sentido, se convierte en la mayor paradoja de la democracia liberal.

Por lo tanto, en el contexto de la RDC, observar el guión de la democracia liberal al pie de la letra solo parece ser ahistórico, acontextual y profundamente apolítico. es _

Vale la pena tener en cuenta que desde su primera instancia en 1957, las elecciones en el

La República Democrática del Congo ha sido, en general, un asunto típicamente elitista de la pequeña burguesía en el mejor de los casos, y una fachada en el peor de los casos. Las elecciones de 1957 y 1959 que se limitaron a las urbanas escenarios ejemplifican la primera característica, mientras que las encuestas de 1970 y 1977 caracterizada por el retiro de papeletas electorales para los candidatos de la oposición es fuerte testimonio de este último.

Además, lo que parece haber ocurrido a partir de 2006 es una vil combinación de asuntos exclusivos de la pequeña burguesía y ejercicios falsos en la celebración de elecciones. Sin duda, ni la continuación de los antiguos funcionarios ni la entrada de otros nuevos a través de la 'electocracia' puede presagiar un cambio fundamental hacia un orden verdaderamente democrático en la RDC de hoy. En consecuencia, más que nunca antes, la responsabilidad recae directamente sobre los congoleños para ejercitar su imaginación política más allá del modelo de pensamiento binario característico del proyecto democrático liberal. Tal imaginación política debería inaugurar el esfuerzo congoleño, por arduo que sea, para transformar el desafío actual en una oportunidad para gobernarse a sí mismos, libres de los términos que les impone el guión de la democracia liberal. Después de todo, no hay mejor concreción de una politeia que que un pueblo se gobierne a sí mismo en lugar de ser gobernado por una élite política secuestradora, ya sea que resulte o no de una elección ritualizada "libre y justa".

Sin duda, parece que no hay mejor ventana de oportunidad para una búsqueda real de la 'democracia desde abajo' en la RDC que la que hay hoy, ya que la creciente insatisfacción actual (tanto dentro como fuera del país) con las elecciones de diciembre de 2018 se desarrollan las encuestas. La preocupación por un razonamiento dicotómico (nuevos funcionarios frente a los antiguos) solo empaña la apreciación del verdadero potencial de esta auspiciosa oportunidad de elaborar un mejor pacto de gobernanza. MacIver resume sucintamente este imperativo:

Incluso después de que se establece un gobierno, éste sigue siendo más el garante que el hacedor de la ley. La estructura del orden en cualquier sociedad es un asunto bastante elaborado. Es el resultado de largos ajustes entre hombre y hombre y entre hombre y hombre. y el medio ambiente (MacIver 1965, 47)

REFERENCIAS

Ake, Claude. 2000. La viabilidad de la democracia en África. Dakar: CODESRIA Libros.

Aristóteles. 1998. Política. Reeve, CDC trad. Indianápolis: Hackett Publishing Co.

Bekoe, Dorina A. 2012. "Introducción: El alcance, la naturaleza y el patrón de las Violencia en África Subsahariana". Bekoe, Dorina A. ed. Votar con miedo: violencia electoral en el África subsahariana. Washington, DC: USIP Press, págs. 1–14.

Berhanu, Kassahun. 2007. "Ingeniería constitucional y elecciones como fuentes de legitimidad en el África posterior a la Guerra Fría". J. Oloka-Onyango y NK Muwanga eds.

Los nuevos modelos de gobernanza de África: debate sobre la forma y el fondo. Kampala: Fuente Editores, págs. 101–21.

Bøås, Morten. 2012. "Liberia: Elecciones: no hay una solución rápida para la consolidación de la paz". Nuevas rutas, vol. 17 núm. 1, págs. 15–17.

Fukuyama, Francisco. 2019. Identidad: La Demanda de Dignidad y la Política del Resentimiento. Nueva York: Picador.

Gandhi, Mohandas K. 1921. Hind Swaraj; o el dominio indio. Gujarat: Opinión india.

Gyimah-Boadi, Emmanuel. 2007. "Partidos políticos, elecciones y clientelismo: reflexiones aleatorias sobre el neopatrimonialismo y la democratización africana". Basedau, Matthias, G. Erdmann y A. Mehler eds. Votos, Dinero y Violencia: Partidos Políticos y Elecciones en África Subsahariana. Scottsville: Prensa de la Universidad de KwaZulu Natal, págs. 65–81.

Horowitz, Donald L. 2001. El disturbio étnico mortal. Berkeley: University of California Press.

Huntington, Samuel P. 1968. Orden político en sociedades cambiantes. New Haven: Prensa de la Universidad de Yale.

Grupo de Crisis Internacional. 2017. "Tiempo de Acción Concertada en RD Congo". Africa Report, No. 257, 4 de diciembre de 2017. <https://www.crisisgroup.org/africa/central-africa/republica-democratica-congo/257-tiempo-accion-concertada-dr-congo>.

Lumumba-Kasongo, Tukumbi. 2005. "La problemática de la democracia liberal y el proceso democrático : lecciones para deconstruir y construir las democracias africanas". Lumumba-Kasongo, Tukumbi ed. *La democracia liberal y sus críticos en África: disfunción política y lucha por el progreso social* . Dakar: Libros de CODESRIA , págs. 1–25.

MacIver, Robert M. 1965. *The Web of Government*, Edición revisada . Nueva York: La Prensa Libre.

Mbavu, Vincent M. 2011. *Revitaliser un Congo en panne: un bilan 50 ans après la independencia*. Ginebra: Globalethics.net.

Nzongola-Ntalaja, Georges. 1987. *Revolución y Contrarrevolución en África: Es dice en Política Contemporánea* . Londres: Zed Books.

Oloka-Onyango, Joseph. 2007. "¡ Aún no democracia, aún no paz! Evaluación de la retórica y la realidad en el África contemporánea". Oloka-Onyango, Joseph y NK

Muwanga eds. *Los nuevos modelos de gobernanza de África : debate sobre la forma y el fondo*. Kampala: Fountain Publishers, págs. 230–50.

Olukoshi, Adebayo. 2007. "Evaluación de los nuevos modelos de gobernanza de África ". Oloka Onyango, Joseph y NK Muwanga eds. *Los nuevos modelos de gobernanza de África : forma y sustancia en debate* . Kampala: Fountain Publishers, págs. 1–25.

Prunier, Gérard. 2009. *Del genocidio a la guerra continental: el conflicto 'congoleso' y la crisis del África contemporánea* . Londres: Hurst & Co.

Reid, Stuart. 2018. "Big Man in Congo: A Conversation with Joseph Kabila".

Relaciones Exteriores, 14 de diciembre de 2018. <https://www.foreignaffairs.com/intervistas/2018-12-14/gran-hombre-congo>.

Reyntjens, Filip. 2009. *La Gran Guerra Africana : Congo y Geopolítica Regional, 1996–2006*. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge .

Rousseau, Jean-Jacques. 1994 [1762]. *El Contrato Social*. Betts, C. trad. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford .

Stearns, Jason K. 2011. "A medida que proliferan las críticas a las elecciones , se acaba el tiempo para la oposición ". [http://congosiasa.blogspot.com/search?updated-max=2011-12-13T04:18:00 - 08:00&max-resultados=7](http://congosiasa.blogspot.com/search?updated-max=2011-12-13T04:18:00-08:00&max-resultados=7).

Strauss, Scott y Charlie Taylor. 2012. "Democratización y violencia electoral en el África subsahariana , 1990-2008". Bekoe, Dorina A. ed. *Votar con miedo: violencia electoral en el África subsahariana* . Washington, DC: USIP Press, págs. 15–38.

Sylla, Lanciné y Arthur Goldhammer. 1982. "Sucesión del líder carismático : el nudo gordiano de la política africana ". *Dédalo*, vol. 111 núm. 2, págs. 11–28. <http://www.jstor.org/stable/20024783>.

Tordoff, William y Ralph Young. 2005. " Política electoral en África: la experiencia de Zambia y Zimbabwe". Tordoff, William y Ralph Young eds. *Gobierno y Oposición*. Londres: Blackwell Publishing.

Turner, Tomás. 2007. *Las guerras del Congo: conflicto, mito y realidad*. Londres: Zed Books.

Uvin, Peter. 2002. "El nexo entre desarrollo y consolidación de la paz : una tipología e historia de paradigmas cambiantes ". *Revista de Construcción de Paz y Desarrollo*, vol. 1 n° 1, págs. 5–24. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15423166.2002.979203266676>.

Van Reybrouck, David. 2014. Congo: La historia épica de un pueblo. Garrett, S. trad. Londres: Cuarto Poder.

Wamba-dia-Wamba, Ernest. 1994. "África en busca de un nuevo modo de política".

Himmelstrand, Ulf, Kabiru Kinyanjui y Edward Mburugu eds. Perspectivas Africanas sobre el Desarrollo: Controversias, Dilemas y Aperturas. Londres: James

Currey, págs. 249–61.

Willame, Jean-Claude. 2011. "Ébullitions electorales au Congo: de Charybde en Scylla" [http://www.revuenouvelle.be/Ebullitions-electorales-au-Congo-de - Caribde-es](http://www.revuenouvelle.be/Ebullitions-electorales-au-Congo-de-Caribde-es).

arte 2

CRÍTICA QUE DE TE H
“ÁFRICA MÁS ALLÁ DEL LIBERAL
PROYECTO DEMOCRACIA”

capítulo del v mi

La democracia como falsedad Ver k pero

Do norte Ex CE pies a i doña pido

Los filósofos tienen ideas maravillosas y bien pensadas sobre la democracia que estimulan el pensamiento y el discurso mientras guían nuestras civilizaciones. Los antropólogos tienen puntos de vista ligeramente diferentes expresados en las cambiantes tendencias históricas sobre el terreno y en la teoría antropológica. Las fuerzas perturbadoras del colonialismo, la arrogancia cultural de todos los bandos y la menguante hegemonía occidental han contribuido a los esfuerzos contemporáneos de África oriental para estabilizar la cultura y la gobernabilidad de manera democrática a través de la retórica y el discurso popular. Sin embargo, la búsqueda misma de modelos democráticos "africanos" o "contemporáneos" o del "siglo XXI" o cualquier otro incluye un elemento de falsedad por razones relacionadas con la biología humana y la historia. En esta búsqueda, los factores culturales han interferido con nuestra capacidad de reconocer, analizar y utilizar modelos indígenas. En particular, a pesar de toda la retórica en contrario, el patriarcado ha inhabilitado efectivamente la praxis puramente democrática.

Mi objetivo en este capítulo es dar una mirada crítica pero optimista a la máxima falsedad de la democracia pura y otros llamados "modelos democráticos".

Mi tesis es que no importa lo que los humanos hagamos, digamos o planifiquemos, estamos limitados en nuestra comprensión momentánea debido al lenguaje, las fronteras epistemológicas, la programación biológica y los detalles minuciosos de nuestras propias culturas e historias. Mi argumento, teñido en última instancia por el compromiso feminista, culmina en una crítica transcultural de la "democracia" y los esfuerzos por hacer operativo el concepto en la realidad.

Comienzo con una introducción al concepto de democracia desde una perspectiva antropológica, y luego describo cuestiones que son relevantes para el concepto de democracia. 'democracia liberal' que surgen dentro de los cuatro subcampos tradicionales dentro de una antropología como disciplina, a saber, lingüística, arqueología/paleoantropología, antropología biológica y antropología cultural/social. Sigue un _

resumen y conclusión que incluye una consideración de la teoría posmodernista dentro del campo de la antropología.

UN ARGUMENTO INTERDISCIPLINAR

POR UN NO FILÓSOFO R

Los dos campos que abarco se basan casi por completo en pruebas empíricas que a veces encajan en marcos teóricos abstractos. Como antropólogo/diseñador de productos prácticos concretos basados en evidencia empírica y de sistemas basados en la observación, he pasado toda mi vida adulta haciendo conexiones novedosas, una metodología fundamental tanto para antropólogos como para diseñadores. Como observador participante, tengo cierto conocimiento empírico de cómo la democracia parece funcionar y no funcionar. Los diseñadores saben que su trabajo consiste en tomar elementos aparentemente dispares y unirlos de una manera cohesiva y perspicaz. Este capítulo trata, en parte, de desacreditar el uso propagandístico del concepto de “gobierno del pueblo”. Para hacer esto, debemos volver a las raíces mismas de la noción de que las formaciones políticas pueden ser gobernadas efectivamente por el pueblo, la mafia, la comunidad, la élite o cualquier otra categoría de seres humanos.

Usando una combinación del Paradigma de Diseño —el de recopilar evidencia ampliamente para la resolución creativa de problemas—y recorriendo las cuatro divisiones de la investigación antropológica, a saber, lingüística, arqueología, antropología biológica y cultural, puedo mantenerme en terreno seguro en la interdisciplinariedad. contexto. Si bien he tenido en cuenta la teoría posmoderna, si existe un marco teórico o fundamento de este trabajo es el feminismo. Es este paradigma general el que nos detiene a las mujeres cuando estamos tentadas a aceptar formas, interpretaciones, propaganda y mitologías patriarcales sin cuestionarnos. El carácter anecdótico de muchos de mis ejemplos y citas puede llevar a algunos lectores a imaginar que no representan muchas experiencias similares de unos cincuenta años de observación participante en Kenia. De hecho, las anécdotas acumuladas constituyen 'datos' en la descripción etnográfica y el análisis de las culturas.

IDIOMA

“Gobierno del pueblo” suena bien, pero los antiguos que acuñaron el término nunca una vez imaginó que el “pueblo” podría incluir mujeres, niños, los sin tierra o los esclavizados. A lo largo de los milenios, los filósofos y otros académicos han refinado esta definición y la han hecho compleja de muchas maneras (Christiano 2006).

Podemos identificar palabras de significado equivalente a la terminología griega y el sistema de creencias y otros conceptos europeos de democracia en otros idiomas europeos. Hasta el momento, no he encontrado terminología asociada al concepto de "democracia" en muchos idiomas fuera de la órbita indoeuropea. El sagrado diccionario elaborado por el Antiguo Comité Interterritorial de Idiomas de África Oriental en la década de 1930 define "democracia" con una descripción de lo que es, no con un solo término en kiswahili (Johnson 1939, 141). El kiswahili demokrasia es claramente un préstamo directo del inglés.

Si vamos a distinguir la "democracia" de otras formas de gobierno, es importante señalar que existen mecanismos democráticos que están formalizados e institucionalizados en sistemas no occidentales. Esto nos lleva a definiciones que, históricamente, se han aplicado a formas de gobierno que a menudo pretenden ser democráticas pero no lo son. Esto no debería sorprender a la comunidad mundial actual. Podemos enumerar una serie de términos descriptivos que nos dicen quién tiene realmente el control. Entre estos se encuentran la Oligarquía (gobierno de un pequeño grupo), la Plutocracia (gobierno de los ricos), la Falocracia (control de los hombres), la Gerontocracia (gobierno de los ancianos), la Cleptocracia (dominación de los ladrones), la "Lootocracia" (un término coloquial keniano), la variante de la cleptocracia), la aristocracia (gobierno de la élite social o hereditaria), la meritocracia (control de los profesionales dignos) y la teocracia (gobierno de una institución religiosa). Hay algunos que son hipotéticos, como la Demonocracia (gobierno de los demonios, aunque las oposiciones políticas a menudo creen que los partidos en el poder son demonios), o aspiracionales como la Juvenocracia (gobierno de los jóvenes) y la Oclocracia (gobierno de la mafia). También están los que comúnmente se desestiman, como la albocracia (gobierno de los blancos). Luego hay dos de los que rara vez oímos hablar y que rara vez aparecen impresos, cibernéticos.

espacio o discurso. Uno es Gynocracy o Gynecocracy (gobierno de mujeres), y el otro es Negrocracy (gobierno de personas negras), un término que aparece en Internet, pero con varias definiciones localizadas. Términos tales como "gobierno de la mayoría" y "nación del arco iris" a menudo enmascaran la negrocracia debido al temor y posible huida de otras comunidades. Cada una de estas palabras identifica un segmento del "demos" que realmente tiene el control, diciéndonos así que la "democracia pura" no es necesariamente algo real.

Entonces podemos considerar re combinaciones de algunos de estos términos que matizar el concepto de democracia. Entre estos se encuentran la Democracia Parlamentaria, el Gobierno Representativo, la Monarquía Constitucional y la Democracia Presidencial. Finalmente, hay un término particularmente memorable que se usa en Cuba en la década de 1970 para describir la estructura política de ese país: lo llamaron "Dictadura del Proletariado" a pesar de la Dictadura Autocrática de facto que imperaba en ese momento (Andrés Pérez¹, comunicación personal).

Leyendo entre líneas todos estos términos modificados para democracia, podemos ver que hay cierta claridad en la comprensión de las personas de su propia

y que existe cierto reconocimiento de que la democracia pura puede no existir. Enseñar a los niños en edad escolar que realmente tendrán voz y voto en la forma en que se gestionan sus países e instituciones cuando crezcan es un uso propagandístico inicial de la recombinação de terminología y conceptos. Esto sucede en todas partes y en todos los tiempos. La continuación de la promoción propagandística del concepto de democracia nos ha llevado a todos a varios desastres políticos históricos como el que se desarrolla en los Estados Unidos en la segunda mitad de la segunda década de este siglo. La retórica, la bravuconería y la falsificación han ordenado la noción de la grandeza y el excepcionalismo estadounidenses en la manipulación de estructuras que fueron diseñadas para ser democráticas al colocar a un autócrata demagógico y aspirante a la cabeza del estado. Este tipo de cosas pueden ocurrir en cualquier lugar.

ARQUEOLOGÍA

Si podemos incluir la historia antigua en la arqueología, sabemos que el concepto de gobierno del pueblo tiene su origen varios siglos antes de Clístenes, a quien se le atribuye haber sido su padre en el 508 a. C. (Davies 1993). En ese momento, el demos no incluía mujeres, niños, extranjeros, sin tierra o

esclavos Aproximadamente al mismo tiempo, los romanos fundaron una república, pero duró solo unos pocos años. Podemos observar las primeras religiones grecorromanas que presentaban dioses personales, dioses familiares, dioses comunitarios, dioses específicos de tareas o intereses, y un dios supremo con su familia. En estos podemos ver un sistema que permite una libertad considerable en la interpretación y aplicación en todos los niveles. Este modelo de autoridad dispersa y personalizada, basada en la familia, funcionó bien en las penínsulas griega e italiana, relativamente manejables.

Durante los últimos seiscientos años más o menos, los europeos han sido conscientes de las religiones de los pueblos de África occidental, los yoruba y los dahomeyanos en particular, que se basan en el mismo paradigma. A medida que el Imperio Romano se hizo demasiado extenso para gobernar con eficacia, el Emperador adoptó el cristianismo como la religión del estado, en parte porque se basaba en una autoridad absoluta y centralizada. Irónicamente, la expansión de los yoruba y otros africanos occidentales y centrales por todo el hemisferio occidental como esclavos abarcó mucho más territorio y permitió la perpetuación del modelo original disfrazado de paradigma centralizado y autoritario.

Como se verá más adelante, la evidencia concreta de la Democracia de África Oriental rara vez aparece en el registro arqueológico, por lo que no podemos decir si o no estaba allí. Sin embargo, podemos tomar algunas ideas de la paleoarqueología y la paleontología humana. Debemos considerar, como un factor importante en nuestra existencia actual, la abrumadora importancia del riesgo de los depredadores (Jack Harris,

comunicaciones personales). No podemos descartar la segregación/protección de las hembras y la división sexual del trabajo en relación con la protección del grupo frente a los depredadores. Por ejemplo, si una mujer que está menstruando participara en una expedición de caza, el riesgo para todos los cazadores aumentaría porque los depredadores pueden olerla más fácilmente que detectar a una mujer que no está menstruando.

mujer o un hombre.

Muchas de nuestras estrategias en la creación de refugios y en nuestra organización social están relacionadas con la reducción, evitación o eliminación del riesgo de depredadores . Las estructuras más antiguas que construyeron los humanos primitivos tenían forma de media luna, hileras bajas de piedras colocadas posiblemente como protección contra el viento, pero definitivamente para brindar una posición desde la cual tomar una posición. Las mujeres, que podían reproducirse, y los niños habrían estado protegidos detrás de estas barreras de roca. Los protectores masculinos podían ser reemplazados, pero las productoras no (Howell 1966). Vivir en la caverna proverbial confería la ventaja de ser un depredador reducido . riesgo para los habitantes, especialmente si había guardias afuera cuyo olor era menos probable que atrajera a los depredadores. En lugares donde el riesgo de depredador es todavía muy real, la gente sabe que el olor a humo en el cuerpo y la ropa después de abandonar una casa humana es un elemento disuasorio para los depredadores de especies que han tendido a aprender a mantenerse alejados de las presas que huelen a personas. En la actualidad , los animales salvajes han aprendido de sus predecesores que el olor a humo de un fuego doméstico indica más peligro para ellos de lo que vale la pena arriesgar. Los viajeros sabios que visitan las zonas rurales profundas de Kenia se aseguran de pasar algún tiempo en una casa con un fuego de leña antes de caminar por la "matorral".

El registro arqueológico concreto , por largo y extenso que sea, nos da pocas pistas sobre cómo se han gobernado las sociedades además de la existencia y los restos de palacios para los gobernantes, barrios marginales para el demos y lugares de reunión pública. Los patrones de asentamiento, incluso los que existen hoy, pueden decirnos más sobre la diferenciación económica y de clase que sobre quién está realmente en el poder. Sin embargo, las notables diferencias en la distribución del espacio y la calidad de vivienda puede hacer algunas sugerencias fuertes en cuanto a la distribución del poder e influencia. Lamentablemente, las estructuras físicas rara vez revelan los detalles minuciosos de la gobernabilidad.

Un ejemplo es el Foro Romano que albergaba el Senado (de la raíz latina que nos da "senil", que significa viejo y gastado). Ese edificio, que aún se mantiene en pie, albergaba al grupo de senadores que dirigía el gobierno. La estructura no nos dice que los Senadores fueran designados de la aristocracia .

Tampoco nos dice que gozaran de una estrecha relación con el pueblo en general que rodeaba al Senado en los extensos mercados y edificios públicos del Foro . En el entorno construido en pie, podemos identificar las casas del parlamento en muchos países, pero su uso efectivo en los procesos democráticos no siempre está claro. Enormes templos y otros lugares de culto apuntan

principalmente a la congregación masiva para el culto, pero no necesariamente nos dicen qué más, aparte de la oración, pasaba o sigue dentro de sus muros. Solo en unos pocos lugares de culto está claro que los hombres y las mujeres estaban segregados, o que a las mujeres no se les permitía entrar en absoluto. No tenemos forma de saber qué otras categorías de personas fueron excluidas por completo.

Desde la invención de la escritura y el uso de imágenes dibujadas, pintadas y esculpidas, tenemos muchas pruebas de que las sociedades de los últimos diez mil años aproximadamente (desde el desarrollo de la agricultura asentada) han sido centralizadas, patriarcales y autoritarias. , a pesar de que los panteones han sido inclusivos de género. En muchos de los estados e imperios de la historia, el rey está relacionado de alguna manera con Dios, ya sea como intermediario, descendiente o como la deidad misma. Este patrón ha caracterizado a muchas entidades políticas desde Japón a través de Europa, Asia y África hasta México y Perú. Cuando la autoridad centralizada es una mujer, a menudo se la representa simbólicamente como un hombre, como en el caso de la reina egipcia Hatshepsut, a quien se representa con una barba postiza.

BIOLOGÍA

Biológicamente, todos los humanos tenemos, como parientes más cercanos, otras dos especies de primates: el chimpancé con quien compartimos el 98 por ciento de nuestro ADN y el gorila con quien compartimos el 97 por ciento. La mayoría de los desarrollos de primates inferiores a superiores, incluido el bipedalismo, la postura erguida y la destreza (uso de manos y dedos), han tenido lugar en el este de África, especialmente en el norte de Kenia y Etiopía, durante los últimos 2 millones de años (Johanson 1981; Leakey 1994).). Algunas de las fuentes de información valiosa son el cuerpo cada vez mayor de cinematografía de vida silvestre centrado en el comportamiento de los primates y la literatura en rápido crecimiento , tanto científica como popular, sobre el lenguaje corporal humano y la organización social de grupos pequeños (Morris 1977; Pease 2004). El modelo básico entre los primates superiores es que los grupos se forman alrededor de un macho dominante mayor que controla y dirige a las hembras y los niños, mientras que los machos jóvenes mayores y los machos adultos jóvenes abandonan la manada, al menos temporalmente (Jolly 1972, 91-121). ; Davidson 1996). Estos mamíferos forman familias, familias extendidas, tropas, y los humanos hacemos los tres Es el proceso de formación de tropas y sus resultados lo que informa mi comprensión de la democracia. Entre 1988 y 2013, serví en varios veces como administrador y asesor académico para programas de intercambio de estudiantes en Kenia. Los grupos con los que trabajé estaban compuestos por estudiantes de los Estados Unidos que tenían interés en África, y especialmente en Kenia. Procedían de diferentes universidades y colegios que alimentaban a varios

programas de uno o dos semestres organizados por instituciones específicas en Kenia. El resultado fue que los estudiantes con intereses similares se juntaron por primera vez , ya sea en el aeropuerto cuando partían hacia Kenia, o en su primer día en el país. Alrededor del ochenta por ciento de estos estudiantes eran mujeres, mientras que alrededor del cinco por ciento eran "no blancos" o no estadounidenses. El empuje de caras nuevas, junto con la composición de género extremo . y el desequilibrio de las minorías , probablemente generaron las respuestas democráticas o antidemocráticas que vimos los administradores. Lo que pudimos observar fue una formación similar a una tropa con líneas de el dominio, la sumisión, la exclusión y la clasificación social se establecieron firmemente en las primeras horas de reunión de los estudiantes. La estructura básica consistía en un macho alfa, un macho subdominante, así como machos y hembras sumisos que seguían al macho alfa. Las variaciones sobre este tema y los impactos en nuestra administración del programa fueron tan interesantes como ver cómo se desarrollaba la estructura básica .

Nuestra experiencia administrativa más difícil fue con un grupo de mujeres , porque constantemente discutían y molestaban a los administradores. La siguiente experiencia administrativa más desafiante fue con un grupo en el que el aspirante a macho subdominante no podía compartir ni tomar el poder. de, el Alfa. En un grupo raro había dos machos dominantes iguales que compartían sin problemas y amigablemente la toma de decisiones y el control. En otro grupo había un macho subdominante cuyos intentos fallidos de tomar el control del grupo parecían ser la fuente de frustraciones en el grupo. A menudo había una hembra dominante que se alineaba con el macho alfa para mantener a raya a las subtropas de hembras. Otro grupo tenía un solo hombre que dirigía bien el espectáculo pero excluía a una mujer dominante de los asuntos relacionados con el grupo; era evidente que no podía tolerarla . Dejó el programa a la mitad del semestre. No estábamos seguros de por qué se fue. lo que sabemos

de la dinámica de la tropa es que los miembros pueden expulsar temporal o permanentemente a un miembro, pero en este caso los expulsados debían permanecer adscritos por la estructura institucional de sus programas. Finalmente, un grupo se fragmentó en pequeños grupos debido al comportamiento autoritario de una mujer que logró arrebatarse el control y convertirse en Alfa. Varios de los fragmentos explicaron a los administradores que abandonaron el grupo más grande para alejarse de ella y de su pequeño grupo leal que incluía tanto a las mujeres como a un hombre muy sumiso .

El punto es que a pesar de lo que pretendemos hacer, los humanos tendemos a centrarnos en torno a un macho dominante con muchas variaciones en la estructura básica . Una de las instituciones de las que procedían los grupos estaba dirigida por cuáqueros utilizando los principios cuáqueros de igualdad y consenso. Aunque todos los grupos estudiantiles tenían componentes ostensiblemente democráticos en sus programas,

fue particularmente interesante observar a los miembros de los grupos cuáqueros : actuaban dentro de su marco de igualdad y consenso, mientras que a menudo luchaban en el continuo dominio/sumisión entre hombres y mujeres. En un punto de desafío del Alfa en un grupo cuáquero, pudimos observar el fenómeno de la "animadora" cuando las hembras se dividieron en pequeños grupos y se colocaron físicamente detrás de los machos en la lucha, para nuestra sorpresa y validación. de Allison Jolly (1972, 188).

ANTROPOLOGÍA CULTURAL/SOCIAL

El análisis escrito y de observación del comportamiento humano y de otros primates, incluidos nuestros restos materiales y nuestros lenguajes, puede tenerse en cuenta cuando examinamos, con no mucho detalle, la diminuta punta del iceberg social y cultural . Tratar los aspectos sociales y culturales de la "democracia" requeriría toda una biblioteca y varias vidas de estudio y escritura por parte de muchos académicos. Permítanme centrarme en las formas democráticas en mi tierra natal de los Estados Unidos y en Kenia como ejemplos de cómo funciona y no funciona el concepto de democracia .

Los pueblos anglófonos se enorgullecen del momento de la historia en que el el malvado rey Juan se vio obligado a firmar la Carta Magna en 1215, un documento que decretaba su participación en el poder y la autoridad con los nobles. Rara vez mencionan que el poder se compartía sólo con una aristocracia relativamente pequeña y unos pocos eclesiásticos, en detrimento continuo del demos.

Tan dedicados estaban los anglófonos y muchos otros europeos a sus forma mitigada y socialmente jerarquizada de democracia parlamentaria que impusieron a todos los pueblos que colonizaron, incluso a los que ya tenían reinos establecidos. Donde encontraron pequeños reinos como en África Occidental, Central y Meridional , los incorporaron a entidades coloniales más grandes , que más tarde se convertirían en estados-nación. Esto ha causado un dolor interminable a los pueblos que tenían monarquías débiles o nulas, pero que fueron arrastrados con la misma escoba a los estados-nación modernos artificiales, siendo Uganda un ejemplo sorprendente.

Los estadounidenses, al redactar su constitución, tomaron sabiamente la iniciativa del pueblo iroqués al adoptar un sistema federal, un modelo que era desconocido en Europa en el siglo XVIII . Esto le dio a nuestros estados, la mayoría de los cuales son más grandes en territorio que la mayoría de los estados-nación de Europa, un grado de autonomía interna, con una conexión firme con toda la federación, a la que llamaron Estados Unidos de América . Habiendo trabajado con el sistema unitario británico durante muchos años, los kenianos, en su constitución de 2010, adoptaron algunos aspectos de la

estructura estadounidense a través de la devolución del poder y otorgando un grado de autonomía sobre los condados recién convertidos de los antiguos distritos.

¿ Por qué es todo esto importante para los kenianos? La respuesta es simplemente porque en muchas sociedades de África Oriental había y todavía hay estructuras democráticas que, al igual que las democracias no africanas , ignoran o excluyen a grandes sectores de la población mientras funcionan de forma estructural, popular y vocalmente democrática . La mayor franja excluida son las mujeres, aquellas que pueden tener acceso de jure al poder pero tienen poca o ninguna voz o participación de facto en la toma de decisiones, y que están restringidas por tradiciones que les niegan el derecho a la independencia espiritual, económica o social.

Si, dejando de lado el estatus deficitario de las mujeres, podemos considerar la democracia y centralización como opuestos diametrales, podemos observar una tensión constante entre la dispersión del poder y la autoridad frente a su concentración en manos de una sola persona o grupo delimitado .

Con el fin de demostrar la existencia y la naturaleza de las formas democráticas estructurales en el este de África, me centro en los masai, actualmente de los condados de Narok y Kajiado y una gran parte del norte de Tanzania (Jacobs 1965; Galaty 1977; Klumpp 1987; Pido 1989).

Hace varios siglos, el pueblo que se convertiría en masai se constituyó verbal y estructuralmente para evitar la centralización de la autoridad y el control, al mismo tiempo que protegía su integridad territorial, cultural, social, económica, ambiental e individual. Hicieron esto por consenso en la división del territorio en Enaiposha, las tierras altas frías y húmedas y Ol Kaputiei, las tierras bajas cálidas y secas . Luego dividieron las vastas extensiones de tierra de pastoreo en territorios designados para sus principales unidades políticas llamadas Secciones en inglés, Iloshon en Maa. Ol Kaputiei y Enaiposha formaron coaliciones de Iloshon, que significa "mesetas o territorios de pastoreo" designados por los colores blanco y negro. Si bien estas entidades políticas (Iloshon) operan independientemente una de la otra, están unidas dentro de las dos coaliciones, Enaiposha y Ol Kaputiei, tal como lo estaban las Cinco Naciones Iroquesas (Beauchamp 1905), y los cincuenta estados de los Estados Unidos lo están ahora . La separación política y geográfica requería mecanismos de unificación y dispersión flexibles . Se formaron cinco clanes exógamos y se les pidió que enviaran miembros a cada uno de los once Iloshon, dispersando así a los parientes por todas partes en Maasailand. Cualquier Maasai, que viaje a cualquier otra parte de Maasailand, puede identificar a los miembros del clan y contar con su apoyo.

Los clanes no podían aislarse y acumular poder dentro de ningún Olosho porque estaban obligados a ser exógamos. Por lo tanto, hay una mezcla constante de personas que pertenecen al clan de su padre, pero que también saben quién es su

los miembros del clan de la madre lo son (Klumpp 1987, 55).

Como medida adicional para garantizar la no centralización y la no concentración de poder, los primeros Maasai, que ciertamente tenían un sistema de clasificación por edades

de antemano, conjuntos de edad corporativos ahora establecidos y limitados en el tiempo . A diferencia de los samburu y muchas otras comunidades que inician un flujo constante de niños en la condición de guerreros, los maasai establecieron límites de tiempo que delimitaron, fijaron y nombraron grupos de hombres jóvenes que permanecieron como entidades corporativas por el resto de su vida . vidas. Esto aseguró que incluso si un viajero no podía encontrar a un miembro del clan que lo ayudara, definitivamente encontraría hombres de su misma edad que compartieran su membresía en un grupo de edad claramente definido. La autoridad y el poder para tomar decisiones en nombre de toda la unidad (Clan, Sección o Coalición) recayó en el conjunto de ancianos mayores y se vio reforzado por su supervisión del ciclo ceremonial a través del cual las generaciones subsiguientes fueron reclutadas y preparadas para liderazgo corporativo (Klumpp 1987, 59).

Este sistema funcionó muy bien para proteger la integridad, los ecosistemas y las personas del territorio maasai hasta el día en que unos intrusos ignorantes de una monarquía constitucional entraron en busca de un rey, una reina u otro jefe de un estado centralizado. No pudieron lidiar con una autoridad difusa , por lo que clasificaron a los masai como "salvajes", aunque innegablemente también eran "nobles". Luego, ligados a la cultura, etnocéntricos y necesitados de una jerarquía reconocible , nombraron "jefes", y el resto es historia bien conocida .

Originalmente, el comportamiento democrático entre los maasai fue autodiseñado, autoimpuesto, impulsado por un propósito y estructural tanto vertical en el paso de individuos a lo largo de la vida y horizontales en el espacio. Era una democracia dominada por los hombres mayores equilibrada y descentralizada a través de una distribución espacial lateral de su autoridad. Este sistema fue reforzado por el consenso de viejos y jóvenes, y por sanciones económicas (privación de ganado) así como sanciones sobrenaturales contra quienes no cumplieron. También excluyó a las mujeres de jure y de facto.

En marcado contraste con la democracia estructural de una sola comunidad de África Oriental, también podemos considerar la democracia más ruidosa, frenética y abiertamente activa y participativa de los Estados Unidos Construyendo sobre una larga historia de participación de los medios impresos en la política y un sistema educativo Diseñados para aumentar el juicio sofisticado por parte del electorado, pero que en realidad se utilizan para adormecerlos hasta la sumisión, los medios electrónicos adicionales han permitido a los estadounidenses durante más de un siglo hacer mucho ruido al seleccionar a sus líderes.

En la escuela nos enseñaron que el colegio electoral se estableció para proteger a los estados rurales con poca población del dominio de los urbanizados con mucha población. A raíz de las elecciones de 2016, hasta el más crédulo de los estadounidenses ahora sabe que el colegio electoral fue diseñado para preservar el dominio de las minorías raciales blancas en estados con grandes poblaciones negras recientemente emancipadas.

DISCUSIÓN

¿ Estamos ahora en condiciones de hacer lo que hicieron los masai y construir estructuras que aseguren una distribución más equitativa del poder, la autoridad y la participación?

La religión masai protege la integridad del ecosistema de sabana de pastizales en todas sus variaciones. Todavía se están probando los mejores esfuerzos para introducir características horizontales en la democracia de Kenia a través de la devolución a los condados . ¿ Pueden los ciudadanos de varios países que se autoproclaman democráticos establecer protecciones para las generaciones futuras que prevengan la apropiación indebida del poder por parte de demagogos o grupos de matones? Por ejemplo, ¿ cómo podemos en Kenia evitar el desarrollo de una aristocracia arraigada como sucedió hace tanto tiempo en Europa? ¿ Necesitaremos una sanción sobrenatural para hacer eso?

La mera existencia de sanción sobrenatural es digna de investigación.

Las personas siguen reglas perjudiciales por temor al destino de sus almas después de su muerte, o por temor al castigo ancestral sobre sus generaciones venideras .

Cuando la autoridad sobrenatural se dispersa, hay cierto margen para negociar la condenación eterna , pero cuando es unitaria e intransigente, las personas tienen pocas opciones. ¿ Cómo puede algo de esto funcionar en la búsqueda de una verdadera democracia en África? Por ejemplo, sabemos que según una creencia difundida entre los nilotes, los bantúes y otros, las mujeres y los niños se arriesgan a todo tipo de devastación sobrenatural si se atreven a comer pollos o huevos, esos sabrosos paquetitos de proteínas que los hombres comen sólo para prevenirlos. de ir a la basura.

Cuando tenemos que enfrentarnos a los sistemas intensamente antifemeninos de África Oriental , también nos vemos obligados a observar la disfunción antifemenina de los sistemas no africanos .

Podemos vincular esta disfunción anti-femenina a la estructura de la tropa de primates .

y a mi observación de grupos mixtos y de un solo género de estudiantes estadounidenses. También debemos recordarnos que en sólo dos primates

¿ Los machos acosan universal y constantemente a las hembras sin aparente otra razón que la genética. Uno son los chimpancés, el otro somos los humanos (ver Nat Geo nd). Cabe señalar que en todas las naciones y todos los tiempos, las reglas son conjunto que efectivamente excluye a las mujeres de la participación política con la la más endeble de las excusas. El parlamento egipcio promulgó una ley varias años atrás en los que a las mujeres se les permite participar en la “ vida pública” solamente después de haber cuidado de sus familias. No existe una ley paralela para los hombres. I pasó algún tiempo con un vecino en Lemek, distrito de Narok , que había sido violada por dos hombres cuando regresaba a casa después de una ceremonia. Cuando ella tomó la importaba a sus gerontócratas locales , juzgaron que ella había estado borracha por lo que estaba en orden, y que ella no había dicho que no correctamente, así que, en realidad, no era un violación. Los ancianos estaban torciendo el sistema consuetudinario para beneficiar a los atacantes de la mujer . Si las mujeres no pueden ser tratadas justamente por los gerontócratas a raíz de lesiones personales,

¿Cómo podemos esperar que sean incluidos en los procesos políticos?

Tenga en cuenta que muchas de las personas que decidieron no votar por Hillary Clinton en 2016 eran miembros liberales del Partido Demócrata . para entender esto fenómeno, podemos volver a la dinámica de las tropas y la propensión de hembras humanas para señalar a una de ellas para una feroz persecución en detrimento de todos (Jolly 1972). Este fenómeno se informa ampliamente en las diversas prensas nacionales, incluida Kenia , y se discutió ampliamente en los medios de comunicación a raíz de las elecciones presidenciales estadounidenses de 2016. Es un fenómeno bien documentado y ampliamente experimentado de familias poligínicas .

El 1 de mayo de 2017, las noticias de Al Jazeera TV presentaron una historia sobre una dama ugandesa llamada Fatuma que se postulaba para el cargo. Un grupo mixto de policías, hombres y mujeres, la desnudó violentamente en público. ¿ Cuántos candidatos masculinos hemos visto u oído hablar de quienes fueron desnudados solo por presentarse a un cargo público?

Las mujeres que sobresalen o ocupan altos cargos a menudo son acusadas de conducta sexual inapropiada. Muchos de nosotros recordaremos la destitución por parte de Idi Amin de su Ministro de Exteriores , Elizabeth Bagaya, porque aseguró que había tenido relaciones sexuales con un diplomático francés en un baño público de uno de los aeropuertos cercanos a París. En Kenia, de acuerdo con una tradición generalizada y comprobada , las candidatas políticas han sido tratadas con violencia física y sexual y han sido acusadas de conducta sexual inapropiada, una acusación que rara vez, o nunca, se expresa contra los candidatos masculinos.

A las mujeres kenianas altamente motivadas y constructivamente activas se les suele etiquetar como "malaya", que significa "prostituta" en kiswahili.

Una medida de la competencia femenina en la vida pública es la acusación, susurrada furtivamente por personas "en el conocimiento", de que tal y tal tiene el hábito de teniendo sexo en baños públicos. Sabemos que la mujer debe ser excelente en su trabajo cuando no solo es acusada de sexo en baños públicos sino también de sexo "con extraños" en baños públicos. No es tan irónico que las mujeres que asumen roles de liderazgo , ya sea en la familia, la comunidad o la nación, a menudo son acusadas de diluyendo la sexualidad masculina. El término para este tipo de mujer en yiddish de Nueva York es "ballebusta", que significa "rompe testículos". En marcado contraste con tales descripciones peyorativas , en inglés y en varios otros idiomas , el término para un hombre que se destaca en el liderazgo es "héroe".

La exclusión de las mujeres no siempre se hace conscientemente. El primer largometraje dramático de Kenia , Kolormask, se estrenó en diciembre de 1985, apenas unos Días antes de la muerte de SM Otieno se desencadenó una introspección a nivel nacional sobre el papel y la condición de la mujer. Escrita, producida y dirigida por Kenyan Sao Gamba, la película fue una polémica por la supremacía masculina, pero el propio Gamba Estaba seguro de que se trataba de lo bueno y lo malo de las personas, independientemente de su

raza o cultura. Vio su película como una demostración y defensa de la cultura africana (Sao Gamba: comunicación personal).

La Constitución de Kenia de 2010 exige que ningún género ocupe más de dos tercios de los puestos designados y electivos a nivel nacional y de condado. En cumplimiento parcial de esta disposición, el gobierno ha designado a varias mujeres competentes para altos cargos públicos. Sin embargo, debido a un parlamento con una abrumadora mayoría masculina, la disposición constitucional aún no se ha puesto en práctica a través de una ley subsidiaria que la habilite. El efecto nocivo del parlamento dominado por hombres también se ilustró gráficamente cuando, en 2014, los legisladores intentaron aprobar la Ley de Matrimonio con una disposición que permitía a los hombres de Kenia casarse con tantas esposas como quisieran sin siquiera informarles a ninguno de ellos sobre la existencia de los demás.

No obstante, la disposición se revisó más tarde para permitir la poliginia solo para los matrimonios consuetudinarios islámicos y africanos (República de Kenia 2014).

Sin detenernos en más detalles del antifeminismo y todas sus variaciones insidiosas en las "democracias", es esta misma limitación y exclusión la que da la última mentira a todas y cada una de las afirmaciones de democracia por parte de cualquier persona. Al menos las iglesias tratan de argumentar que la historia de Adán y Eva no es una acusación contra las mujeres, y de convencer a sus feligreses de que Dios les dio a las mujeres un estatus especial y poderes especiales que eran demasiado buenos o grandes para ser incluidos en la toma de decisiones o en el proceso. liderazgo de sus comunidades.

Sin la plena inclusión de las mujeres, no puede haber nada que nos atrevamos a llamar "democracia". Toda la propaganda y la retórica persuasiva que nuestros homólogos masculinos pueden reunir solo podría funcionar cuando las mujeres no tuvieran alternativas debido al control masculino de los medios de producción. Esos días han terminado.

Incluso la amenaza de sanción sobrenatural en la forma de Dios y/o los antepasados ya no funcionará.

Habiendo dicho esto, aquellas de nosotras que somos lo suficientemente mayores u observadoras sabremos sobre la rápida erosión de los derechos tradicionales de las mujeres con el otorgamiento de títulos de propiedad a los hombres, y especialmente la destrucción de las sociedades secretas de mujeres que permitieron la simetría de poder con los hombres si no la plena igualdad con ellos. Todavía se conocen en África occidental (Jedrej 1990; Phillips 1995), pero rara vez se mencionan o reconocen en Kenia. En las primeras décadas de la organización nacional de mujeres Maendeleo ya Wanawake (MYWO), muchas comunidades de Kenia todavía tenían algo similar. Los observadores que no podían entender por qué MYWO prosperaba en algunas partes del país mientras se marchitaba en otras no reconocían su función como superposición de estructuras preexistentes que habían funcionado para defender la integridad y los derechos de las mujeres en sus comunidades étnicas en historia profunda. El fracaso colonial en reconocer estas organizaciones discretas pero muy poderosas se basó en su ausencia en las culturas europeas. Fue solo por la extrema tenacidad de WestAfrican

sociedades de mujeres que alguna vez pensé en buscarlas en África Oriental, o en extrapolando su existencia a partir de datos de observación y muchas menciones verbales recopiladas durante mucho tiempo y verificadas en silencio por mujeres mayores.

CONCLUSIÓN

La propaganda del palo y la zanahoria , el marketing social conceptual de ideas atractivas, la atribución de culpabilidad a las mujeres oa las personas de piel más oscura son todas arbitrarias y se utilizan para hacer creer a las masas que tienen cierto control. Aunque las masas puedan estar participando, sería difícil encontrar un estado-nación donde el proletariado realmente dicte. Si consideramos democracia y centralización como diametralmente opuestos, podemos observar una tensión constante entre la dispersión del poder y la autoridad frente a la concentración en manos de una sola persona o grupo delimitado. También existe una tensión constante entre la inclusión y la exclusión. Además, hay un flujo constante de

retórica propagandística en todos los niveles que pretende hacer creer a las personas que el lugar que ocupan es el correcto y que todo lo que hacen es una contribución que respalda sus propios intereses .

Me refiero a todos los conceptos de democracia, no solo a los africanos.

Los modelos africanos de democracia no son ni más ni menos democráticos que otros.

Varios escritores abogan por que se tengan en cuenta las 'realidades culturales' al desarrollar alternativas a la democracia liberal para el África del siglo XXI .

Para una lectora , esto huele a los esfuerzos masculinos por oprimir a las mujeres con una sonrisa en el rostro de todos , que fue lo que hizo Gamba en Kolormask sin darse cuenta . Por supuesto, es muy posible que las 'realidades culturales' signifique que la entrada de muchas mujeres en la participación democrática en todos los niveles, desde el hogar hasta la cúspide, esté estimulando un pensamiento y una contemplación más inclusivos en nuestros homólogos masculinos.

La conclusión es que estamos biológicamente programados para ser autocráticos, falocráticos y jerárquicos. Todos nuestros esfuerzos por crear y mantener organizaciones democráticas, neutrales en cuanto al género y no jerárquicas son luchas contra la biología. A veces ganamos y a veces perdemos, pero nunca podemos abandonar nuestra lucha por convertirnos en el tipo de humanos que nos gusta pensar que somos .

NOTA

1. Andrés Pérez fue mi compañero de clase cubano en la Universidad de Columbia a mediados de la década de 1970. quien se dedicó profundamente al modelo comunista chino-cubano .

REFERENCIAS

Beauchamp, Guillermo Martín. 1905. Una historia de los iroqueses de Nueva York . Albany: Departamento de Educación del Estado de Nueva York .

Cristiano, Tom. 2006. "Democracia". Zalta, Edward N. ed. Enciclopedia de Filosofía de Stanford . <https://plato.stanford.edu/entries/democracy/>.

Davidson, Bruce. 1996. Gorila de montaña : un reino destrozado. una película documental . Londres: Fuente ITN .

Davies, JK 1993. Democracia y Grecia Clásica . Cambridge, MA: Prensa de la Universidad de Harvard .

Galati, Juan. 1977. "En la Imagen Pastoral : La Dinámica Simbólica de la Identidad Maasai ". Doctor. Tesis, Universidad Mc Gill , Montreal.

Howell, F. Clark. 1966. Hombre primitivo . Nueva York: Time-Life Books.

Jacobs, Alan. 1965. "El Sistema Político Tradicional de la Pastoral Maasai". Doctor. Tesis, Nuffield College, Oxford.

Jedrej, MC 1990. " Aspectos estructurales de una sociedad secreta de África occidental ". Ethnol gische Zeitschrift, vol. 1, págs. 133–42.

Alegre, Allison. 1972. La evolución del comportamiento de los primates . Nueva York: Macmillan Company.

Johanson, Donald y Maitland Edey. 1981. Lucy: Los comienzos de la humanidad. St Albans: Granada.

Johnson, Federico. 1939. Diccionario estándar swahili-inglés, inglés-swahili.

NP: Antiguo Comité Interterritorial de Idiomas de África Oriental .

Klumpp, Donna. 1987. " Arte y sociedad masai : edad y sexo, tiempo y espacio, efectivo y ganado". Doctorado inédito. Tesis en la Universidad de Columbia, Nueva York.

Leakey, Richard E. 1994. El origen de la humanidad. Serie Maestría en Ciencias . Nueva York: Libros básicos.

Morris, Desmond. 1977. Hombre mirando. Nueva York: Harry Abrams.

Nat Geo salvaje. y "Congo salvaje".

<https://www.youtube.com/watch?v=B363LoZneiE>. Pease, Allan y Barbara Pease.

2004. El Libro Definitivo del Lenguaje Corporal. Lon

don: Orion Books Ltd.

Phillips, Ruth. B. 1995. Representando a la mujer: Sande Masquerades of the Mende of Sierra Leone. Los Ángeles: Museo Fowler de Historia Cultural de la UCLA .

Pido, Doña. 1989. " Identidad étnica y código de color: el centro y la periferia masai ". Ponencia presentada en el Octavo Simposio Trienal sobre Arte Africano, Washington DC, 15 a 17 de junio.

República de Kenia. 2014. "La Ley de Matrimonio ". Nairobi: Imprenta del Gobierno.

capítulo menor IX

Seguidores sensibles al género en África Theresa O'Uganda Robinah S. Nakabo

En las discusiones sobre democracia predomina el liderazgo más que el seguimiento . Es fácil señalar con el dedo a quienes ocupan posiciones de liderazgo como la causa de todos los fracasos en el funcionamiento de la democracia, pero esto ignora la otra cara de la moneda: los seguidores. En África, especialmente, los seguidores colocan a sus líderes por encima de todos los demás seres humanos, y la mayoría de las veces por encima de la ley— algo que brota de la socialización. Esto socava los principios democráticos liberales como la rendición de cuentas, la participación y el estado de derecho. Como tal, podríamos suponer que la democracia liberal no es adecuada para África y que, por lo tanto , es razonable mirar hacia atrás en busca de lo que es la verdadera democracia africana . Sin embargo, ¿cómo se ve la democracia africana después de todas las interferencias e intercambios interculturales? Tanto los seguidores como el liderazgo se verán afectados por los cambios en la educación, los avances tecnológicos y el enorme volumen actual de información, todo lo cual cataliza los intercambios interculturales .

Argumento en este capítulo que el descuido de los seguidores en muchas sociedades africanas patriarcales es el eslabón perdido en los esfuerzos para abordar los desafíos de democratización en el continente. He dividido el capítulo en dos secciones principales. En el primero de los dos, que sigue a este introductorio , reflexiono sobre el significado de los seguidores, la clasificación de los seguidores y el papel crucial de los seguidores en la mejora de la democratización en África. En el segundo, examino la socialización de los seguidores en África, con especial referencia a Uganda. Concluyo que Uganda en particular, y los estados africanos en general, no necesitan deshacerse de la democracia liberal en el siglo XXI , sino más bien generar seguidores ejemplares y sensibles al género .

SEGUIDOR: SIGNIFICADO, CLASIFICACIÓN, ROLES Y

PREPARACIÓN O LIBERAL DENRAY OCR C

La literatura sobre seguimiento y liderazgo procede principalmente del reconocimiento de que se ha descuidado el seguimiento (ver ejemplos Bjugstand 2006; Kelley 1988; 2008). Algunos autores instan a que las discusiones sobre liderazgo se manejen junto con las de seguimiento, ya que separarlas da como resultado una descripción incompleta de ambas. Por ejemplo, Yung y Tsai (2013) se refieren al seguimiento como una imagen especular del liderazgo. Grit (2011) afirma que los recursos se desperdician si el enfoque se centra en crear un liderazgo "perfecto" pero manteniendo seguidores "defectuosos".

En su revisión de Seguidores de Kellerman : cómo los seguidores están creando cambios y cambiando líderes (2008), Harle (2009) destaca la relación simbiótica entre los seguidores y el liderazgo. Los psicólogos sociales nos informan que incluso cuando los grupos desean estar sin líderes, simplemente surgen seguidores y liderazgo (Vugt 2006). Esta es razón suficiente para reflexionar conjuntamente sobre ellos: tienen un propósito común y juntos hacen avanzar a las instituciones (Chaleff 1995; Jerry II 2013). En el prólogo de The Art of Followership (Riggio, Chaleff y Lipman-Blumen eds. 2008), MacGregor

Burns señala que la bifurcación de seguidores y liderazgo nunca fue necesario. En su discusión psicoanalítica sobre la diferencia entre seguidores y líderes, Cluley (2008) argumenta que la diferencia entre estos dos términos es ilusoria. Por lo tanto, es prudente considerar conjuntamente el seguimiento y el liderazgo con roles claros (Kelley 2008), habilidades y respuestas (Maroosis 2008) para adaptarse a los nuevos tiempos (Chaleff 1995; Howell 2008; Rost 2008; Stech 2008).

EL SIGNIFICADO DEL SEGUIDOR

El seguimiento generalmente ha tenido connotaciones negativas. Como resultado, varias organizaciones se enfocan en los rasgos de liderazgo y ponen un esfuerzo sustancial en desarrollar y fortalecer líderes (Kellerman 2008). El seguimiento y el liderazgo no corren paralelos entre sí; más bien, están interrelacionados, a menudo intercambiando roles (Howell & Mendez 2008; Stech 2008). La palabra "Seguidor", de la antigua palabra en alto alemán Follazohan, etimológicamente significa "asistir, socorrer o ministrar a" (Eui-Jung 2012, 9). En un intento por aclarar el significado de "seguidor", Rost (2008) lo distingue de los seguidores. Señala que, como la mayoría de las palabras con el sufijo "barco", denota un proceso continuo : " El seguimiento es lo que hacen los seguidores cuando siguen" (Rost 2008, 54).

Sin embargo, Rost (2008) señala que mirar el número de seguidores de esta manera

es defender la visión industrial de seguidores y liderazgo. Por lo tanto, sostiene : "El seguimiento es un concepto anticuado que es disfuncional e incluso destructivo en un mundo posindustrial . El seguimiento, como concepto, está fuera de contacto con el mundo en el que vivimos" (Rost 2008, 56). Debido al hecho de que muchos de sus encuestados percibieron negativamente el "seguimiento", Rost resolvió usar "colaboración" en su lugar.

La visión de Rost de que el seguimiento es un concepto disfuncional y anticuado, uno que es disruptivo en una era postindustrial, plantea un desafío en el África contexto. En contraste con el contexto de Rost, la mayoría de los países africanos están en proceso de industrialización. Siendo así, ¿es justificable que se unan a la prohibición de seguidores como concepto? ¿A qué costo continúa África adoptando la visión industrial de seguidores y liderazgo? ¿Cómo está afectando esto la calidad del liderazgo? ¿Están dispuestos los pueblos africanos a adoptar la idea de cuestionar la visión industrial de seguidores y liderazgo? ¿Qué significaría para los líderes africanos aceptar que los seguidores son colaboradores?

¿Son las diversas culturas africanas compatibles con este punto de vista? Hay necesidad de investigación para responder a estas preguntas de manera exhaustiva. Cualquiera que sea el caso, es necesario examinar la comprensión africana de los seguidores y cómo podría estar afectando el crecimiento del tipo de liderazgo democrático que muchos africanos anhelan . El hecho es que el liderazgo sin seguidores resulta en desilusión.

Para Barbara Kellerman (2008), los seguidores son tan importantes como los líderes, si no más importante Sin embargo, Kellerman (2008) también ve el número de seguidores como un respuesta de los subordinados a las directivas del líder. Esto es inconsistente con la importancia que le asigna a los seguidores; porque si el seguimiento es tan importante como el liderazgo, o incluso posiblemente más importante, no puede haber una relación de subordinación entre líderes y seguidores. Estoy de acuerdo con Kellerman sobre el lugar crucial que ocupa el seguidor porque la naturaleza de los seguidores tiene un impacto directo en el liderazgo, porque si los seguidores eligen permanecer al margen o aislarse, no puede haber liderazgo. Los seguidores deben estar física y psicológicamente presentes para que florezca una relación significativa de seguimiento y liderazgo . Sin embargo , con o sin liderazgo, los intereses comunes pueden motivar a las personas a actuar colectivamente. Por lo tanto, la opinión de Kellerman de que el seguimiento es una respuesta a las directivas de un líder es muy limitada. Tampoco estoy de acuerdo con Kellerman en que la calidad de los seguidores depende de la calidad del liderazgo. La posición más correcta, en mi opinión, es que la relación dialéctica entre los dos les da forma a ambos.

El seguimiento marca el ritmo del liderazgo porque cada nuevo líder, habiendo sido moldeado primero dentro de un contexto particular como seguidor, prueba su o su estilo de liderazgo con gran interés en cómo responden aquellos que ocupan la posición de seguidores . Así, el líder es como una persona que prueba la profundidad de un

charco de agua sumergiéndolo su pierna hasta donde el agua lo permita. el o ella solo puede descansar su pie si la piscina proporciona un suelo de apoyo . La persona puede parecer superior al agua inanimada, pero el agua tiene el poder de matarlo si entra descuidadamente en ella. El agua aquí representa la naturaleza del seguimiento: quien asume el liderazgo debe haber aprendido primero el arte del seguimiento, su contexto y cómo escuchar su comunicación. La muerte aquí podría no ser física sino psicológica , moral o social.

El punto de la analogía de la piscina de agua en el párrafo anterior es que, aunque, por costumbre, muchas personas tienden a concebir el seguimiento como inferior al liderazgo, tiene un poder implícito que ningún tipo de liderazgo no calificado puede igualar : tiene su propio reglas implícitas (que pueden ser contextuales) que no se pueden ignorar. Como tal, el liderazgo exitoso es aquel que ha aprendido bien cómo interpretar la comunicación desde el seguimiento. En contraste con la opinión de que los líderes tienen éxito cuando enseñan a sus seguidores cómo liderar y seguir, yo suscribo la opinión de que "el liderazgo es propiedad y consecuencia de una comunidad en lugar de propiedad y consecuencia de un líder individual" (Grit 2011, 7). La comunidad aquí representa a los seguidores que producen y mantienen el liderazgo.

Según Maroosis (2008, 21), "followership es actuar correctamente y bien en una situación dada". Por supuesto, "adecuadamente", "bien" y "situación" pueden definirse relativamente, y es probable que esto dé lugar a ambigüedad, pero a través de estos términos, Maroosis enfatiza que el seguimiento no debe caracterizarse por la pasividad. Maroosis, al igual que Chaleff (1995 y 2008), también señala que, al igual que el liderazgo, el seguimiento debe poseer ciertas habilidades que catalicen tanto el seguimiento como el liderazgo efectivos . Por ejemplo, Chaleff escribe que tanto los seguidores como los líderes deben ser valientes, porque puede ser atractivo ser un líder, pero confiar en alguien lo suficiente como para seguirlo requiere coraje y, por lo tanto, es más honorable seguir que liderar . . En otras palabras, que los individuos autónomos permitan que otro tome decisiones en su nombre

requiere una fuerza interior sustancial, ya que implica someter su voluntad a la de él o ella. Debido a la humildad que implica, es más honorable seguir que liderar.

Además, Attridge afirma que "un buen número de seguidores es más vital para una democracia que un liderazgo excesivo" (Attridge 1949, 12; citado en Yung 2013, 48). Las acciones que se derivan del coraje tanto de los seguidores como de los líderes los preparan para el intercambio de aprendizaje mutuo entre ellos (Hollander 1992, citado en Yung 2013, 48). Maroosis (2008, 18) se refiere a las cualidades deseables que equipan tanto a los seguidores como a los líderes para hacer correctamente lo que demandan las diferentes situaciones como "habilidades de respuesta". Ayudan a los seguidores y líderes a hacer "primero lo primero", que en este contexto son "las cosas morales " (Maroosis

2008, 21). Maroosis sostiene que los seguidores y los líderes deben hacer lo correcto (cosas que sean eficientes y efectivas) y decir las palabras correctas (Maroosis 2008).

Ya no se puede culpar solo al liderazgo: los seguidores tienen el deber moral de crear un entorno propicio para una relación saludable entre seguidores y líderes . En sus palabras de clausura de la conferencia en la que se publicó este capítulo se presentó por primera vez , el presidente anfitrión de la conferencia, el Dr. Reginald Oduor, dirigió la atención de los delegados a la opinión de Étienne de la Boétie de que la tiranía llegaría a su fin si quienes se someten a ella dejaran de hacerlo (Oduor 2017). Los comentarios del Dr. Oduor estaban en el contexto de la liberación total de África del imperialismo occidental, destacando el hecho de que el imperialismo occidental se apropia de todo lo que usa para explotar África desde África misma. Sin embargo, su observación es relevante para el punto de este capítulo, a saber, que si, en una democracia liberal, los líderes no cumplen lo que se espera de ellos, los seguidores son cómplices del fracaso.

CLASIFICACIÓN DEL SEGUIDOR

Los teóricos del seguimiento han propuesto diferentes formas de clasificar a los seguidores sobre la base de su comportamiento y patrones de pensamiento. Kelley (2008) señala que las personalidades, la cultura, la educación, la educación, la presión de los compañeros y, a veces, el contexto de los seguidores contribuyen a moldear, aunque no a determinar, los estilos individuales de seguidores. Kelley (2008) clasifica a los seguidores así:

1. Ovejas, que son pensadores pasivos, dependientes y acríticos;
2. Sí gente, siempre al lado del líder, dispuestos a todo—conformistas, dependientes y acríticos;
3. Alienados (Aislados), que se sienten discriminados, pero pueden pensar de manera independiente y crítica;
4. Pragmáticos, que primero calculan los beneficios de realizar una acción antes de tomar una decisión a favor o en contra;
5. Seguidores estrella , que piensan de forma independiente, son activos y comprometidos, cuestionan y critican el liderazgo. Algunos los llaman seguidores ejemplares (Kellerman 2008) o seguidores valientes (Chaleff 1995; 2008).

Kellerman (2008) clasifica a los seguidores en aislados (similares a "alienados"), espectadores (simplemente observan sin hacer nada), participantes (comprometerse), activistas (pueden trabajar duro a favor o en contra de los líderes) y acérrimos (fanáticos que voluntariamente pueden poner sacrificando sus vidas por sus líderes).

Sin embargo, es necesario examinar críticamente varias clasificaciones de seguidores teniendo en cuenta las diferencias culturales y de género. Por ejemplo, ¿deberíamos considerar las mismas clasificaciones en contextos africanos? ¿Qué pasa con las mujeres y los hombres en las sociedades africanas? ¿Pueden también categorizarse de la misma manera si tomamos en consideración el tipo de socialización en diferentes contextos culturales ?

Si queremos entender por qué la democracia liberal es problemática en África (y estoy de acuerdo en que lo es), debemos cambiar nuestro enfoque de los rasgos de liderazgo a los rasgos de seguidores en contextos africanos, con la esperanza de plantear preguntas pertinentes sobre un problema persistente. . Los roles que desempeña el seguimiento van desde socios, colaboradores, informantes, la formación de un buen liderazgo y , cuando es necesario, estar a la altura del desafío del liderazgo. Según Chaleff (1995, 1), "los líderes rara vez usan su poder de manera sabia o efectiva sobre

largos períodos a menos que sean apoyados por seguidores que tengan la estatura para ayudarlos a hacerlo". Esta ayuda llega a través de la comunicación, específicamente la retroalimentación al liderazgo. En la introducción a *The Art of Followership: How Great Followers Create Great Leaders and Organisations*, Benis escribe enfáticamente : "si tuviera que reducir las responsabilidades de un buen seguidor a una sola regla, sería decirle la verdad al poder" (Benis en Riggio, Chaleff y Lipman-Blumen (eds. 2008, p. xxv). Con mucho, éste parece ser el papel fundamental de

seguidor Sin embargo, a menos que el entorno sea propicio para que los seguidores desempeñen este papel, todo lo que podemos esperar son "ovejas" y "gente sí" que permitan la dictadura prospere en lugar de mantenerla bajo control para que prospere la democracia liberal . Chaleff (2008, 67–87), por lo tanto, aboga por seguidores valientes para contrarrestar un liderazgo que se asemeja al estilo de Saddam Hussein , que él (Chaleff) usa para ilustrar su punto.

SEGUIDOR DEL LIDERAZGO LIBERAL DEMOCRÁTICO

Uno se preguntaría por qué se pasa de centrarse en el liderazgo a ser seguidor para lograr la democracia liberal. Kelley (2008) señala que centrarse en el liderazgo funcionó bien en la era industrial, donde simplemente se requería de

Seguidor que manifiesta obediencia en el desempeño de las tareas asignadas. Después En su trabajo anterior , *Elogio de los seguidores* (1988), Kelley (1992) reiteró la importancia de los seguidores, llamando la atención sobre el peligro del enfoque excesivo en el liderazgo. Kellerman (2008) diseñó un curso de seguidores en su programa de capacitación en liderazgo sobre la base de que el liderazgo necesita seguidores y, sin embargo, los seguidores pueden prescindir del liderazgo.

El hecho de que los seguidores puedan prescindir de los líderes se ilustra en *The Courageous Follower: Standing up to and for Our Leaders* (Chaleff 1995), y es

dramatizado en una película titulada *Minions* (Coffin and Balda 2015) que muestra a unas pequeñas criaturas desesperadas por tener un héroe, un ser diferente a ellos, para que sea su líder. La ironía es que en su intento de identificar a ese ser, se organizan con éxito por su cuenta, pero insisten en encontrar a alguien que sea diferente a ellos, lo que confirma que el seguimiento eficaz da lugar a un liderazgo eficaz. Los minions dominan el arte de seguir—

tienen tanto deseo de seguir que el liderazgo surge espontáneamente de entre ellos. Los minions ejemplifican el hecho de que, en lugar de que el seguimiento gire en torno al liderazgo, tanto el seguimiento como el liderazgo giran en torno a un solo propósito. De hecho, los Minions terminan matando a los propios líderes (sin saberlo, por supuesto), lo que indica el poder que tiene sobre los seguidores .

liderazgo.

Otros autores nos recuerdan el carácter culturalmente plural de las sociedades contemporáneas que vuelve irrelevantes los viejos modelos de liderazgo. Por ejemplo, Chaleff (1995, 2) observa que necesitamos trascender los “modelos autoritarios que despojan a los seguidores de la responsabilidad”. Mientras que los líderes son vitales para el día a día de las organizaciones, imaginar que el resto debe seguir sin hacer preguntas es problemático. Esto se debe a que es pretencioso que los seguidores se cieguen a los errores que cometen los líderes y sople

los éxitos de sus líderes fuera de proporción. Con los avances en el flujo de información, es imperativo un sano intercambio entre seguidores y líderes .

¿Qué significa el descuido de los seguidores para África? Varios comentaristas de la política africana se quejan de que la democracia liberal no está funcionando (Amukugo 2013), o que no está destinada a los africanos (Tar 2010). De hecho, la conferencia para la que originalmente escribí este capítulo fue convocada para buscar modelos indígenas africanos de democracia porque, supuestamente, la democracia liberal es ajena a los africanos. Sin embargo, mi opinión es que el desafío es que África no se ha dado cuenta del hecho de que el liderazgo podría no ser el problema, sino más bien el seguimiento, que el liderazgo es lo que el seguimiento ha moldeado para que sea. Cluley (2008) concluyó que es la psicología dentro de los grupos (seguidores) lo que empuja a los líderes a parecer individualistas a través de los procesos de idealización e identificación del grupo .

Aparentemente, estos dos procesos son importante para mantener unidos a los seguidores, ya que idealizan al líder y se identifican con él o ella. Sin embargo, los líderes africanos han hecho mal uso de manera oportunista este fenómeno para deshumanizar a sus seguidores.

Sin embargo, el fracaso de la democracia liberal en África no debe atribuirse exclusivamente a los líderes, porque los seguidores son cómplices del abuso. ¿Por qué, por ejemplo, deberíamos culpar a Mobutu Sese Seko, que gobernó el Congo durante más de treinta años? (León 2010, 2). ¿Por qué deberíamos condenar al actual presidente Yoweri Museveni de Uganda, quien también gobernó durante más de treinta años y, sin embargo, durante la década de 1990 fue aclamado

¿Por denunciar a los presidentes africanos por permanecer demasiado tiempo en el poder ? Si tales líderes tienen seguidores a su alrededor, ¿ qué están haciendo (los seguidores) ?
 ¿Son simplemente "ovejas" o "gente sí", sin mentes independientes y críticas? ¿Por qué África no consigue formar seguidores fuertes, independientes y críticos para mantener a raya al liderazgo africano, fomentando así la democracia liberal ? En la siguiente sección, intento proporcionar posibles respuestas a estas preguntas, aunque es necesario seguir investigando este fenómeno.

SOCIALIZACIÓN DEL SEGUIDOR EN ÁFRICA:

EL ASEDE UGANDA

Para entender por qué se descuida el seguimiento en África, debemos observar de cerca la familia, la educación formal, la cultura y la política. Es en la familia donde tiene lugar la mayor parte de la formación informal de los jóvenes. Además, la mayoría de las sociedades africanas se basan en una ideología patriarcal, lo que significa que los niños crecen en familias en las que disfrutan de un estatus superior al de las niñas. Así como los niños son socializados para ser líderes con una mentalidad independiente y crítica que los equipa para tomar decisiones importantes, las niñas son socializadas para ser seguidoras, dependientes y decir "sí" a las directivas. No es casual, por lo tanto, que asuntos tan simples como la conducción disciplinada se vuelvan complejos, creando atascos de tráfico innecesarios en las ciudades africanas. Mientras que puede haber otras causas para los embotellamientos, como un número cada vez mayor de personas que poseen automóviles sin una correspondiente expansión de las carreteras, una de las principales causas de los embotellamientos es que muchos conductores varones salen de sus casas con la actitud de que son más importantes que otros usuarios de la carretera, resultando en un choque de egos y el consecuente atasco de caminos.

Es también en las familias donde se introduce y se concreta la feminización de la filiación . Se socializa a niñas y mujeres para que crean que simplemente son seguidoras pasivas ; se las recompensa cuando no responden a sus esposos, o cuando no muestran a sus esposos que saben más en muchas, si no en todas, las situaciones. Muchas no pueden atreverse a decir nada cuando encuentran a sus maridos en el error, ni siquiera a tomar decisiones sobre su sexualidad y salud porque la sociedad le ha dado este papel a los hombres. Así, aunque la jerarquía en la familia tiene alguna ventaja en el sentido de que mantiene la paz, esa paz es miope si carece de momentos de decir la verdad. Esta feminización de los seguidores en África hace que el liderazgo sea igualmente defectuoso. Si una esposa no puede participar activamente en mantener bajo control el poder del marido , los resultados son males tales como embarazos no deseados , enfermedades de transmisión sexual, crisis económicas familiares , niños huérfanos, niños de la calle, abuso infantil y violencia doméstica.

La investigación de Morton et al. (2012) sobre los efectos de los estilos de liderazgo familiar y

El comportamiento dietético de los adolescentes indica que el liderazgo a este nivel debe abordarse con mucho cuidado, ya que tiene un impacto significativo en la capacidad de toma de decisiones de los niños cuando llegan a la edad adulta. Por lo tanto, es en la familia donde tiene lugar la preparación de los seguidores ciegos. El enfoque en el liderazgo a expensas de los seguidores obstaculiza el crecimiento de las relaciones familiares democráticas y se traslada a otros niveles de la sociedad.

Si la mayoría de las familias en Uganda crían a más de la mitad de sus ciudadanos como seguidores "ovejas" o "sí" , y el resto como líderes potenciales, definitivamente hay un problema de seguidores y por lo tanto de liderazgo, lo que impide que la democracia liberal arraigue en el país . Esto se debe a que el poder los machos hambrientos y egocéntricos compiten por las pocas posiciones de liderazgo disponibles . Con mujeres como madres, esposas o hermanas simplemente observando, la situación no mejora en absoluto. Esto no quiere decir que no haya mujeres que hayan superado esta actitud de seguidor ciego, pero la naturaleza patriarcal de las sociedades africanas no fomenta la participación activa de las mujeres en la sociedad. Los roles asignados estereotipadamente a las niñas a medida que crecen no pueden cultivar la independencia y el pensamiento crítico, los cuales son ingredientes de seguidores valientes , estelares o ejemplares . Las pocas mujeres que son criadas para ser líderes se apropian de ese modelo egocéntrico masculino en lugar de idear un estilo distintivo para las mujeres que atenúa el egocentrismo de los hombres para controlarse mutuamente . Por lo tanto, la socialización a nivel familiar debe transformarse para adecuarla a las demandas actuales.

Sin embargo, la situación está cambiando lentamente : estamos viendo que muchas familias comienzan a criar a sus niñas como líderes. No obstante, mientras que es ventajoso tener liderazgo femenino, socializar a todos los niños para que sean líderes es problemático. Todos los niños deben ser criados primero como seguidores. Ser seguidor no se admira mucho porque se asocia con características femeninas estereotipadas negativas que no se valoran en un entorno patriarcal . Stech (2008) destaca una serie de sinónimos de la palabra "seguir", incluidos "dependen", "ser inferior", "subordinado", "conforme" y "obediente", todos ellos

que denotan rasgos indeseables para quienes se ven a sí mismos como líderes natos .

Sin embargo, una familia debe prever que tanto los niños como las niñas sean seguidores de las estrellas . El debate feminista actual también debería cambiar el enfoque del empoderamiento de la niña, que favorece a un género, al empoderamiento de seguidores ejemplares de la democracia en las familias. Esto puede sonar utópico, pero se puede probar a través de la investigación-acción y la evaluación (Patton 2002), y el viaje ya ha comenzado, aunque fuera de África, como indiqué anteriormente en trabajos de Chaleff (1995), Kelley (2008) y Kellerman (2008), entre otros.

El caso es que todos somos seguidores. Como señala Kellerman (2008) , todos comienzan como seguidores, aunque no lo reconozcamos . Williams y Miller (2002, citado en Bjugstad 2006, 304) descubrieron que muchos ejecutivos

en realidad son seguidores, aunque no lo admitan debido al estigma asociado a la condición de seguidor. Incluso los líderes están siguiendo algún propósito que tienen que dejar claro a los seguidores, para que juntos puedan ayudarse unos a otros. perseguirlo (ver, por ejemplo, Chaleff 1995; Stech 2008; Maroosis 2008).

Warren Benis observó correctamente que “el momento en que cada uno de nosotros se da cuenta de que es principalmente un seguidor, no un líder, es un verdadero hito en el desarrollo ” (Benis 2008, pp. xxiii–xxiv).

Además, dado que el liderazgo toma sólo un puñado de toda la población, es ¿ No es mejor desarrollar primero un seguimiento ejemplar, después de lo cual puede surgir un liderazgo ? El desafío en África es que muchos de los que se abren camino hacia el liderazgo han sido mini líderes desde la infancia y no tienen idea de qué se trata el seguimiento. Habiendo sido deshumanizados desde la infancia, crecen con una actitud negativa que influye en varios aspectos de sus vidas, con efectos perjudiciales. Tal vez los niños criados como seguidores tengan una mejor oportunidad de hacer la transición a buenos roles de liderazgo , y también cambiar los roles nuevamente a seguidores cuando las situaciones lo exijan, con un mínimo de conflictos.

La situación de la educación formal en Uganda también arroja algo de luz sobre los estilos de seguidores en África. El sistema educativo actual en Uganda no fomenta el pensamiento independiente y crítico en el alumno. El maestro es visto como un cántaro del cual los alumnos deben estar “abiertos” para recibir. Este no es el tipo de educación que defendieron pensadores como Sócrates (Platón 2002), Rousseau (1889) o Freire (2005). Los desafíos que enfrentan los docentes, como la financiación limitada, las malas condiciones de trabajo y un gran número de alumnos en la Educación Primaria Universal (UPE) y la Educación Secundaria Universal (USE), dificultan que los docentes participen en estilos de enseñanza que lleven a los alumnos a ser independientes. y pensamiento crítico (Wabule 2017). Además, la calidad de los propios profesores deja mucho que desear (Mandy 2005).

El hecho de que la enseñanza como profesión no esté atrayendo personal de calidad debido a los bajos salarios podría ser la razón principal por la cual el sistema educativo de Uganda es extremadamente inadecuado. Por lo tanto, no es difícil ver por qué el sistema educativo del país está produciendo como seguidores a personas pasivas o “sí”. Por lo tanto, a pesar de que la educación primaria y secundaria universal está vigente en Uganda, el resultado no es un seguimiento ejemplar que pueda interactuar de manera significativa con el liderazgo predominante.

A nivel cultural, existe un abrumador conformismo e idolatría de superiores hasta el punto de seguir dogmáticamente a quienes están en posiciones de autoridad, oa quienes “aparentan” ser poderosos. Esto no quiere decir que los superiores no deban ser respetados, sino que el tipo de respeto que está muy extendido no fomenta un seguimiento ejemplar . Este tipo de respeto se convierte fácilmente en miedo, donde las personas no pueden preguntar “por qué” o desafiar a sus líderes, incluso

cuando los ven claramente tomando decisiones fatales. Muchas culturas en Uganda transforman a los niños en adultos temerosos que no están facultados para criticar constructivamente a los mayores y otras personas con autoridad. Sin embargo, el miedo mismo es una oportunidad para un individuo a desarrollar coraje para emprender acciones positivas (Chaleff 2008, 21).

Utilizo la idea psicoanalítica de Sigmund Freud del principio de realidad a través de la ojos de Cluley (2008) para explicar esta situación cultural en Uganda. De acuerdo con Cluley, antes de que los seres humanos puedan separar los deseos narcisistas internos y externos, los deseos se satisfacen fácilmente internamente sin conciencia de las fuerzas externas que contribuyen a satisfacerlos. Esto cambia en el momento en que uno se da cuenta de que los deseos de uno a veces sólo pueden ser satisfechos a través de factores externos. Esta realización es lo que Freud llamó el "principio de realidad" (Cluley 2008, 206). Las tendencias narcisistas primarias son

luego reprimida para que el individuo se adapte al ambiente externo. A través de castigos y recompensas, uno aprende a rediseñar sus propios deseos para que se ajusten a los estándares de deseo aceptables en la sociedad. Si el principio de realidad de Freud y cómo opera es cierto, muchas culturas en Uganda, especialmente a nivel familiar, son responsables de producir y fomentar seguidores temerosos, pasivos y conformistas. Es una cultura de aquiescencia similar a lo que dice Chaleff (2008, 68) de los seguidores de Saddam Hussein. Chaleff narra el contenido del metraje documental de Saddam Hussein asumiendo el poder en Irak en 1979 (Chaleff 2008, 68), y cómo entre lágrimas pronunció un discurso sobre la traición de algunos de sus oficiales. Uno por uno, se leyeron sus nombres y cada uno fue escoltado para ser fusilado. Los hombres que permanecieron sentados eran demasiado tímidos para hacer algo, solo suspiraban de alivio cada vez que los nombres leídos en voz alta no eran los suyos.

En marcado contraste con muchas culturas africanas, los chinos tienen una cultura que surge de la filosofía de Confucio, y esto ha contribuido significativamente a su actual nivel de desarrollo. Mientras que en la mayoría de las culturas africanas las personas son educadas de una manera que no conduce a un seguimiento ejemplar, los chinos son educados de una manera que los alienta a educar sus mentes (Confucio 1963; Dhakhwa 2008). De hecho, después de que Uganda obtuviera la independencia política, se impuso el oportunismo, de modo que muchos ugandeses perfeccionaron la cultura de acumular riqueza con poco o ningún esfuerzo (Hansen & Twaddle 1988). El hábito de recurrir a la brujería (Chabal 1999)

o la religión está muy extendida entre los ugandeses, si no hay nadie a quien culpar por lo que es desafiante e inexplicable, ¡llévalo a lo invisible!

Con un deseo mínimo de educar la mente, un liderazgo egoísta persistente y la feminización de los seguidores, no pueden surgir seguidores ejemplares.

El principio de realidad se establece para iniciar a los individuos en actitudes derrotistas que se reflejan en los estilos de seguidores y de liderazgo. No obstante, los ugandeses en particular y los africanos en general pueden transformar sus culturas para hacerlas

competitiva a nivel global, y la democracia liberal es un requisito para esto se materialice (Teson 1999). Esto se debe a que la democracia liberal promete libertades fundamentales para todos los miembros de la sociedad, lo que permite a los individuos actualizar su potencial. Sin embargo, debido a que la democracia liberal ha sido malversada en la mayoría de los países africanos, los desafíos asociados con ella son más pronunciados que los beneficios que puede producir. En consecuencia, es necesario estudiar cuidadosamente las condiciones que permiten que la democracia liberal prospere en otros lugares, y que podrían faltar en África, antes de descartarla por completo.

Basándome en Collins (2012), encuentro que los modelos de liderazgo de seguidores en el nivel del gobierno de un país obtienen su dirección principalmente de las estructuras familiares. Aunque ella estaba escribiendo desde un contexto diferente, todavía hay una correlación entre la jerarquía en las instituciones gubernamentales y las familias. Si la familia es la unidad básica de la sociedad, se refuerza la recomendación de criar seguidores ejemplares durante la socialización de los niños (Kelley 2008; Kellerman 2008; Chaleff 2008). En lugar de seguir el mismo viejo camino de tratar de destapar el liderazgo, las estrategias para moldear un seguimiento ejemplar deben formularse directamente desde la familia, de ahí el título de Collins, Todo está en la familia (Collins 2012). Al respecto, Grit y Holt (2011) señalaron acertadamente: "Las quejas sobre los líderes y los llamados a más o mejores liderazgos ocurren de manera tan regular que uno sería perdonado por asumir que hubo un momento en que los buenos líderes eran omnipresentes. Lamentablemente, un rastreo a través de los archivos de los líderes no revela un pasado dorado, pero sí un anhelo generalizado por esa era" (Grit y Holt 2011, 6).

La socialización, tal como se da en la cultura popular a través de internet y otros canales de comunicación, se mezcla con elementos de las culturas indígenas de Uganda y los niños las comparten en las escuelas. Algunos de estos elementos indígenas no toleran ningún tipo de confrontación por parte de los niños en sus interacciones con los adultos; pero debido a que esta mezcla produce contradicciones internas en lugar de coherencia, es probable que cree conflictos internos para aquellos expuestos a ella. Por ejemplo, mientras que una película producida en Estados Unidos representa el fomento de la iniciativa y la creatividad individuales que surgen de un nivel considerable de independencia, en Uganda todavía existe reverencia por el pensamiento comunitario y reticencia a permitir que los adultos lleven una vida independiente. Sin embargo, los niños deben ser socializados para comunicarse de manera efectiva y tener un nivel considerable de independencia de pensamiento y acción, ya que estas son algunas de las características preciadas de un seguimiento ejemplar. Los padres deben permitir que surja esta comunicación libre de los niños mientras los niños todavía están rodeados de seres queridos en preparación para comunicarse en otros niveles.

El lenguaje también puede ser una herramienta para desarrollar seguidores ejemplares. En este sentido, Chaleff (2008, 68-75) sugiere fomentar un lenguaje que desarrolle seguidores. Por ejemplo, sugiere llamar cobardía a una situación en la que se tolera la opresión, liderazgo como mayordomía de los intereses de otras personas y seguimiento como asociación con el liderazgo para lograr un objetivo. John Dewey, en *Democracy and Education* (1916), pone énfasis en el lenguaje en el aprendizaje social. Los ideales y valores de una sociedad se expresan fácilmente a través de un lenguaje común. Los miembros de una sociedad deberían prohibir el acto de recompensar a quienes ocultan injusticias para proteger a sus líderes. Al igual que todos los demás hábitos que se desarrollan, por ejemplo, el uso de la jerga entre los jóvenes, el hábito de la aquiescencia acrítica puede construirse o deconstruirse mediante el uso del lenguaje. Dewey, en *Cómo pensamos* (1910), explica cómo

Los nuevos hábitos pueden reemplazar a los viejos si solo nos esforzamos por llevarlos a cabo de manera constante.

Las dinámicas de género arraigadas en todos los niveles examinados en los párrafos anteriores — familia, educación, cultura y política— son tales que dondequiera que son las mujeres, hay una tendencia aparentemente natural a pensar que ocupan un segundo lugar. Sin embargo, ahora que la educación formal se está volviendo accesible para más mujeres junto con el acceso a la información a través de Internet, ¿debemos esperar que el liderazgo siga siendo exclusivo de los hombres? Con una mayor infiltración de la cultura contemporánea a través de la música popular, películas y otras creaciones artísticas, ¿qué tan factible es involucrarse en discursos que recuerdan a organizaciones políticas que en su mayoría excluían a las mujeres? Las mujeres africanas están emergiendo cada vez más de las cocinas y los dormitorios a la mesa de debate, y esperan ser escuchadas al igual que sus contrapartes en otros lugares, algo que se desalienta en muchas sociedades indígenas africanas. Los jóvenes, tanto hombres como mujeres, también exigen una mayor participación en el liderazgo y, sin embargo, el liderazgo indígena africano fue, en general, gerontocrático.

La declaración bíblica de que “el hombre dejará a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer” (Génesis 2:24) tiene fundamentos filosóficos que muchos pasan por alto. Según ese dicho, los hombres son los que se aferran, y sin embargo esto se voltea o invierte convenientemente con frecuencia. Los “derechos” que los hombres se otorgan a sí mismos mientras que las mujeres están ocupadas cuidando a todos los demás menos a sí mismas oscurecen la vulnerabilidad de los hombres. Lo mismo ocurre con el liderazgo político en África. Como los comentaristas políticos culpan a las élites por manipular las instituciones políticas para obtener ganancias egoístas, ellos (los comentaristas) no prestan atención al hecho de que al negarse a participar en los procesos de gobierno, los seguidores crean el ambiente para que los líderes lo hagan. Los ricos usan la ley para manipular el poder para subyugar a otros. De hecho, Rousseau lo expresó correctamente cuando señaló que “El más fuerte nunca es lo suficientemente fuerte para ser siempre el amo, a menos que transforme la fuerza en derecho y la obediencia en deber”.

(Rousseau 1762, 4). Es por eso que enfatizo que las mujeres son en parte culpables de su subyugación debido a su tendencia psicológica a “mamantar” cualquier cosa y todo, tal como su socialización las entrena a hacer. En la misma línea, los seguidores, tanto mujeres como hombres, se quejan del liderazgo fallido y la democracia liberal mientras abdican de su responsabilidad de emprender un pensamiento crítico e independiente, lo que los lleva a la inacción.

Mirar hacia atrás con añoranza nostálgica de lo que es auténtico en África en términos de democracia puede ser tan frustrante como intentar proporcionar un remedio para el liderazgo ignorando los seguidores. Las deliberaciones sobre la democracia en África deben ser conscientes de todos los cambios que han tenido lugar y los que van a ocurrir debido a las circunstancias que cambian rápidamente en los escenarios global, regional y local. Por lo tanto, estoy convencido de que la política africana puede revolucionarse y fortalecerse si el enfoque se desplaza hacia el desarrollo de seguidores ejemplares que sean liberados y autónomos. De hecho, el posmodernismo está reclamando una nueva forma de interpretar la realidad y comportarse (Lyotard 1984).

Las mujeres deben tomar la iniciativa de sus vidas en lugar de depender demasiado de los hombres. Esto incluye participar en los procesos de toma de decisiones que puedan afectarlos. Son los modelos de liderazgo idealizados con seguidores pasivos y conformistas los responsables de las tragedias históricas de las que los africanos todavía están curando heridas. Las dinámicas de género siempre aflorarán en todos los discursos políticos, de modo que todo lo que intente socavar los logros alcanzados por las mujeres será desafiado en todo el mundo, creando seguidores aislados o alienados. En consecuencia, el enfoque debe dirigirse hacia el desarrollo de seguidores ejemplares para que la democracia liberal prospere en África. Esta no es una tarea fácil, pero vale la pena el esfuerzo.

CONCLUSIÓN

Surgen interrogantes sobre si el seguimiento puede o no ser objeto de una reflexión crítica junto con el liderazgo, y si una nueva cultura de se puede construir un grupo de seguidores ejemplar fuera de la cultura existente (Riggio, Chaleff y Lipman-Blumen eds. 2008). En un esfuerzo por elevar la calidad de seguidores en Uganda en particular y en África en general, he destacado la necesidad de remodelar la socialización y cambiar los estilos educativos para fomentar el pensamiento independiente y crítico. La capacitación para seguidores ejemplares es crucial, especialmente a través de la educación informal. En este sentido, la socialización a nivel familiar es fundamental para moldear la perspectiva del individuo. Si lo que descubrió Freud es correcto, que toda la psicología, incluido el narcisismo, se basa principalmente en la interacción social (como se cita en Cluley 2008, 202), deberíamos ser conscientes de los efectos del entorno social en el desarrollo de la inteligencia.

dividual Por lo tanto, Rousseau (1889) tenía razón al proponer trasladar a Emile, su hipotético alumno, de la ciudad al campo para recibir educación con una interrupción mínima de las interacciones con individuos ya maduros.

Considerándolo todo, el primer paso en el esfuerzo por desarrollar seguidores ejemplares es reconocer que la retrospcción debe limitarse a apreciar los errores en para eliminarlos y amplificar cualquier éxito pasado. mirando hacia atrás

El pasado indígena de África desde una perspectiva de liderazgo-seguimiento , hubo injusticias que frustraron no solo a las mujeres y los jóvenes, sino también a los hombres que preferían tomarse la vida con calma, si la sociedad les hubiera permitido elegir libremente cómo conducir sus vidas. Es un gran error pensar que todos los hombres disfrutaban tomando la iniciativa en varias esferas de la vida. Sin embargo, la sociedad se apresura a juzgar a quien se comporta en contra de lo que espera, no solo a las mujeres que muestran interés en el liderazgo, sino también a los hombres que no aprecian los puestos de liderazgo. ¿Es realmente cierto que todos los hombres son aptos para ser jefes de familia y que ninguna mujer puede asumir esta responsabilidad? En el mundo contemporáneo, es necesario renovar el número de seguidores tanto de mujeres como de hombres para contrarrestar las disipaciones de liderazgo a fin de que prospere la democracia liberal o cualquier otro modelo político preferido. Por lo tanto, es mi opinión ponderada que, a pesar de los llamados y la búsqueda de modelos indígenas africanos de democracia para reemplazar a la democracia liberal en el continente en el siglo XXI , la democracia liberal no es el problema en Uganda en particular, o en África en general: la falta de seguidores ejemplares y sensibles al género sí lo es.

REFERENCIAS

- Amukugo, Elizabeth. 2013. " Democracia liberal , educación y justicia social en África". Revista de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales, vol. 2 núm. 1, págs. 144–57.
www.researchgate.net/publication/282326483_liberal_democracy_educación_y_justicia_social_en_África.
- Balda, Kyle y Pierre Coffin (directores de cine). 2015. *Secuaces*.
<https://www.timeout.com/london/film/minions> .
- Bennis, Warren. 2008. "Introducción". Riggio, Ronald E., Ira Chaleff y Jean Lipman-Blumen eds. *El arte de ser seguidor: cómo los grandes seguidores crean grandes líderes y organizaciones*. San Francisco: Jossey-Bass, págs. xxiii–xxvii.
- Bjugstand, Kent, Elizabeth Thach, Karen Thompson y Alan Morris. 2006. "Una nueva mirada al seguimiento: un modelo para combinar los estilos de seguimiento y liderazgo ". *Journal of Behavioral and Applied Management*, vol. 7 Edición 3, págs. 304–19.
<https://wenku.baidu.com/view/acc0f4362af90242a895ec.html>,
https://www.researchgate.net/publication/252457195_A_Fresh_Look_at_Follower_Leadership_A_Model_for_Matching_Followership_and_Leadership_Styles.
- Chabal, Patrick y Jean-Pascal Daloz. 1999. *Africa Works: Los desórdenes como instrumento político* . Bloomington: Prensa de la Universidad de Indiana .

Chaleff, Ira. 1995. *El seguidor valiente*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.

———. 2008. "Creando Nuevas Formas de Seguir". Riggio, Ronald E., Ira Chaleff y Jean Lipman-Blumen eds. *El arte de ser seguidor: cómo los grandes seguidores están creando grandes líderes y organizaciones*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, págs. 67–87.

Cluley, Roberto. 2008. "La relación psicoanalítica entre líderes y seguidores". *Liderazgo*, vol. 4 número 2, págs. 201–12. <https://doi.org/10.1177/1742715008089638>.

Collins, Patricia Colina. 2012. "Todo está en la familia: intersecciones de género, raza y nación". *Hola*, Cessida J. ed. *Filosofía y Género: Conceptos Críticos en Filosofía*. Nueva York: Routledge, págs. 260–78.

Confucio. 1963. *El libro de consulta de la filosofía china*. Chan, Wing-Tsit trad.

Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

Dewey, John. 1910. *Cómo pensamos*. Chicago: DC Health and Co. Publishers.

———. 1916. *Democracia y Educación*. Nueva York: The Macmillan Company.

Dhakhwa, Sujeeta y Stacey Enriques. 2008. "La relevancia de la filosofía confuciana para los conceptos modernos de liderazgo y seguidores". *The Osprey Journal of Ideas and Inquiry All Volumes (2001–2008) Paper 5*, págs. 1–13. http://digitalcommons.unf.edu/ojii_volumes/5.

Eui-Jung, Suh. 2012. "El poder de los seguidores: ocho consejos para hacer seguidores estrella". *Weekly Insight*, 5 de noviembre, págs. 9–12. <http://www.seriworlworld.org/03/wldKetFileDown.html?mn=E&mnacd=0302&serid=&eng=&nextpage=LzAzL3dsZEtldEwuaHRtbD9zb3J0PUMmc2VjdG5vPTMmcF9wYWdlPTU=&gbn=02&key=db20121105001§no=3>.

Freiré, Paulo. 2005. *Pedagogía del Oprimido, Edición 30 Aniversario*. Ramos, Myra Beryman trad. Nueva York: Continuo.

Grit, Keith y Clare Holt. 2011. "Seguimiento en el SNS".

http://www.kingsfund.org.uk/publications/articles/leadership_papers/nhs_followersh_ip.html.

Hansen, Holger Bernt y Michael Twaddle. 1988. *Uganda ahora: entre la decadencia y el desarrollo*. Londres: Prensa de la Universidad de Ohio.

Harle, Tim. 2009. "Barbara Kellerman, Seguidores: cómo los seguidores crean cambios y cambian líderes". *Liderazgo*, vol. 5 Número 2, págs. 284–87. <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1742715009102941>.

Hollander, E. P. 1992. "Liderazgo, seguimiento, uno mismo y el otro". *Liderazgo trimestral*, vol. 3 núm. 1, págs. 43–54.

Howell, Jon P. y María J. Méndez. 2008. "Tres perspectivas sobre el seguimiento". Riggio, Ronald E., Ira Chaleff y Jean Lipman-Blumen eds. *El arte de ser seguidor: cómo los grandes seguidores crean grandes líderes y organizaciones*. San Francisco, California: Jossey-Bass, págs. 25–39.

Jerry, Robert H.II. 2013. "Liderazgo y Seguidores". *Repositorio de Becas de Derecho de la UF*, págs. 345–54. <http://ssrn.com/abstract=2689243>.

Kellerman, Bárbara. 2008. *Seguidores: cómo los seguidores crean cambios y cambian líderes*. Boston, MA: Harvard Business Press.

Kelley, RE 1988. "Elogio de los seguidores". *Harvard Business Review*, vol. 66 núm. 6, págs. 142–48.

———. 2008. "Repensando el Seguidor". Riggio, Ronald E., Ira Chaleff y Jean Lipman-Blumen eds. *El arte de ser seguidor: cómo los grandes seguidores crean grandes líderes y organizaciones*. San Francisco: Jossey-Bass, págs. 5–15.

León, Tony. 2010. *El estado de la democracia liberal en África: ¿Resurgimiento o retirada?* Washington, DC: Centro para la Libertad y la Prosperidad Global .

Lyotard, Jean-François. 1984. *La condición posmoderna : un informe sobre el conocimiento*. Manchester : Prensa de la Universidad de Mánchester .

Mandy, Fagil M. 2009. *Los mejores secretos para educar a su hijo*. Kampala: MPK Graphics Ltd.

Maroosis, James. 2008. "Liderazgo: una sociedad en seguimiento recíproco". Riggio, Ronald E., Ira Chaleff y Jean Lipman-Blumen eds. *El arte del seguimiento: cómo los grandes seguidores crean grandes líderes y organizaciones*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, págs. 17–24.

Morton, Katie L., Lisa S. Perlmutter, Alexandra H. Wilson y Mark Beauchamp.

2012. " Estilos de liderazgo familiar y conductas alimentarias y de actividad física de los adolescentes : un estudio transversal ". *Revista internacional de nutrición conductual y actividad física*, vol. 9 Número 1, págs. 1–9. <https://ijbnpa.biomedcentral.com/articulos/10.1186/1479-5868-9-48>.

Oduor, Reginald M. J. 2017. "Beca al servicio de África". *Palabras de clausura de la conferencia internacional "Más allá de la democracia liberal: la búsqueda de modelos indígenas africanos de democracia para el siglo XXI "*, organizada por la Departamento de Filosofía y Estudios Religiosos, Universidad de Nairobi y Consejo de Investigación en Valores y Filosofía (RVP), Washington, DC, EE. UU., 22–

23 de mayo.

Patton, Michael Quinn. 2002. *Investigación Cualitativa y Métodos de Evaluación*. Mil arena Oaks, CA: Sage.

Platón. 2002. Meno. holbo, J. y B. Waring trad.

<https://www.staff.ncl.ac.uk/joel.wallenberg/contextsjoeGeo/meno.pdf> .

Riggio, Ronald E., Ira Chaleff y Jean Lipman-Blumen eds. 2009. *El arte del seguimiento: cómo los grandes seguidores crean grandes líderes y organizaciones*. San Francisco: Jossey-Bass.

Rosto, José. 2008. "Followership: Un Concepto Pasado de Moda". Riggio, Ronald E., Ira Chaleff y Jean Lipman-Blumen eds. *El arte de ser seguidor: cómo los grandes seguidores crean grandes líderes y grandes organizaciones*. San Francisco, CA: Jossey Bass, págs. 53–64.

Rousseau, Jean-Jacques. 2002 [1762]. *El contrato social o principios del derecho político*. Cole, GDH trad. Nueva York: Publicaciones de Dover , Inc.

———. 1889. *Emile, o Concerniente a la Educación*. Worthington, Eleanor trad. Boston: DC Heath & Company.

Stech, Ernest L. 2008. "Un Nuevo Paradigma de Liderazgo-Seguimiento ". Riggio, Ronald E., Ira Chaleff y Jean Lipman-Blumen eds. *El arte de ser seguidor: cómo los grandes seguidores están creando grandes líderes y organizaciones*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, págs. 41–52.

- Tar, Usman A. 2010. "Sociedad de la Información y Justicia". *Sociedad y Justicia*, vol. 3 núm. 2, págs. 81–94. <https://www.scribd.com/document/373606505/Información-SocietyAndJustice-v3n2-p81-94-pdf>.
- Tesón, Fernando. 1999. "Una defensa de la democracia liberal para África". *Cambridge Review of International Affairs*, vol. 13 núm. 1, págs. 29–40. <https://doi.org/10.1080/09557579908400270>.
- Vugt, Mark Van. 2006. "Orígenes evolutivos del liderazgo y seguidores". *Revista de personalidad y psicología social*, vol. 10 núm. 4, págs. 354–71. <https://pdfs.semanticscholar.org/0a95/bbec75c7d8a6f414ee97ebec2292a69cd2a3.pdf>.
- Wabule, Alicia. 2017. *Integridad profesional de los docentes en Uganda: estrategias prácticas de acción*. Gronigen: Estudios de Globalización.
- Wiebe, Paul D. y Cole P. Dodge. 1987. *Más allá de la crisis: problemas de desarrollo en Uganda*. Kampala: Instituto Makerere de Investigación Social/ Crossroads Press.
- Yung, Chen Tsun y Chen Kvan Tsai. 2013. "Followership: Un Socio Importante del Liderazgo". *Business and Management Horizons*, vol. 1 núm. 2, págs. 47–55. www.macrothink.org/journal/index.php/bmh/article/download/4233/3502.

parte 3

PROPUESTAS DE
ÁFRICA RELEVANTE AL CONTEXTO
MODELOS DE DEMOCRACIA

capitulo mñeñor mñ mñ mñ

Democracia cooperativa colegiada

Un Afic un Cont ext- rele furgoneta

GRAMO ovman Mce sobredos el Emeñena

Ezeani

Los demócratas liberales parecen haber convencido a la mayor parte del mundo de que la democracia multipartidista liberal es el modelo de gobierno más “civilizado”, ya que supuestamente implica el mejor método tanto para seleccionar líderes como para formar gobiernos. En este sentido, Francis Fukuyama afirmó que hemos alcanzado “el punto final de la evolución ideológica de la humanidad con la universalización de la democracia liberal occidental”, que también argumentó que era “la forma final de gobierno humano”, y por lo tanto, lo mejor de todos los modelos democráticos (Fukuyama en Cunningham 2002, 27; ver también Fukuyama 1989; 1992). Sin embargo, sus afirmaciones requieren un reexamen más detenido por parte de académicos y estadistas, especialmente en los estados-nación donde el modelo democrático liberal ha fallado. Si Fuku Yama hubiera afirmado que la democracia, sin el prefijo liberal, representa la fase final de la historia política de la humanidad, no habría estado muy lejos de la verdad. Sin duda, la democracia es la mejor forma de gobierno humano en comparación con la monarquía o la oligarquía, y “la forma de gobierno más adecuada para el crecimiento y mejoramiento humano” (Menampampil 2017, 1). 1 Lo que es polémico en el supuesto teórico de Fukuyama es la “d”. Una pregunta que debería inquietar las mentes de académicos y estadistas es: ¿la democracia liberal (una especie del género democracia), que se caracteriza por la oposición institucionalizada, la formación de partidos, la competencia política y la lucha por el poder, ha demostrado ser la mejor forma de gobierno en todas las sociedades en las que se practica?

Aunque la pregunta anterior no puede responderse afirmativamente, muchas personas, incluidos politólogos y filósofos políticos africanos y occidentales, han sucumbido a la herejía de que la democracia liberal occidental es “la forma final de gobierno humano”. Es esta mentalidad la que subraya la insistencia occidental en que la democratización de los estados africanos simplemente significa una adopción “sin adulterar” del modelo multipartidista liberal.

La doctrina de la universalidad de la democracia liberal es tanto una política falacia ya que es una superstición intelectual. Como ha advertido Menampampil (2017) , aun reconociendo el mérito de la democracia liberal por derecho propio , es prudente tomar nota de ciertas limitaciones para absolutizarla porque “los modelos occidentales de democracia difieren mucho entre sí”, y “hay muchos fallas en el funcionamiento de varios sistemas democráticos en el mismo Occidente ”. Además, “ aquellas naciones de Europa del Este, América Latina u otras partes del mundo que adoptaron precipitadamente los modelos occidentales tienen dificultades para hacerlos funcionar. . . y la calidad de la gobernabilidad ha bajado en algunas de esas naciones que dicen ser verdaderamente democráticas” (Menampampil 2017, 1). Oduor (2017, 3) hace una observación importante: “A pesar de adoptar la democracia liberal, o incluso quizás por adoptarla, la estructura del Estado poscolonial ha resultado, en muchos casos, tan tiránica como la colonial. Por lo tanto, necesita un cambio radical para pasar de ser un tirano a un sirviente”.

Las sociedades africanas contemporáneas también están plagadas por el dogma político letal de que la política es la “toma, consolidación y uso del poder estatal ”. (Nnoli 1986, 3)—una concepción que reduce la noción de política a la lucha por el poder. Sin embargo, el significado real de la política se deriva de su raíz griega , polis (“ciudad” o “estado”) y techne (“habilidad” o “método”), por lo tanto, la política (polis techne) significa la habilidad o el método de gobernar un estado. . Un número considerable de universidades africanas han sido testigos de una transmisión generacional de todas las teorías políticas erróneas y regresivas antes mencionadas , cuya praxis es groseramente responsable de la mayor parte del atraso y las crisis sociopolíticas en muchos estados africanos. esta a la vista De las aberraciones políticas y epistemológicas anteriores, uno apreciaría la importancia de la Conferencia de la Universidad de Nairobi de 2017 sobre el tema: “Más allá de la democracia liberal : la búsqueda de modelos indígenas africanos de democracia para el siglo XXI”. Esta es una indicación de que algunos académicos africanos contemporáneos están comenzando a ver que una situación política y económica saludable de las naciones africanas no puede garantizarse mediante la institucionalización desenfrenada del sistema político liberal occidental. Castells (1998, 359) sostiene que “La liberación política más fundamental es que las personas se liberen de la adhesión acrítica a esquemas teóricos o ideológicos , (y) construyan su (propia) práctica sobre la base de su experiencia , mientras utilizan cualquier información o el análisis está disponible para ellos, de una variedad de fuentes”. Todo esto apunta al hecho de que la democracia, como sistema de gobierno, es sensible al contexto. En consecuencia, este capítulo se guía por el punto fuerte inherente a la teoría sensible al contexto, y al abogar por la Democracia Cooperativa Colegiada (CCD), busca ofrecer soluciones a las limitaciones que son intrínsecas al modelo liberal de democracia.

Por lo tanto, en este capítulo, busco responder las siguientes preguntas:

- ¿ No hay mejor manera de reclutar líderes políticos que el sistema competitivo de partidos políticos caracterizado por el fraude, el despilfarro monetario colosal, las tensiones interreligiosas e interétnicas y la violencia?
 - ¿ Cuáles son las soluciones a los problemas planteados a la política, la gobernabilidad y el desarrollo africanos por el modelo liberal democrático multipartidista ?
 - ¿ Qué estructura política garantizaría la elección de personas que tienen en mente el bien general del pueblo, líderes que dedican la mayor parte de su tiempo a pensar no en las próximas elecciones, sino en el futuro?
- desarrollo de la sociedad en beneficio de las generaciones presentes y futuras ?

La siguiente sección destaca el carácter extraño del modelo democrático liberal occidental en el contexto africano, con énfasis en los efectos negativos del sistema de partidos , la competencia política y la oposición institucionalizada en la consolidación de la democracia en el continente. A esto le sigue una sección en la que presento el concepto y la práctica de la Democracia Colegiada Cooperativa (CCD) como un modelo democrático alternativo que es practicable en el contexto africano. En la sección final, presento una sinopsis de algunos de mis principales argumentos teóricos.

WESTERN LIBERALITY: D O C C UN MODELO EXTRANJERO EN EL CONTEXTO AFRICANO

La democracia liberal occidental tiene dos caras: la hermosa (democrática) y la fea (divisiva). El rostro hermoso abarca valores democráticos como la equidad, la igualdad, la libertad, el estado de derecho/justicia y la aclamación popular de que el gobierno se origina en el pueblo, mientras que el rostro divisivo comprende, entre otras cosas, la formación de partidos, la oposición institucionalizada, la etnización de la política, la lucha por el poder, la deshonestidad política y la agresión o violencia política.

Parece que solo unos pocos africanos tienen el 'privilegio' de ser conscientes del mal rostro de la democracia liberal en el continente. Entre ellos se encontraba el difunto general Murtala Muhammed, entonces jefe de estado militar de Nigeria, quien el 4 de octubre de 1975 inauguró un comité de redacción de la constitución de cincuenta miembros y, preocupado por los efectos nocivos del sistema de partidos , pidió a los miembros del comité para ver si podían encontrar algún otro

"medio por el cual el gobierno podría organizarse sin la participación de partidos políticos" (citado en Osaghae 1998, 87). Mahoma se dio cuenta de que

Tradicionalmente, los partidos políticos en Nigeria habían existido más como milicias privadas cuyas actividades en la arena electoral equivalían a una 'guerra', con las consiguientes consecuencias anómicas (Momoh y Adejumbi 1999, 114). Al igual que los académicos que organizaron la Conferencia "Más allá de la democracia liberal" en la Universidad de Nairobi en mayo de 2017, Muhammed era muy consciente de los efectos nocivos de la democracia liberal en un estado africano étnicamente plural .

Durante décadas, diferentes estados africanos han sido gobernados utilizando el competitivo sistema político liberal occidental, con un impacto positivo mínimo en la vida de la ciudadanía, si es que lo tienen, mientras que las élites políticas privilegiadas, explotadoras e ineptas disfrutaban de un poder y una riqueza desproporcionados . En lugar de mejorar la vida, la práctica del modelo occidental de democracia continúa poniendo en peligro

la vida de las personas al causar conflictos en líneas étnicas, religiosas, económicas y políticas. Además, al ser un modelo competitivo, grupos opuestos , eufemísticamente llamados 'partidos políticos', luchan entre sí para ganar

control del poder estatal .

En muchos estados africanos, la competencia política no solo genera animosidad, sino también obstaculiza el progreso económico, ya que los políticos pasan la mayor parte de su tiempo y energía en estrategias para capturar o retener el poder estatal. un buen numero de Los líderes políticos africanos pasan la mayor parte de la primera mitad de su mandato formulando estrategias para acumular riqueza para ellos y sus compinches, y gran parte de la segunda mitad planeando cómo ganar las próximas elecciones, con poco tiempo para ejecutar sus deberes principales para la gente. Por ejemplo, Chima Roke Nnamani, ex gobernador del estado de Enugu en Nigeria, revela cómo

su relación con el expresidente Olusegun Obasanjo era sólida , solo para volverse amarga cuando el tema de un tercer mandato presidencial surgió ya en el año 2000 (Nwodo 2009, 1). Por lo tanto, dentro de un año durante su primer mandato, la principal preocupación de Obasanjo era cómo lograr su ambición de tercer mandato en el cargo como presidente de Nigeria, convencido de que su segundo mandato ya estaba asegurado.

Obasanjo fue jefe de estado militar (1976-1979) y dos veces presidente civil (1999-2003 y 2003-2007). Por lo tanto, la mayoría de los estados africanos terminan teniendo altos cargos como individuos cuya principal ambición política es ocupar asientos de honor y gloria, y adquirir riqueza, en lugar de rendir servicio a su gente. Platón, en La República, llama a este tipo de gobierno "timocracia" (Plato 1987).

Uno de los mayores desafíos que surgen de la imposición de la democracia liberal en los estados africanos poscoloniales es la ignorancia de los ciudadanos. Por ejemplo, en las elecciones parlamentarias y presidenciales de 1997 en Kenia, una sección de Se decía que los votantes kenianos eran analfabetos e ignorantes, y "tenían que pedir ayuda a los funcionarios " (Orr 1997, 9), una situación que es común en la mayoría de los países africanos . Esto recuerda la observación de Platón de que a menudo ocurre que

la gente común es manipulada o intimidada por la imagen autoimpuesta de los políticos, y ese conocimiento es esencial para tomar decisiones correctas .

Además, en un sistema multipartidista, las personas no tienen la libertad de elegir a quienes quieren que sean sus representantes, sino que están obligadas a elegir entre diferentes partidos políticos competidores que se seleccionaron a sí mismos, fueron seleccionados por sus partidos o fueron patrocinados por padrinos políticos. o madrinas, o encabezadas por intereses comerciales. Además, los congresos del partido para la selección de los candidatos a menudo no son más que bazares donde el mejor postor gana la nominación. Por lo tanto, la afirmación de que la democracia occidental de partidos liberales , con su naturaleza inherentemente divisiva, une a la gente y promueve su bienestar es evidentemente falsa.

Otra gran preocupación con respecto a la democracia multipartidista se relaciona con la seguridad del estado en países africanos, asiáticos y latinoamericanos con arreglos políticos delicados. Un partido político en estos países es una puerta de entrada fácil a las potencias extranjeras para desestabilizar el estado. Por ejemplo, Occidente puede destituir de su cargo a un presidente de un estado africano que sea muy crítico con Occidente proporcionando apoyo financiero y logístico a un partido de la oposición. Si bien la potencia extranjera puede pasar por el estamento militar, la existencia de los partidos políticos le proporciona un curso de acción alternativo.

De mayor preocupación es el hecho de que la democracia liberal exacerba el conflicto en sociedad. Los conceptos de lucha y competencia se han convertido en las ideas definitorias de la política contemporánea. La competencia, que es un elemento fundamental del sistema de partidos, transmite la idea de libertad, un valor deseado por casi todos en la sociedad. Así, el término política ahora se entiende comúnmente como la lucha o competencia por el poder. Sin embargo, el elemento de

La "lucha por el poder" es un recién llegado a la comprensión de la política como un arte, una habilidad o un método de gobernar, y solo los teóricos democráticos liberales la agregaron a partir del siglo XVIII (Held 1999, 81). En las pseudodemocracias prevalece el recurso al uso desleal de la competencia . La competencia multipartidista recuerda a una 'competencia de huesos' entre una horda de perros, y en ambos reinos el fin justifica hasta los medios injustos .

Mwaura (1997) señala una clara conexión entre el conflicto étnico y la sucesión política, y especialmente presidencial. Una fusión de identidad étnica y política, opina, es mucho más pronunciada en un sistema multipartidista , especialmente en lugares donde la etnización de la política se ha convertido en la fuerza impulsora , y en estos lugares también, el potencial de conflicto interétnico violento es mayor. probable que aumente. Por ejemplo, en Nigeria, desafiar al presidente Mo hammadu Buhari o su partido político, el Congreso de Todos los Progresistas (APC), se compara con desafiar a los musulmanes y los hausa-fulani del norte de Nigeria.

Hay pruebas abrumadoras de que la competencia entre partidos políticos en África aumenta las tensiones, lo que conduce a un mayor uso de la violencia para lograr objetivos políticos. Por ejemplo, después de las disputadas elecciones de Kenia de 2007/2008, se informó que más de 1200 personas murieron y 350 000 fueron desplazadas (The Universe, Reino Unido, domingo 5 de abril de 2009, 12). Casi diez años más tarde, los reporteros del periódico The UK Independent, Tom y Torchia (2017, 1), señalaron que las elecciones de agosto de 2017 en Kenia dieron un giro siniestro cuando estallaron violentas protestas en la capital y en otros lugares después de que el líder de la oposición Raila Odinga alegara fraude, y los kenianos la policía abrió fuego contra las personas que protestaban por los resultados de las elecciones. De manera similar, en Nigeria, se perdieron muchas vidas durante las elecciones de 1962, 1965, 2003, 2007, 2011, 2015 y 2019 en todo el país, así como durante la crisis poselectoral de 2011 en la región norte.

La política multipartidista ha fracasado sistemáticamente en diferentes estados africanos, incluidos Nigeria, Congo y Sudán, entre otros. Por qué el 'árbol democrático' plantado en Nigeria y otros países africanos no ha germinado o, donde ha germinado, no se ha convertido en un arbusto después de 50 años es suficiente para desencadenar cuestiones filosóficas fundamentales e intensos debates académicos. Más allá de África, en un incidente similar, más de cincuenta paquistaníes murieron durante las violentas protestas contra el asesinato de la ex primera ministra Benazir Bhutto, líder de la oposición para las elecciones presidenciales paquistaníes de 2008, durante un mitin político (Fisher 2008). En Estados Unidos, la contienda electoral presidencial entre Al Gore y George Bush en el año 2000, y la de Hilary Clinton y Donald Trump en 2016, también pusieron a prueba el modelo democrático liberal. Todos estos incidentes de interferencia, manipulación, inconclusividad electoral, déficit de credibilidad, violencia y asesinatos en todo el mundo en nombre de la democracia plantean serias dudas sobre la conveniencia de la democracia liberal no solo en África, sino también en otras partes del mundo.

Según Cunningham (2002, 61), dado que el conflicto puede ser exacerbado por la competencia, queda la opción de transformar sociedades competitivas en sociedades cooperativas "de acuerdo con una alternativa socialista liberal-democrática". Sin embargo, es difícil ver cómo esto sería posible en una sociedad que opera una democracia multipartidista. ¿Pueden los miembros del partido en tal sistema aspirar a posiciones de liderazgo sin competencia entre ellos? ¿Cómo puede una cooperación política eficaz, que es un importante capital democrático o valor, se logrará en democracias multipartidistas? ¿Pueden los partidos de oposición respaldar fácilmente las políticas iniciadas por el partido en el poder sobre la base de sus méritos? Al plantear estas preguntas, tampoco deseo abogar por un sistema de partido único. Sin embargo, una sociedad cooperativa sería aquella cuya democracia no dependiera de la política de partidos con su oposición institucionalizada.

En términos más lúcidos, no se puede escapar al hecho de que el sistema de partidos se ha convertido en la pesadilla de la democracia liberal, especialmente en la política africana. El

la obsesión por arrebatárle el poder al partido político en ejercicio ha llevado a menudo a los partidos de oposición a frustrar la gobernabilidad y la ejecución fluidas de los proyectos del gobierno de turno. A menudo sucede que los partidos de oposición están más preocupados por denigrar y sabotear los esfuerzos del gobierno que por trabajar por el bien común. Por lo tanto, una administración fallida, a juicio de estos partidos de oposición, es la mejor manera de adquirir el poder en las elecciones posteriores.

De particular interés para mí en este capítulo es el hecho de que la democracia liberal , sólidamente construida sobre un sistema multipartidista, es ajena a la cosmovisión africana . que, durante muchos siglos, ha operado sobre la democracia colegiada o cooperativa basada en principios de igualdad y equidad. Esta es la raíz de lo popular. dicho político entre los igbo, que es: "Igbo Enwe Eze (ninguna persona debe ser reconocida como rey de toda la nación igbo)". Habiendo sido testigo de las tendencias egoístas y explotadoras de un monarca, los igbo, como nación, abandonaron el sistema de gobierno monárquico centralizado, pero a nivel de ciudad recurrieron a la democracia colegiada estructurada sobre el principio del colegio político Nze na Ọzọ 2 .

Como señaló Umeh (2017, 252), "los antiguos reyes igbo se denominaban Obi, Ọba, Iduu o Iduu na Ọba3: estos eran los títulos tradicionales de los reyes , y las reinas se llamaban Eze Nwanyi4 . antes de que fueran reemplazados por Nze na Ọzọ titulado Oligarchy [sic] , que transformó a la sociedad igbo en una sociedad sin rey y en la democracia más antigua del mundo". Aquí, a cada miembro de Nze na Ọzọ se le llama Rey con los nombres de sus títulos elegidos y ningún Rey se considera más grande que el otro. Esto también se aplica a todas las unidades políticas que componen una sociedad igbo: ningún pueblo es más grande que otro sin importar su fuerza numérica . Esto está resumido en el proverbio igbo Eze aka ibe ya (Ningún rey es más grande que el otro). La afiliación a este colegio (Nze na Ọzọ) es nuevamente gratuita para todos los miembros masculinos de la sociedad igbo que cumplan con todos los requisitos, especialmente desde una perspectiva moral (exhibiendo trabajo duro e integridad). Estos poseedores de títulos solo están para dirigir los asuntos comunales y adjudicar disputas.

Además, entre los igbo, los asuntos relacionados con el bienestar de los se discuten en el Consejo Umunna (Parientes) , donde cada miembro tiene la oportunidad de contribuir al bienestar de sus sociedad. Las mujeres también tienen un consejo separado bajo el paraguas de Umuada (parientes), mientras que los jóvenes se organizan bajo el ala de Otu Ọgbọ (grado de edad). Estos diversos grupos discuten asuntos comunales y ofrecen sus resoluciones en la Sesión de Nzuko (Asamblea General). Esta Asamblea General se llama nuevamente Nzuko onye kwuo uche ya (una sesión para que todos hablen mentes). Así, el concepto de parlamento, palabra que comprende dos palabras diferentes como "Parler" (francés—hablar) y "Mens" (latín—mente), que

juntos se traduce como "decir lo que uno piensa" sugiere que los igbo podrían haber legado esta antigua práctica al mundo occidental que ahora habla de "sistema parlamentario de gobierno".

Los diversos foros entre los igbo descritos anteriormente destacan el punto de que África concibe una nación como una familia, y su estructura política sigue el modelo de las divisiones de una familia en padre (Umunna: parientes), madre (Umuada: parientes) e hijos (Otu Ogbọ : grado de edad). Con este escenario, la idea de divisiones en un partido de gobierno y partidos de oposición, más tarde legado a los africanos por la administración colonial occidental, era impensable para el africano precolonial .

En la democracia indígena africana, cada persona está inevitablemente involucrada en la política de su sociedad, con cada unidad política disfrutando de un sustancial grado de autonomía. Además, la igualdad de derechos y oportunidades, la libertad y la justicia se otorga a todas las unidades políticas, así como a todos los miembros de la sociedad. La cuestión de la lucha por el poder y la humillación del partido en el gobierno o de los partidos de oposición está ausente. Nuevamente, esto es así porque todos ven la política de la comunidad no como una oportunidad para el enriquecimiento propio, sino como un deber sagrado, un asunto de familia, en el que uno está obligado a poner lo mejor de sí mismo para el bienestar de su sociedad .

Esta conceptualización africana de una nación como una gran familia se manifiesta en el pensamiento del primer presidente de Tanzania, Julius Kambarage Nyerere, al que se refirió con la palabra kiswahili Ujamaa, que se traduce como "familia" (Nyerere 1966; Schraeder en Gordon y Gordon eds. 1996, 143). Ninguna familia en su sano juicio persigue un objetivo colectivo o consigue un representante formando primero grupos o partidos opuestos; ni se niegan a considerar seriamente las opiniones de los miembros jóvenes de la familia . Por el contrario, los sabios (ancianos) siempre se aseguraron de que se mantuviera el espíritu de cooperación entre los miembros de la familia para el bien común. Por lo tanto, cuando los miembros de la familia comienzan a luchar por el poder o por una porción mayor de la riqueza que les legaron sus antepasados, la familia está condenada.

¿El hecho de que la norma política contextual anterior haya sido descuidada no es ¿Cuál es la principal razón por la que la democracia partidaria competitiva es un desastre en África? La situación empeora cuando los miembros de diferentes grupos étnicos en una entidad política ("miembros de la familia" en la analogía anterior) compiten por el poder.

En resumen, el modelo de partido democrático liberal se opone esencialmente a la democracia indígena africana. Ha destruido la piedra angular de la cultura africana al distorsionar el sistema africano de relaciones sociales y al alentar la lealtad política a lo largo de líneas étnicas y religiosas, lo que hace que sea muy fácil para las personas sin integridad moral y/o habilidades de gobierno necesarias ascender a posiciones de poder. liderazgo. Esto trae a la mente la sabiduría de las tres causas de Buda de la decadencia y decadencia de cualquier sociedad, a saber, (i) el fracaso

recuperar lo perdido, (ii) la omisión de reparar lo dañado, y (iii) la elevación a la jefatura de personas sin moral ni aprendizaje (Buda en Blaug & Schwarzmantel eds. 2004, 431). Oduor (2017, 2) hace una analogía pertinente: "La democracia liberal en África es como un hombre con un traje de tres piezas al mediodía en un día caluroso en Kisumu".⁵ Esta es una de las razones por las que, en su entrevista con un nigeriano periódico Sun, el profesor Pat Utomi apela a los nigerianos: "Vamos a romper esta democracia . . . Tenemos un problema fundamental . Tenemos que derribar este sistema por completo y reconstruirlo" (citado en Aleshinloye-Agboola 2011, 1). La postura de Utomi se basa en el siguiente argumento: "Este sistema democrático es solo un arreglo mafioso para extraer renta económica del sistema. No está funcionando" (Utomi en Aleshinloye-Agboola 2011, 1).

Sin embargo, los africanos en general parecen ser muy optimistas al abrazar tenazmente cualquier producto material e ideológico occidental, por lo que la mayoría de ellos continúa esperando que las cosas mejoren en el futuro: "después de todo", dice el argumento, "se necesitaron los estadounidenses y su democracia". más de doscientos años para llegar a donde están hoy". Para los optimistas democráticos liberales africanos , Peter Ustinov (2004) diría que el punto de ser optimista es ser lo suficientemente tonto como para creer que lo mejor está por venir incluso cuando los miembros de una sociedad no hacen los cambios necesarios para lograrlo.

Además, en lugar de trabajar hacia un modelo de gobernanza relevante para el contexto , un número significativo de teóricos y comentaristas políticos africanos sostienen que no se debe hacer hincapié en la estructura de una institución, sino en el carácter y el desempeño de sus practicantes. A partir de esto, opinan que los africanos y sus políticos deberían ser reorientados, sensibilizados y educados para saber que el propósito de los cargos políticos es el servicio y que está mal votar por alguien por dinero o afiliación étnica .

Sin embargo, el problema no es la falta de educación, sino la ausencia de estructuras políticas y legales capaces de alterar la cultura política poscolonial del pueblo e impedir, ab initio, que individuos incompetentes y deshonestos adquieran el poder estatal . De esto depende la importancia del modelo político relevante para el contexto que es parte del núcleo del enfoque de este trabajo. El sistema político que propondré , como cualquier otro, debe ser probado para determinar si es adecuado o no.

Uyanne, en una de sus presentaciones en las redes sociales de noviembre de 2019, argumentó enérgicamente que la democracia partidista, al ser un juego de números, ha sido utilizada con éxito por algunos para mantener la supremacía sobre otros, y por esto y otros razones, defiende que "la democracia partidista es una violación de la democracia real ". En vista del hecho de que la política de partidos ha fallado consistentemente a los africanos, Uyanne (1994, 17) planteó anteriormente la siguiente pregunta: si la estructura de un solo partido equivale a armar a un lunático con un arma automática, ¿es el sistema multipartidista

¿ No es una Torre de Babel donde nadie entiende al otro? De manera similar, Barbara Kingsolver, en su novela *The Poisonwood Bible*, destaca uno de los principales obstáculos para la implementación fructífera de la democracia en un estado africano pluralista , por lo tanto:

“ Doscientos idiomas diferentes ”, dijo [Anatole] , “hablados dentro de las fronteras de un supuesto país inventado por los belgas en un salón. También podrías poner un cercar ovejas , lobos y gallinas, y decirles que se comporten como hermanos”. Se dio la vuelta, pareciendo de repente un predicador, “Frank, esto no es una nación, es la Torre de Babel y no puede celebrar elecciones”. (Rey-solver 1998, 167)

Por lo tanto, la persistente situación política insalubre en los países africanos exige un reemplazo urgente del sistema democrático liberal por un modelo político que responda adecuadamente a la necesidad de un método de reclutamiento de líderes políticos sin la competitividad característica de la política multipartidista . En *El Príncipe*, Niccolò Machiavelli presenta lo que generalmente se acepta como una imagen realista de los seres humanos como esencialmente egoístas, profundamente agresivos e intensamente codiciosos (ver Machiavelli 2011). Sin embargo, esto no siempre es así porque hay seres humanos que son, en esencia, altruistas, gentiles y generosos. Sin embargo, el egoísmo, la agresividad y la codicia son rasgos que las estructuras políticas y legales efectivas deben domar.

Cuando se separa de una estructura política relevante para el contexto, el egoísmo y la codicia (corrupción) así como la agresividad (competencia política violenta) en las personas se vuelven exponencialmente pronunciadas. En consecuencia, los politólogos y filósofos políticos africanos deben ir más allá de la regurgitación de las exóticas funciones y beneficios teóricos de los libros de texto del sistema de partidos políticos y, en su lugar, centrarse en el medio africano poscolonial .

Para que la democracia florezca en un estado africano, un modelo de gobierno que sea sensible a las circunstancias históricas, la cultura y las fuertes divisiones étnicas del país es un desiderátum. Tal modelo tiene que ser la antítesis exacta del modelo liberal occidental que los estados africanos han estado practicando hasta ahora con poco o ningún éxito. Más específicamente, tiene que estar libre de competencia y, en cambio, caracterizarse por la cooperación, ya ese modelo nos dirigimos ahora .

DEMOCRACIA COLEGIAL COOPERATIVA : UNA ALTERNATIVA

THE WASTE NO COMPETITIVE MODEL
 La Democracia Colegiada Cooperativa (CCD) es un sistema de gobierno que está estructurado, organizado y regulado en un patrón piramidal, con un método paso a paso de selección de liderazgo y formación de gobierno. unidades básicas,

por ejemplo, los pueblos, ciudades o barrios de un país son los puntos de partida para la formación y organización de los gobiernos como se muestra en la Figura 1 a continuación. En este sistema, el deber real de seleccionar a los principales funcionarios del gobierno se transfiere a colegios de ciudadanos elegidos o seleccionados por el pueblo en diferentes niveles políticos. Los conjuntos de individuos así elegidos o seleccionados, y que son generalmente reconocidos como representantes del pueblo, constituyen Órganos de Gobierno ("Colegios") en los diferentes niveles políticos. El papel de los diversos conjuntos de representantes (colegios) es doble: selección o elección de líderes políticos reales (como presidente del gobierno local, gobernador estatal o presidente) de entre ellos, y desempeñando funciones similares a las de los consejos de Gobierno Local, las Cámaras de la Asamblea Estatal y la Asamblea Nacional. La Figura 7.1 a continuación es una ilustración de dónde y cómo se lleva a cabo la selección o elección, y cómo se forman los gobiernos en varios niveles en CCD.

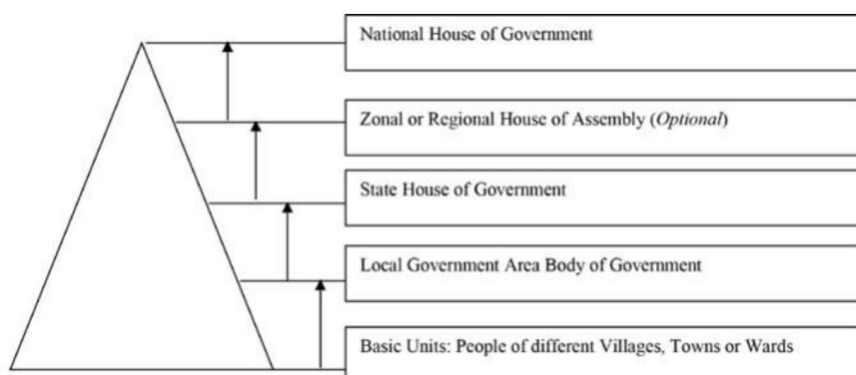


Figura 7.1. Estructura Democrática Piramidal Cooperativa. Fuente: Adaptado de Ezeani (2013, 152)

La Figura 7.1 anterior muestra que en la Democracia Colegiada Cooperativa (CCD), el gobierno se origina, organiza y regula en un patrón piramidal.

Comenzar el proceso electoral desde unidades básicas previene el surgimiento de políticos no elegidos por el pueblo, pero que pretenden ser sus representantes o líderes. Dichos políticos no se sienten responsables ante la gente, ya que en realidad no fueron seleccionados o elegidos por ellos, sino por sus respectivos partidos políticos. Con el modelo CCD, el pueblo elige, a nivel local, a quienes conoce y quienes, a su vez, le rinden cuentas (Ezeani 2013, 152 ss.).

Los indígenas de los diferentes pueblos seleccionarían a sus representantes para formar la Asamblea del Pueblo; vendrían representantes de todos los pueblos

juntos para formar la Asamblea del Pueblo (o Comunidad) . Los representantes de todas las Asambleas Municipales en un Área de Gobierno Local se unirían para formar la Asamblea de Gobierno Local . Los representantes de todas las Asambleas de Gobiernos Locales se reunirían para formar una Asamblea Estatal , de donde saldrían el Gobernador del Estado, el Vicegobernador y el Presidente de la Asamblea del Estado, mientras que los representantes de todas las Asambleas de los Estados se unirían para formar la Asamblea Zonal o Regional . Los representantes de todas las Asambleas Regionales formarían la Asamblea Nacional o Federal , que elegiría o elegir de entre ellos al Presidente del país, así como a otros funcionarios como el Vicepresidente y el Presidente del Senado. En otra

Es decir, todas estas asambleas serían colegios electorales para varios cargos políticos en diferentes niveles de gobierno.

La Democracia Colegiada Cooperativa (CCD) cuenta con un método de filtrado de selección conocido como “ Filtro-ismo Electoral Democrático” (DEF) o como “ Proceso Pasar por el Ojo de la Aguja”, que es uno de las diferencias más importantes entre el modelo liberal democrático multipartidista y el CCD.

El Filtrado Electoral Democrático (DEF), como característica principal de CCD, es un proceso de selección paso a paso para garantizar que los principales titulares de cargos políticos, como legisladores, gobernadores de estados y Jefes de Estado (país) sean evaluados minuciosamente en diferentes niveles electorales antes de asumir un alto cargo. Por lo tanto, tamiza a los jugadores políticos no calificados.

Según el cargo político de que se trate, quien supere la primera etapa de selección en la unidad básica tiene que pasar por otras etapas (niveles) de selección—Pueblo, Área de Gobierno Local , Estatal, Regional y Federal (Ez eani 2013, 150 ss . .). El Filtrado Electoral Democrático también está diseñado para actuar como un mecanismo de prevención de la corrupción para las personas que aspiran a capturar importantes cargos políticos con dinero o recurriendo a padrinos. Con esta medida implementada, sería difícil sobornar a alguien para pasar por todas las etapas de selección . Además, dado que en cada nivel político (pueblo, pueblo o distrito, área de gobierno local , estatal y federal) cada miembro del colegio electoral seleccionaría un candidato de cada una de las unidades políticas que lo componen, sería muy difícil asegurar el “éxito”. ” por soborno. Además, al entronizar la equidad y la igualdad, este modelo minimizaría las tensiones étnicas en el ejercicio de la elección, abordando así las tensiones entre minorías étnicas y mayorías que han sido una gran ruina en las políticas africanas étnicamente plurales.

De acuerdo con la cultura democrática indígena africana, la equidad y la igualdad son parte del sello distintivo de la Democracia Colegial Cooperativa (CCD) en lugar de proporcionalidad y mayoritarismo. Además de las cualidades positivas antes mencionadas de CCD, el costo total de funcionamiento es significativamente menor que el costo prohibitivo de las campañas y elecciones de la democracia de partidos liberales. Más importante aún, con CCD, las vidas y propiedades de las personas están protegidas.

porque se previene la violencia políticamente inducida durante las elecciones de funcionarios del gobierno .

La Democracia Colegial Cooperativa (CCD) es similar al consociacionalismo como en la medida en que ambos reconocen los peligros de la política en la que el ganador se lo lleva todo y la institucionalización de una minoría permanente cuya función política en la sociedad es simplemente oponerse , y ambos están estructurados para prevenirlos. Lijphart explica así su modelo consociacional: “En una democracia consociacional, las tendencias centrífugas inherentes a una sociedad plural son contrarrestadas por las actitudes y conductas cooperativas de los líderes de los diferentes segmentos de la población. La cooperación de élite es la principal característica distintiva de democracia consociacional” (Lijphart en Hering 1998, 7). Sin embargo, mientras que el consociacionalismo funciona como una coalición o matrimonio de conveniencia entre un pequeño número de líderes seccionales o de alto partido, es decir, “gobierno de cárteles de élite” (Lijphart 1968, 26), CCD no admite ninguna forma de sistema de partidos , pero más bien considera al estado como un “partido único” o “padre” con diferentes descendientes políticos (unidades) de acuerdo con la filosofía de Ujamaa (Kiswahili para “familia”)—el concepto africano de la comunidad como una gran familia (Nyerere 1966; Schraeder en Gordon y Gordon eds. 1996, 143).

Ya sea que la democracia liberal occidental se practique en su forma presidencial o parlamentaria , alienta la competencia política institucionalizada y es marcadamente diferente de la democracia consociacional , que es una mejora con respecto a ella. El tipo de democracia consociacional de Lijphart , basado en la teoría política contextual (que sostiene que la democracia tiene diferentes formas y que también es sensible al entorno sociopolítico en el que opera), es mejor que el modelo de partido liberal. De hecho, funciona bien en los Países Bajos. Sin embargo, no es probable que funcione de manera efectiva en los estados africanos porque, como reconoce correctamente Lijphart, no hay dos culturas que sean esencialmente iguales, y la democracia también es sensible al contexto.

Además, a pesar de los méritos en el diseño de la democracia consociacional de Lijphart , su modelo, a diferencia de CCD, permite partidos políticos que, como señalamos anteriormente , no son adecuados para los estados africanos poscoloniales étnicamente plurales . Además, el modelo consociacional de Lijphart no aborda adecuadamente una cuestión importante en la práctica democrática, a saber, la necesidad de garantizar la elección de candidatos creíbles y competentes: ¿puede esta responsabilidad política ser ejercida de manera efectiva por la masa de personas que es muy poco probable que estén al tanto de las cualidades y capacidades de las personas por las que votan ? Esta es un área en la que CCD se separa del consociacionalismo de Lijphart .

La lógica de CCD es que un pequeño grupo de representantes es mucho más adecuado y, por lo tanto, es vital para identificar talentos potenciales dentro de sus filas.

En consecuencia, la Democracia Colegial Cooperativa (CCD) y la democracia consociacional de Lijphart pueden compararse con una manzana tropical y una
templado

manzana respectivamente: Las manzanas tropicales africanas no pueden florecer en el clima de Europa occidental, y las manzanas de Europa occidental se marchitarán o tendrán un crecimiento atrofiado en suelo africano. Kingsolver (1998) escribe acerca de una familia misionera de América al Congo así: "Llevar consigo todo lo que creen que necesitarán de casa, pero pronto descubren que todo, desde las semillas del jardín hasta las Escrituras, se transforma calamitosamente en suelo africano". (mensaje del autor). Algunas semillas africanas también sufrirían una transformación similar en suelo estadounidense. El problema no es ni de la tierra ni de la semilla, sino de incompatibilidad. Por eso la democracia de partidos liberales también se ha "transformado calamitosamente en suelo africano".

He tratado de ilustrar que la democracia en sí misma no significa competencia política o lucha por el poder, ni equivale a agresión política. Más bien, es el proceso utilizado para competir por el poder en una democracia liberal (formación de partidos políticos, campañas y elecciones) que puede ser caótico y susceptible a la violencia. En comparación con el método partidario de selección de líderes políticos, la Democracia Colegiada Cooperativa no es propensa a la violencia

—
ya que se descarta la competencia, que engendra tensión y violencia. No asumo que la CCD sea un paradigma democrático perfecto, sino más bien un sistema político que, en la jerga millsiana, "combina la mayor cantidad de bien con la menor cantidad de mal" (Mill 1956, 109) en comparación con otros modelos conocidos de democracia, y especialmente cuando se compara con la democracia liberal.

A continuación se muestra una breve ilustración del proceso de reclutamiento de líderes en CCD. Usando Nigeria con seis zonas geopolíticas como ejemplo, la Tabla 7.1 a continuación es una lista de las tres personas que representan a cada una de las seis zonas geopolíticas a nivel federal de las cuales emergerá el Presidente del Estado y otros Funcionarios Ejecutivos Federales.

Usando la papeleta de votación diseñada como en la Tabla 7.2, cada uno de los representantes zonales selecciona una persona de cada una de las seis zonas geopolíticas. Los que obtienen el puntaje más alto en sus respectivas zonas forman el brazo ejecutivo federal del gobierno. En caso de empate, la selección final se determinará por sorteo (lucky dip). Esta técnica aparentemente impopular tiene al menos dos beneficios espléndidos. Primero, se ahorra el costo humano y material de organizar otro ejercicio electoral. En segundo lugar, el sorteo parece ser el procedimiento más corto, sencillo y justo de adoptar en el contexto en cuestión. Las seis personas que obtengan el mayor número de votos en sus zonas pasarán a formar parte del Colegio Ejecutivo y elegirán de entre ellos al Presidente del país, el primus inter pares ("primero entre iguales"), el Primer Vicepresidente, el segundo vicepresidente y los demás titulares, cada uno con derecho de veto en cualquier decisión que se tome a nivel federal. Los doce miembros restantes del Colegio Federal forman el brazo legislativo del gobierno.

La Democracia Colegiada Cooperativa, como modelo para el reclutamiento de líderes, se probó por primera vez en 2016 y 2017 con los Niveles 300 y 400 de Ciencias Políticas

Tabla 7.1. Una muestra de la lista de miembros del Colegio Federal de CCD con resultados de votación .
República Federal de Nigeria: elecciones presidenciales. Lista de Representantes Zonales : La colegio federal

S/No Nombre		número de código	geopolítico Zona	Calificaciones	Nº de votos	Total
1	ahmed	NW102	Noroeste _	BA (Historia)	✓✓✓✓✓	6
2	Sanusi	NW103	Noroeste _	Doctorado (Sociología)	✓✓✓✓✓✓✓✓	9
3	Yusuf	NW104	Noroeste _	(Indisponible)	✓✓✓	3
TOTAL						18
4	Bello	NE001	noreste _	MA (Economía)	✓✓✓✓✓	5
5	Dogara	NE002	noreste _	licenciatura (Matemáticas)	✓✓✓✓✓✓✓✓	8
6	Aisha	NE003	noreste _	MAMÁ (Filosofía)	✓✓✓✓✓	5
TOTAL						18
7	Yakubu	NC201	centro norte	licenciatura (Matemáticas)	✓✓✓	3
8	ukpai	NC202	centro norte	BA (Historia)	✓✓✓	3
9	Ochefu	NC203	centro norte	MA (pol. Ciencia)	✓✓✓✓✓✓✓✓✓✓ ✓✓✓✓✓	10 5
TOTAL						18
10	De por	SE300	sureste _	doctorado (pol. Ciencia)	✓✓✓✓✓✓✓✓	7
11	Ngozi	SE301	sureste _	MA (Derecho)	✓✓✓✓✓✓✓✓	6
12	Mbakwe	SE302	sureste _	licenciatura (C. Ingeniería)	✓✓✓✓✓✓ ✓✓✓✓✓	6 5
TOTAL						18
13	ona	SS401	sur sur	MA (Economía)	✓✓✓✓✓✓✓✓	7
14	Enewali	SS402	sur sur	MA (Química)	✓	1
15	Efiong	SS403	sur sur	Doctorado (Sociología)	✓✓✓✓✓✓✓✓✓✓ ✓✓✓✓✓✓✓✓	10 7
TOTAL						18
16	Wole	SW500	suroeste _	BA (Historia)	✓✓✓✓✓	5
17	Tunde	SW501	suroeste _	Doctor (Contabilidad)	✓✓✓✓✓ ✓✓✓✓✓✓✓✓	4 7
18	Fumilayo	SW502	suroeste _	doctorado (inglés)	✓✓✓✓✓✓✓✓	7
						18

estudiantes de la Universidad Federal , Ndufu Alike Ikwo (FUNAI) en el estado de Ebonyi , Nigeria. La mayoría de los participantes opinaron que también sería un paradigma más ordenado y eficiente para elegir a los Presidentes de los Sindicatos de Estudiantes y otros funcionarios en las Universidades donde las unidades políticas de una universidad están compuestas por Programas (Cursos), Departamentos, Facultades y la Universidad en su conjunto.

Tabla 7.2. Una muestra del formulario de elección de CCD . República Federal de Nigeria—
Formulario de elección presidencial para miembros del Colegio Federal

	Nombre del Representante	número de código	Zona geopolítica
Nombre del votante ► Elecciones hechas (Nombres)	ahmed	NW102	Noroeste _
1 2	Yusuf	NW104	Noroeste _
3 4	Dogara	NE002	noreste _
5 6	Ochefu	NC203	centro norte
	Ngozi	SE301	sureste _
	Efiong	SS403	sur sur
	Fumilayo	SW502	suroeste _

CONCLUSIÓN

He argumentado que la democracia auténtica se trata esencialmente de afirmar la libertad, la igualdad y la equidad para todos, independientemente de las dicotomías mayoritarias o minoritarias , o cualquier otra fortaleza o debilidad de varios grupos en la sociedad. Siendo así, la práctica democrática liberal mayoritaria de excluir del poder a los partidos que pierden las elecciones equivale a excluir del gobierno y la gobernabilidad a los grupos minoritarios y sus intereses . Tal exclusión es contraria al significado primario de la democracia, entendida también como la oportunidad de estar adecuadamente representados en la toma de decisiones. Además, tal exclusión suele sugerir hegemonía. Sin embargo, con los arreglos institucionales apropiados , puede haber estabilidad en estados étnica o religiosamente plurales . El ethos del liderazgo político indígena africano implica la incorporación de mayorías y minorías en entidades políticas cohesivas.

Las crecientes volatilidades derivadas de las tensiones políticas en las comunidades étnica y Los estados africanos religiosamente plurales son un fuerte indicio de la impracticabilidad en estos sistemas políticos de la democracia liberal occidental, con su sistema de partidos y su principio mayoritario . Como tal, la visión de Francis Fukuyama de que la democracia liberal occidental es “la forma final de gobierno humano” (Fukuyama 1989; 1992) ignora el hecho de que la “semilla democrática” plantada en los países africanos no ha germinado en muchos de ellos después de más de cincuenta años . , y, donde ha germinado, no ha logrado un crecimiento significativo. Esto se debe al hecho de que la democracia liberal , caracterizada por la competencia a través de los partidos políticos , no ha demostrado ser un instrumento eficaz para institucionalizar la democracia en estados africanos étnicamente plurales . Aceptar la hipótesis de Fukuyama como un imperativo categórico , por lo tanto, inhibiría a académicos y estadistas en varios países no occidentales, incluidos los africanos, de embarcarse en la tarea de diseñar modelos de democracia relevantes para el contexto.

La democracia consociacional de Arend Lijphart (Lijphart 1968), practicada hoy en día en algunos países, ilustra que la democracia liberal no es, después de todo, la forma final de gobierno humano .

En consecuencia, he defendido la democracia colegiada cooperativa (CCD) para los estados africanos étnicamente plurales . Este es un modelo de democracia en el que grupos "opuestos" (de cualquier tipo) seleccionan a sus representantes quienes se unen a representantes de otros grupos para constituir colegios en varios niveles políticos. Los miembros de cada uno de los colegios luego seleccionan o eligen de entre ellos personas para ocupar posiciones de liderazgo. CCD no prevé que diferentes grupos luchen por el poder político. Más específicamente, facilita efectivamente la resolución de conflictos en un estado étnicamente plural , porque está libre del enfoque de gobierno versus oposición típico de la democracia de partidos liberales . Como resultado, a ningún segmento de la sociedad se le niega una voz significativa en el gobierno. CCD es un modelo democrático sin partidos. Se basa en la convicción de que la cooperación política es un imperativo estructural para un Estado africano étnica o religiosamente plural . A diferencia de las formas liberales de democracia, es más cooperativa que competitiva. También es colegial porque en lugar de utilizar a las masas para elegir individuos para cargos políticos como es la práctica en la democracia liberal, opera con grupos de personas ("colegios") compuestos por representantes del pueblo. También es democrático en el verdadero sentido del término porque es el pueblo, a partir de las unidades más bajas de la sociedad, quien elige a sus representantes a partir de los cuales se forma el gobierno . Si no se adopta un modelo de gobierno democrático relevante para el contexto, se seguirá obstaculizando la consolidación de la democracia en muchos estados africanos, convirtiéndolos así en entidades políticas disfuncionales a perpetuidad.

NOTAS

1. Una versión actualizada aparece como un capítulo en otra parte de este volumen.
2. En cada ciudad igbo , generalmente formada por varias aldeas, los poseedores de la más alta título tradicional se conocen colectivamente como Nze na Ọzọ ("Nze" = "titular", "na" = "y", "Ọzọ " [pronunciado "ozo"] = "grupo de titulares"; entonces Nze na Ọzọ literalmente = "titular y grupo de titulares", pero es dinámicamente traducible simplemente como "grupo de titulares"). Es de entre este grupo que cada aldea selecciona a sus representantes en el Palacio del Rey (Gobierno central de la Villa , integrado por representantes de todos los pueblos que la componen), convirtiéndose así en miembros del Gabinete del Rey. Por lo general , se los considera hombres de alta integridad moral que nunca comprometerían la justicia o la verdad, virtudes que juraron defender durante su ceremonia de iniciación. Es importante señalar que los igbo, como nación, no tienen un rey o una reina, pero la mayoría de los pueblos , si no todos, tienen reyes. Las ciudades igbo tradicionales se componen de aldeas, y cada aldea, a su vez, se compone de varios Umu-nna (clanes), donde un

clan es un grupo de familias con un ancestro común. Así, los Igbo, como nación, tienen el siguiente organigrama: Nación Igbo —Pueblos—Pueblos—Clanes—Hogares, es decir, Unidades familiares.

3. Los igbo tienen muchos dialectos, lo que explica por qué la palabra 'rey' se denomina de diversas formas como obi, Ọba, iduu, igwe, etc. en diferentes comunidades igbo.

4. Eze Nwanyi significa literalmente una mujer rey, es decir, una reina.

5. Kisumu es una ciudad keniana junto a un lago conocida por su calor abrasador.

REFERENCIAS

- Aleshinloye-Agboola, Mariam. 2011. "Vamos a Romper esta Democracia". Sun (Nigeria), domingo 13 de marzo de 2011. <http://www.sunnewsonline.com/webpages/news/nacional/2011/mar/13/nacional-13-03-2011-001.htm>.
- Blaug, Ricardo y John Schwarzmantel eds. 2004. Democracia: un lector. Edimburgo : Editorial de la Universidad de Edimburgo.
- Castells, Manuel. 1998. Fin de Milenio. NP: Blackwell Publishers.
- Cunningham, Frank. 2002. Teorías de la democracia: una introducción crítica . Nuevo York: Routledge.
- Ezeani, Emefiena. 2013. Democracia colegiada cooperativa para África y sociedades multiétnicas: Democracia sin lágrimas. Serie África en desarrollo, vol. 13
Oxford: Peter Lang International Academic Publishers.
- Fischer, Mateo. 2007. "Elecciones en duda mientras Pakistán se adapta a la vida sin Bhutto". Correo Nacional en línea. <http://nationalpost.com/news/elections-in-doubt-as-pakistan-se-adapta-a-la-vida-sin-bhutto/wcm/4d0c2b79-be67-4405-87ea-a6d6f0882d4e>.
- Fukuyama, Francisco. 1989. "¿El fin de la historia?" Conferencia presentada en el Centro John M. Olin de la Universidad de Chicago . <https://ps321.community.uaf.edu/files/2012/10/Fukuyama-Fin-de-la-historia-articulo.pdf>
- . 1992. El fin de la historia y el último hombre. Londres: Penguin Books.
- Sostenido, David. 1999. Modelos de Democracia, 2da Edición. Cambridge: Polity Press.
- Hering, Martín. 1998. " Democracia consociacional en Canadá". <http://archiv.ub.uni-marburg.de/sum/84/sum84-6.html>.
- Kingsolver, Bárbara. 1998. La Biblia de Poisonwood. Nueva York: HarperCollins Editores.
- Lijphart, Arend. 1968. La política de alojamiento, pluralismo y democracia en los Países Bajos. Los Ángeles: Prensa de la Universidad de California .
- Maquiavelo, Nicolás. 2011. El Príncipe. Londres: Penguin Classics.
- Menamparampil, Thomas. 2017. "Fortalecimiento de los Valores Indígenas para Facilitar la Surgimiento de Formas Adecuadas de Democracia". Ponencia presentada en la Conferencia internacional sobre "Más allá de la democracia liberal: la búsqueda de modelos indígenas africanos de democracia para el siglo XXI ", Universidad de Nairobi, Kenia, organizada por el Departamento de Filosofía y Estudios Religiosos de la Universidad de Nairobi, Kenia , y el Council for Research in Values and Philosophy (RVP), Washington, DC, 22 y 23 de mayo de 2017.

Mill, John S. 1956. Sobre la libertad y consideraciones sobre el gobierno representativo . Oxford: Basil Blackwell.

Momoh, Abubakar y Said Adejumobi. 1999. El ejército nigeriano y la crisis de la Transición Democrática : Un Estudio en el Monopolio del Poder. Lagos: Libertades civiles Organización.

Mwaura, Charles N. 1997. " Sucesión política y conflictos relacionados en Kenia".

Documento preparado para la Conferencia de USAID sobre " Resolución de conflictos en el Gran Cuerno de África", celebrada en Methodist Guest House, Nairobi, Kenia, 27 y 28 de marzo de 1997.

<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.540.5512&rep=rep1&type=pdf>.

Nnoli, Okwudibia. 1986. Introducción a la Política. Londres: Longman.

Nowodo, Okwesilieze. 2009. "Obasanjo no estaba calificado para ser candidato del PDP en 1999".

Vanguardia de Nigeria, 25 de julio de 2009. <http://www.vanguardngr.com/2009/07/25/obasanjo-was-not-qualified-to-be-pdp-candidate-in-1999-okwesilieze-ahora>

Nyerere, Julio. 1966. "Democracia y Política de Partidos ". Libertad y unidad: una selección de escritos y discursos, 1952–1965. Dar es Salam: Oxford University Press.

Oduor, Reginald M. J. 2017. "Becas al Servicio de África: Palabras de Clausura ".

Pronunciado en una Conferencia internacional sobre "Más allá de la democracia liberal: la búsqueda de modelos indígenas africanos de democracia para el siglo XXI ", Nairobi, Kenia, organizada por el Departamento de Filosofía y Estudios Religiosos de la Universidad de Nairobi, Kenia, y el Consejo para la Investigación en Valores y Filosofía (RVP), Washington, DC, 22 y 23 de mayo de 2017.

Or, David. 1997. "La violencia, el fraude y las inundaciones estropean las elecciones de Kenia". Los tiempos (Londres), 30 de diciembre de 1997, págs. 9 y 10.

Osaghae, Eghosa E. 1998. Nigeria desde la independencia: gigante lisiado. Londres: Hurt & Company.

Platón. 1987. La República, Segunda Edición. Lee, Desmond trad. Londres: Penguin Books.

Schraeder, Peter J. 1996. " Relaciones internacionales africanas". Gordon, abril A. y Donald L. Gordon eds. Comprender el África contemporánea , 2ª edición. Londres: Lynne Rienner Publishers Inc.

Umeh, John Anenechukwu. 2017. La Marcha de la Civilización Igbo , vol. I. Saar brucken: Lambert Academic Publishing.

Ustinov, Peter. 2004. "¿Puede la ciencia explicar por qué soy pesimista ?" Noticias de la BBC. www.bbc.co.uk/news/magazine-23229014 .

Uyanne, Frank Uzochukwu. 1994. "Límites internacionales y democratización en África". Democratización en África: Informe final de la conferencia , Conferencia organizada por ITC y Global Coalition for Africa, Enschede, Países Bajos, 6 de marzo–18, 1994, págs. 12–23.

capítulo Ocho

La ciencia ficción adicional
Disciplina verbal democrática
En firma
Emmanuel Ifeanyi Ani

La práctica del sistema multipartidista de democracia en África ha visto surgir numerosas formas de agresión verbal, especialmente lenguaje insultante, en la lucha por el poder. Esto amenaza los cimientos mismos de la paz, como lo indica un estudio que involucró a 6002 personas, en el que Jan Stets encontró que la agresión verbal causa agresión física, y la causalidad no solo es positiva sino significativa (Stets 1990, 508; ver también Ani 2015, 150). Hay poco que aprender de los intentos occidentales de disciplina verbal, ya que muchas sociedades occidentales apenas están mejor en este sentido. Vale la pena señalar que la importancia de la disciplina en el uso del lenguaje va más allá del sistema multipartidista: aún necesitaremos disciplina verbal para cualquier forma futura de democracia que deseemos desarrollar. Ciertas culturas tradicionales de África, como la de los Akan de Ghana, dan mucha importancia a la disciplina lingüística y han construido una red de normas que desalientan la agresión verbal. Las normas en la cultura Akan se cristalizan en el principio de que la forma en que decimos algo es tan importante como lo que decimos. En este capítulo, extrapolo estos principios a la práctica contemporánea de la democracia. Hago sugerencias sobre cómo la política social podría hacer por la sociedad contemporánea lo que la cultura ha hecho por ciertas sociedades tradicionales con respecto a la disciplina verbal.

La lógica general es que mientras haya deseo de poder, habrá desesperación por parte de algunos contendientes, y la desesperación sin disciplina verbal puede conducir a la agresión verbal. Por lo tanto, deseo prestar atención a nuestro uso contemporáneo del lenguaje, ya que esta es una variable importante para limpiar nuestra práctica de democracia en África y es de importancia crucial para cualquier modelo de democracia que deseemos practicar en el futuro. Como tal, no es mi propósito en este capítulo discutir las diferencias fundamentales entre la democracia mayoritaria y consensual, o entre cualquier otra forma de democracia. Tampoco es el objetivo de este capítulo proponer una alternativa

a la democracia liberal . Mi objetivo es abogar por la moderación del uso del lenguaje en cualquier sistema de democracia que deseemos practicar . Esto se debe a que el argumento sigue siendo indispensable para la política. Además, la puja por el poder es una parte indispensable de cualquier sistema de gobierno que deseemos practicar ; la puja por el poder va más allá del multipartidismo, y la única alternativa es la monarquía (herencia y no puja). Sin embargo, pujar por el poder conduce a la desesperación, que a su vez conduce a la agresión verbal, por lo que necesitamos disciplina verbal.

En la primera sección, describo (con ejemplos) la agresión verbal presenciada en la práctica del sistema multipartidario de democracia en algunos países africanos . En el segundo, describo los tabúes tradicionales que los Akan han asociado a la agresión verbal en sus múltiples formas. En el tercero, expongo tres principios que, desde mi punto de vista, subyacen a la prohibición akan de la agresión verbal .

En la cuarta y última sección, reflexiono sobre una aplicación general de dichos principios a la práctica contemporánea de la democracia en los países africanos .

LA AGRESIÓN VERBAL Y EL MULTIPARTIDISMO

OPONER A LA COMPETENCIA

Nadie negaría que el sistema multipartidista está diseñado para fomentar la competencia por el poder entre grupos rivales de personas. Los estudiosos de la democracia convencional como Robert Dahl (1971, 3–9), Joseph Schumpeter (1976, 269) y Samuel Huntington (1984, 196) están de acuerdo en que los dos pilares de la democracia liberal son la contestación y la participación (ver también Ajei 2016, 452). . El principio de participación es un denominador común que comparten diferentes modelos de democracia, como los sistemas mayoritario y consensual . Sin embargo, el aspecto de

Algunos estudiosos de la democracia consensual se oponen enérgicamente a la competencia por el poder como una “quintaesencia de falta de cooperación” (Wiredu 2011, 1061).

El sistema multipartidista institucionaliza la oposición de tal manera que la oposición se vuelve necesaria para ganar poder, y ganar poder se vuelve más urgente que el deseo de corregir a un gobierno errado, dando lugar a críticas de la oposición que a menudo son obstruccionistas en lugar de constructivas: es el equivalente político de pedirle a dos gladiadores que se peleen a la vista

de una audiencia La diferencia es que se supone que este es un concurso de ideas sobre cómo gobernar mejor a los ciudadanos, mejorar la economía y brindar seguridad, entre otros. La contestación y la participación han informado a la democracia mayoritaria , que se ha convertido en “la forma más ampliamente practicada de democracia en el mundo occidental . Es practicado por el Reino Unido y Francia, que juntos colonizaron más del 90 por ciento de los países de África en los que actualmente se instituyen democracias constitucionales” (Ajei 2016, 452).

Una disquisición empírica de cómo le ha ido en la práctica a la idea del multipartidismo en África muestra resultados mixtos. Al respecto, Martín Ajei escribe:

Desde la década de 1990, algunas elecciones en África han mostrado cierta tolerancia hacia auténtico pluralismo y contienda política. Pero desde 2000 hasta octubre de 2015, la Los resultados de 26 de las 103 elecciones presidenciales celebradas en el continente han sido cuestionado. Once de estas disputadas elecciones han provocado una violencia atroz y la pérdida de vidas, bienes y seguridad humana. (Ajei 2016, 453)

Si estas estadísticas son correctas, los resultados son mixtos porque un gran número de elecciones han sido indiscutibles. Sin embargo, 26 de 103 es el 25 por ciento, una cuarta parte de todas las elecciones, lo que nos motiva a seguir pensando en cómo mejorar la calidad de nuestras elecciones.

Más fundamental es la preocupación de que el sistema multipartidista fomente la agresión verbal . Es cierto que el deseo de poder es universal: lo encontramos en la monarquía, la dictadura, la aristocracia, la oligarquía y cualquier otro sistema de gobierno . Sin embargo, el multipartidismo trata de domesticar el deseo de

tomando prestada la idea de competencia de la economía liberal clásica: la idea es que la competencia hace bajar los precios mientras aumenta la calidad . En el caso de la democracia, supuestamente hace esto al crear varios partidos para competir por el poder. La idea entonces es que la fechoría de una parte se convierta en la ventaja de otra parte , y los ganadores siempre sean las personas. Sin embargo, este arreglo político viene con sus propios problemas. Lo más preocupante es que no siempre es fácil competir sanamente por el poder. como antes

señaló, la práctica del sistema multipartidista de democracia en África ha visto surgir numerosas formas de agresión verbal en la lucha por el poder.

Aquí proporcionaré ejemplos de Ghana , donde he trabajado durante varios años .

Cuando el Partido Popular Convencional (CPP) de Kwame Nkrumah ganó las elecciones de Ghana en 1954, la oposición, encabezada por Abrefa Busia, adoptó una postura combativa, proponiendo sistemas alternativos de gobierno (como el federalismo junto con partidos de base étnica), y esto llevó a los partidarios del CPP a describirlos como "archirreaccionarios, políticos de temporada de cacao" (Kukubor 2011, párrafo 7). En respuesta, el partido recién formado de Busia , el Movimiento de Liberación Nacional (NLM), describió al CPP como "aquellos que no pertenecen a ninguna familia o clan, aquellos que son extraños, no entrenados adecuadamente para apreciar el valor de los verdaderos y nobles Akans" (Libertador, 20 de diciembre de 1955; citado en Kukubor 2011, párrafo 8). La oposición liderada por Busia también había descrito un comité integrado por algunos parlamentarios del CPP como compuesto por "vagabundos" y "chacales". (Libertador, 20 de diciembre de 1955; citado en Kukubor 2011, párrafo 8).

Más recientemente, dos expresidentes de Ghana se han involucrado en un abierto intercambio de insultos. Kukubor escribe:

[John] Agyekum Kufuor se refirió a Jerry John Rawlings en el idioma akan como un "Sasabonsam", un demonio, y como "Esa cosa" que no debería haber estado allí como presidente de Ghana. Jerry John Rawlings también respondió comparando a Agyekum Kufuor a Atta Ayi, un notorio ladrón armado . . . en prisión por su criminal actividades. Entre 1992 y 1996, el difunto profesor Adu Boahen declaró abiertamente que nombró a su perro después de Rawlings porque afirmó que su perro era muy terco como Rawlings . (Kukubor 2011, párrafo 12)

Con respecto a un período aún más reciente en la política ghanesa, el siguiente informe de Kukubor es considerablemente alarmante para la práctica de la democracia:

Muy recientemente, el panorama político ha sido asediado con palabras como "Kookoo ase Kuraseni" [aldeano incivilizado], ladrones, pastel de frutas, magnates de la cocaína, humano-animal comedor de mierda , mujeriego, parásito drogadicto , chimpancé, guerra traficante, pequeño fumador, tonto estúpido , pirómano, homosexual, presidente enfermo de salud , profesor do Little y un " presidente confundido y con los ojos vendados que es caminando en el bosque sin rumbo". Estos insultos fueron intercambiados en su mayoría por los NDC y la central nuclear. (Kukubor 2011, párrafo 13) ¹

El sucesor del presidente John Kufuor, el presidente John Evans Atta-Mills (profesor de derecho), expresó su preocupación por la profundización de la cultura de insultos, lo que a su juicio estaba subvirtiendo el desarrollo nacional. Observó que esto corrompe a la generación más joven y podría ser un desastre (ver Baf foe 2010, par 1). De manera similar, Larbi-Odei observó que los insultos han dominado la política reciente en Ghana:

En las elecciones de 2012, comentarios insultantes/ofensivos , acusaciones sin fundamento y los comentarios provocativos fueron los tres tipos de expresiones indecentes más utilizados contra los opositores políticos de una lista de 10 de tales expresiones. Había un promedio de cuatro (4) expresiones indecentes registradas diariamente por los Medios Foundation for West Africa (MFWA) entre abril y diciembre. Durante el período de seguimiento de nueve meses, se monitorearon 2.850 programas en las 31 radios estaciones En esos programas se codificaron un total de 509 expresiones indecentes. con hasta 404 expresiones indecentes de afiliados a partidos políticos. (Larbi-Odei 2016, párrafos 11 y 12)

Eventos similares se presencian en las democracias occidentales. Donald Trump, quien parece ser el principal usuario de lenguaje vulgar, describió la colaboración entre dos de sus rivales (Jeb Bush y Marco Rubio) como "basura política" y le dijo a la multitud "apuesto tu trasero" a que reviviría el submarino como una técnica de interrogatorio (Flegenheimer y Haberman 2015, párrafo 9). Con frecuencia se dirigía a sus oponentes políticos como "perdedores", "imbéciles", "payasos" e " imbéciles" (Dryer 2017). Unas cuatro décadas antes, el presidente Richard Nixon fue

conocido por ser blasfemo y obsceno: a menudo usaba palabras lascivas y escatológicas (Rothman 2016, par 5).

Es esta verbalización grosera la que amenaza los cimientos mismos de la paz.

Esto se debe a que, como indiqué anteriormente, los estudios empíricos han revelado que la agresión física generalmente está precedida por la agresión verbal (Stets 1990, 508; ver también Ani 2015, 150). Permítanme citar mi propio resumen de los hallazgos de Stet :

El hallazgo fue que prácticamente no hay nadie que sea físicamente agresivo sin haber sido verbalmente agresivo también , lo que lleva a la conclusión de que las personas generalmente son físicamente agresivos solo después de que se han vuelto verbalmente agresivos. Aunque el lapso de tiempo entre los dos no es seguro, es claro que verbal La agresión induce sentimientos negativos que se enconan hasta que encuentran expresión en más agresión verbal o en la agresión física . (Ani 2015, 150)

El estudio de Stets se centró en la agresión verbal y física dentro del matrimonio, pero sus hallazgos tienen las mismas implicaciones para la interacción social en general, ya que Fagan et al. (1983) encontraron que aquellos que son agresivos con los miembros de la familia también lo son con los que no son de la familia (ver también Stets 1990, 505). La agresión verbal no solo es peligrosa para el ejercicio de la política: también tiene implicaciones para la salud. Algunos académicos han relacionado la psicopatía con una historia de presenciar agresión física (y en última instancia verbal) (ver Weiler y Widom 1996, 253–57; Lang et al. 2002, 93, 96–99; Ani 2015, 151).

El sistema multipartidista alienta la agresión verbal, especialmente por parte de políticos desesperados. No obstante, dado el peligroso potencial de la agresión verbal para producir agresión física, explorar formas de abordarla en nuestra práctica de la democracia es una aventura académica que vale la pena . Además, como yo Señalado anteriormente , la importancia de la disciplina verbal va más allá del sistema multipartidista , porque aún necesitaríamos disciplina verbal en cualquier forma futura de democracia que decidamos desarrollar. Permítanme pasar ahora a un estudio refrescante de la disciplina verbal en el sistema tradicional Akan.

LA CULTURA VERBAL AKAN

Samuel Obeng informa que los Akan de Ghana creen que la forma en que decimos una cosa es tan importante como lo que decimos (Obeng 1994, 41). Esta etnia cree que la conversación debe regirse por la "máxima de las costumbres" (Obeng 1994, 38; Ani 2015, 151). Kofi Agyekum también observa que, en opinión de el Akan, adquirimos el idioma libremente, pero nuestro uso del mismo está "restringido y condicionado por las normas sociológicas, los valores y las convenciones de la sociedad". (Agyekum 2010, prefacio). En Akan Verbal Taboos, detalló las cosas que los Akan creen que nunca debemos decir. Al etiquetar estas cosas como tabú,

los Akan los elevaron al nivel de la negatividad sagrada , cuyo castigo más importante es la pérdida de prestigio social. Los Akan creen que cuando discutimos un tema con otras personas, debemos “mantener la cara”, y para hacerlo, también debemos “mantener la cara” de aquellos con quienes interactuamos . Intentar “quitarles la cara ” se interpreta como perder la propia cara también . Agyekum da un ejemplo de esto cuando informa que si uno usa la invectiva akan “woye bo nini (eres estéril)”, que afecta negativamente los sentimientos del objetivo , “el hablante pierde su respeto ante el público y se deshonra a sí mismo y posiblemente toda su familia” (Agyekum 2010, 13). Informa además que en la sociedad Akan, las personas muestran interés en aquellos “que normalmente presentan sus rostros positivos en la interacción, ya que esto implica el uso de un lenguaje apropiado en un contexto social teniendo en cuenta los deseos de los destinatarios” (Agyekum 2010, 13).

Los Akan trataron particularmente el uso de insultos como tabú:

Las invectivas a veces toman la forma de una guerra lingüística entre los participantes en un situación comunicativa. Los participantes son los combatientes y el arma es el lenguaje que utilizan para ofender psicológicamente y herir los sentimientos de los demás. Las expresiones abusivas lanzan bombas psicológicas al corazón de los opositores y dañar sus emociones. Las invectivas empañan y frenan la cooperación entre gente. Es la naturaleza antagónica de las expresiones verbales y su efecto lo que tratamos de evitar. Por eso son considerados tabúes verbales . (Agyekum 2010, 109–10)

Agyekum escribe además sobre el Akan:

Las invectivas socavan la paz en la sociedad. Para lograr la paz, es necesario el desarme lingüístico. El desarme toma la forma de prohibición, inhibición y las restricciones de ciertas expresiones. . . . estas prohibiciones, inhibiciones y las restricciones son las expresiones tabú proscritas que hemos denominado atennidie, 'invectivas'. (Agyekum 2010, 110)

Los Akan tienen varias formas de identificar las invectivas. Primero, generalmente identifican expresiones que tienen como objetivo denigrar o humillar al destinatario. En segundo lugar, consideran que ciertas expresiones son más ofensivas cuando se pronuncian en público. La idoneidad o inadecuación de tales expresiones también depende del tipo de personas presentes y del contexto social general (Agye kum 2010, 110). En tercer lugar, los Akan identifican como invectivas aquellas expresiones que pretenden mostrar que el destinatario se está desviando de la norma. Por lo general, consideran tales expresiones como invectivas cuando se exagera la supuesta desviación de la norma (Agyekum 2010, 110).

En cuarto lugar, hay casos en los que un individuo atribuye una propiedad de un animal a un ser humano . Un ejemplo es cuando uno se refiere a una persona como un perro: aunque los perros son muy buenas mascotas, también se consideran prometedores .

curiosos, y roban, y también son pendencieros y codiciosos (Agyekum 2010, 112). Otros animales tienen sus cualidades negativas (que Agyekum documenta extensamente, pero no se pueden enumerar aquí), y es igualmente tabú referirse a una persona en términos de esos otros animales.

Quinto, existen expresiones que se refieren a las personas en términos de ciertas enfermedades que han sido “tabúes porque infligen dolor emocional al destinatario ” (Agyekum 2010, 118). Esto incluye referencias a condiciones tales como esterilidad , tuberculosis y epilepsia, o que sugieran disfunción o uso inadecuado de el intelecto de una persona , como referencias a la tontería o la locura (Agyekum 2010, 118–21). Igualmente tabúes son las referencias despectivas a las características de una persona , como la afiliación étnica, el sexo, la edad, la raza o la genealogía (Agyekum 2010, 122–28).

Sexto, los akan toman nota de las expresiones destinadas a denigrar la identidad del destinatario. o la estructura física o el comportamiento personal del objetivo . Dado que nuestro físico y los atributos de comportamiento varían, “cualquier intento de compararse con el destinatario en un intento de reducirlo y degradar su personalidad se considera un insulto” (Agyekum 2010, 128). Esto incluye ataques al “intelecto, la capacidad y los logros en la sociedad, su ocupación, religión y conexiones maritales ” de una persona (Agyekum 2010, 128). Por mala que sea una persona, está prohibido referirse a ella como un ser humano “sin valor”.

También es ofensivo degradar a un hombre refiriéndose a él como mujer o “uno que no va a la guerra” (Agyekum 2010, 130). Esto es muy ofensivo, especialmente cuando una mujer lo dirige a un hombre, y deriva su gravedad de la época en que los hombres solían ir a la guerra dejando a las mujeres en casa para hacer el trabajo doméstico. Referirse a un hombre como mujer tiene una variedad de connotaciones tradicionales, que incluyen “cobardía, impotencia, incapacidad para lograr algo y un compañero irresponsable ” (Agyekum 2010, 131). Agyekum explica que en un juego de canicas, si alguien tiene miedo de presentar sus canicas por temor a

al perderlos, existe la tentación de llamarlo mujer, y si él responde llamando también mujer a su atacante, “ambos quedan excluidos inmediatamente de la competencia” (Agyekum 2010, 131).

Séptimo, para los Akan, existen insultos que intentan dañar la credibilidad moral del destinatario. Agyekum informa que se llevó un caso a la corte de Asantehemma (la Reina Madre de los Ashanti), en el que una dama llamó villana a otra dama. Cita a los ancianos de la siguiente manera: “Este es un lenguaje insultante grave (akoye atennidie bone). Equivale a expulsar a una persona de su casa. Una oveja debe ser sacrificada para expiar este acto.

La palabra busueni, 'villano' en nuestro dialecto Asante significa que la persona es diabólica, peligrosa y dañina” (Agyekum 2010, 138). Además, referirse a las personas como “diablos” o “brujas” es un tabú. El emisor y el destinatario tendrían que acudir a un curandero o curandera donde el

el emisor prestaría juramento para afirmar la veracidad de su afirmación, o al tribunal tradicional donde el emisor sería severamente castigado si no probara su afirmación (Agyekum 2010, 138).

Octavo, es tabú entre los Akan hacer referencias despectivas al matrimonio, ocupación o religión de un destinatario. También están prohibidas las referencias despectivas a partes del cuerpo, como wo nkonto (persona de piernas arqueadas), wonni aninton (no tienes párpados), wo se a asaisai (tus dientes desplazados), wo nto trawa (tus nalgas planas), nsansia (persona de seis dedos), y así sucesivamente (Agyekum 2010, 132).

Sin embargo, ciertas formas de agresión verbal a veces están permitidas en ciertos juegos (como un juego entre pares llamado aboreme, que significa "hacer cavar o buscar"), y en ciertos festivales. Aquí les doy el ejemplo del Apoa ("limpieza" o "exorcización") festivales del área de Brong Ahafo:

Durante estos períodos, cualquiera puede lanzar insultos al Rey o jefe sin ningún sanciones. Se cree que estos son los tiempos en que la atención de los gobernantes pueden ser atraídos a algunas de las fallas de su administración, para que puedan Comenzar a tomar medidas correctivas para rectificar las deficiencias en la sociedad después de el festival (Agyekum 2010, 140).

De manera más general, los insultos están permitidos en estos contextos para permitir que las personas se burlen entre sí. Estos insultos se usan con cuidado, ya que podrían conducir a conflictos reales en los que los insultos recuperarían su estatus de tabú y sería necesario castigarlos (Agyekum 2010, 139–40). Una vez que termina el festival o el juego, los tabúes vuelven a su lugar.

Los Akan tienen ciertos puntos de vista comúnmente aceptados que forman el filosófico base de su desaprobación de la agresión verbal. he mencionado que uno de esos puntos de vista es que la manera de hablar es tan importante como lo que uno quiere decir (ver Obeng 1994, 41). Permítanme proporcionar un poco más de detalle de esta vista. De hecho, sostienen que "una persona que usa un lenguaje directo en lugar de eufemismos (presumiblemente en situaciones potencialmente incendiarias) se considera que no puede hablar bien" (Saah 1986, 369; Palabras entre paréntesis en el texto original). Una segunda opinión es que el daño infligido por el abuso verbal es psicológicamente permanente. Esto se refleja en la popular

Proverbio akan "As m tes kutwa, wopepa a, nk (El habla es como una cicatriz: nunca desaparece, incluso cuando se limpia o limpia)". En consecuencia, los Akan evitan los ataques verbales (posiblemente incluso más de lo que evitarían los físicos). Al respecto Obeng observa:

Tan poderosa y 'mortal' es la palabra hablada que los participantes de la conversación adoptar diversas estrategias para no pisarse los dedos de los pies o amenazarse en la cara. . . Los participantes de la conversación usan, solas o en conjunto, estrategias comunicativas tan efectivas como mostrar renuencia, vacilación o

retraso con 'bien', para indicar que un próximo movimiento es una amenaza para la cara. (Obeng 1994, 40)

Los Akan también han creado varios instrumentos para mitigar la acidez de una crítica si es necesario hacerla. Tales expresiones incluyen “mepa wo ky w (te lo ruego)”, o “meser meka (te ruego que digas)”. La creencia es que rogar antes de criticar muestra al destinatario que el emisor tiene buenas intenciones. Estas expresiones también podrían usarse para advertir al destinatario de una inminente blasfemia o uso indecente del lenguaje, para aplacarlo de antemano y, como mínimo, para darle la impresión de que el lenguaje no es malicioso (ver Yankah 1991, 56 y Obeng 1994, 41). Akwasi Gyan-Apenteng hace un comentario similar cuando comenta: “En todas las culturas ghanesas, tenemos expresiones que preceden al uso de 'malas palabras' como desintoxicación previa para mal comportamiento” (Gyan-Apenteng 2016, párrafo 3). Los Akan también reconocen que en ciertas situaciones necesitamos ser directos y sinceros con nuestros puntos de vista (como se ve en Buss 1961 y Berkowitz 1962), pero creen que si juzgamos que esos puntos de vista son una amenaza, debemos ser un poco indirectos con nosotros. lenguaje (Obeng 1994, 64). Dicho lenguaje indirecto incluye el uso de metáforas, proverbios, eufemismos, circunloquios, hipérboles, insinuaciones, entre otros (Obeng 1994, 64). Por lo tanto, es evidente que los Akan han creado todo un sistema de reglas para mantener constantemente bajo control la agresión verbal. Entienden que la agresión verbal “obliga al objetivo a tomar represalias con palabras más ofensivas” (Agye kum 2010, 111). Agyekum cita a Clyne así: “Palabras elegidas del 'fuerte' es probable que se responda con otras palabras de ese extremo, con un interlocutor tratando de deshacer al otro” (Clyne 1987, 90; citado en Agyekum 2010, 111). Esta es la razón por la que la agresión verbal conduce a conflictos verbales (ver, por ejemplo, Grimes 1977).

TRES PRINCIPIOS DE LA DISCIPLINA VERBAL DEMOCRÁTICA

En esta sección busco extraer tres principios que, en mi observación, subyacen a la actitud akan hacia la agresión verbal en el contexto social. El primer principio es lo que yo llamaría el enfoque neutral afectivo del desacuerdo. De acuerdo con este principio, el argumento del oponente es el objetivo de la crítica, no el oponente mismo. La idea detrás de este principio es combinar el proyecto de rechazo o revisión de la posición de un oponente con la actitud de pleno respeto por él o ella. Este principio enseña que debemos separar los dos y nunca confundirlos. El principio es vital para mantener saludable a una sociedad incluso en medio de los desacuerdos más apasionados.

Existe un paralelo occidental con el principio de que es el argumento de nuestro oponente más que la persona de nuestro oponente lo que importa para las posiciones de debate. La versión occidental del principio no está claramente delineada, pero la vemos en la forma de 'tabú' de una violación del principio. Este tabú se ve en la lógica, cuando definimos *ad hominem* como una falacia de atacar la persona de un oponente en lugar de su argumento. Se podría observar que los Akan van más allá de la lógica occidental, en el sentido de que realmente elaboran y categorizan los ataques de personalidad para no dejar dudas sobre las diversas formas en que pueden ocurrir (ver la sección anterior).

El segundo principio es que las críticas más sinceras (donde deben ser agudo) podría ser entregado sin la impresión de ser insultante o denigrante. Sin duda, esta es una tarea difícil en sí misma, pero los Akan han ideado una manera fácil de ser sincero con el oponente sin parecer irrespetuoso. Esto es simplemente comenzando con las cláusulas respetuosas que conocemos (algunas de las cuales ya hemos visto en la cultura Akan), como "Perdóname.

. . .", "Si se me permite, . . .", o "Perdóneme . . ." Para ver como efectivas que pudieran ser estas cláusulas, podríamos considerarlas en la práctica. Tomemos cualquier expresión que tenga el potencial de herir los sentimientos de la sensibilidad de un destinatario, luego simplemente antepóngala con una de estas cláusulas, y queda claro que la presencia de la cláusula quita parte de la acidez de la crítica. Todos estamos familiarizados con la versión occidental de este enfoque para hacer una crítica. Según la versión occidental, comenzamos con una cláusula como "Con el debido respeto, . . ." o "Espero que me disculpe si decir. . ." Tales cláusulas son neutralizadores de tensión. Uno aprende cómo y cuándo utilizarlos, ya que permiten expresar las propias opiniones con franqueza sin perder la colegialidad del destinatario.

El tercer principio es que la paz colectiva tiene prioridad sobre la victoria individual. Cuando los Akan se preocupan por cómo hablar entre ellos (como evidentemente lo hacen por cortesía de sus tabúes verbales), indica que están más preocupados por la paz colectiva que por las victorias individuales en los debates o conflictos verbales. Permítanme, en este punto, agregar que no es solo el vencido quien tiene la responsabilidad de promover la paz colectiva al considerar otras opciones: el vencedor también comparte la obligación de promover la paz pública al resistir la tentación de regodearse en su victoria. . . Esto facilita que los vencidos se abstengan de acciones que puedan dañar aún más la paz. La idea general detrás de este principio, entonces, es que debemos dejar de lado ciertos argumentos si sabemos que tienen el potencial de interferir con la paz pública. Una expresión moderna reciente de este principio se presentó durante la Petición para las Elecciones Presidenciales de Ghana de 2012, en la que el Nuevo Partido Patriótico (NPP) acusó a la gobernante Coalición Nacional Democrática (NDC) de amañar las elecciones presidenciales de 2012. El sentimiento popular entonces era que

el NDC no pudo haber ganado las elecciones y utilizado el poder de la incumbencia presidencial para manipularlo, pero el tribunal falló a favor del NDC . Esto fue lo más cerca que estuvo Ghana de un conflicto civil en su historia. Sin embargo, el NPP (que es un partido dominado por Akan) les dijo a sus seguidores que la paz del país era más importante que sus quejas. Recordaron a sus simpatizantes su amor "por la Madre Ghana". Su candidato presidencial, Nana Addo Danquah Akufo Addo, dijo en un discurso muy publicitado que aunque no estaba de acuerdo con el fallo, lo aceptaba por el bien de la paz de

el país. 2 Ganó las siguientes elecciones presidenciales (en diciembre de 2016) con una mayoría rotunda.

APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS GENERALES DE VERBAL DISCIPLINA A LA VIDA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Es evidente que el sistema Akan de tabú verbal es un poco anticuado. De hecho, muchas de las invectivas utilizadas hoy en día son mucho más sofisticadas, como ilustran los casos que citamos anteriormente de la Ghana y los Estados Unidos contemporáneos.

Como hemos visto, la mayoría de los insultos que preocupaban a los Akan eran los que surgían de la comunicación interpersonal entre individuos. Sin embargo, los insultos que preocupan hoy son los pronunciados en las redes sociales y tradicionales. El tipo de canal suele determinar los tipos de insultos. En el caso de los medios contemporáneos , la agresión verbal se ha vuelto más sofisticada, menos cruda, pero igualmente dañina.

Un ejemplo de una de las palabras abusivas más utilizadas en el contexto de la democracia adversarial multipartidista de hoy es describir a un funcionario público como " incompetente ". Esta palabra es común porque los miembros de los partidos de oposición están condicionados por su deseo de poder a presentar a los miembros del partido gobernante como inadecuados para la tarea de gobernar, mientras que los del partido gobernante están igualmente obligados por su deseo de permanecer en el poder a presionar . los partidos de oposición entrantes como alternativas no viables. La palabra "incompetente" en sí misma no es necesariamente ofensiva, ya que su objetivo podría ser un incompetente.

Lo que es ofensivo es describir al oponente como incompetente sin ofrecer ninguna evidencia para respaldar el reclamo. La mayoría de los políticos piensan que pueden salirse con la suya sometiendo a sus oponentes a difamación .

Para ilustrar el punto del párrafo anterior, pasemos por un momento de la política estatal a la política universitaria: supongamos que, en una reunión departamental, un miembro de la facultad describe una conferencia organizada recientemente por un colega como "incompetentemente organizada". Al sentir un juego sucio, alguien en la reunión le pide que proporcione evidencia para su reclamo. Al principio, se pierde por palabras, pero un poco más tarde en la reunión ofrece motivos manifiestamente inverosímiles

por su reclamo. Hacer una afirmación perjudicial y respaldarla con razones plausibles es criticar, pero hacerlo sin motivos creíbles es simplemente atacar a una persona en lugar de su posición o acción. Supongamos además que al reflexionar sobre el posible motivo de la denuncia del atacante, recordamos que el atacante había sido, previo a la última conferencia, el único que había organizado conferencias en el departamento en los últimos tiempos. En consecuencia, nosotros podríamos inferir que el motivo del atacante probablemente fue el deseo de ser visto como la única persona en el departamento que podía organizar conferencias de manera competente. El ejemplo anterior ilustra que la crítica puede surgir de motivos impuros. En el contexto de la democracia multipartidista moderna, la crítica del desempeño de un oponente podría ser legítima, pero con dos condiciones.

En primer lugar, las afirmaciones deben estar fundamentadas. Una crítica suele ser un argumento, y un argumento contiene un reclamo (conclusión) y la presentación de evidencia para apoyar la afirmación en al menos una premisa. Hacer un reclamo sin proporcionar evidencia para respaldarlo no es un argumento; y si una afirmación no se sustenta, es particularmente injusto si además es denigrante. Ejemplos de las premisas que respaldan un cargo de incompetencia podrían ser que el gobierno en cuestión no ha logrado mejorar la economía (con estadísticas relevantes como parte del local), no ha mejorado la seguridad (con ejemplos), no manejar una crisis internacional con eficacia, y así sucesivamente. Estas premisas permiten a la audiencia determinar si la acusación de incompetencia tiene algún mérito. De hecho, a veces es más honorable ofrecer locales sin ofrecer

cualquier conclusión, dejando que la audiencia infiera las conclusiones por sí misma! En otras palabras, es más apropiado criticar acciones específicas y programas en lugar de insultar a los oponentes. En segundo lugar, una crítica debe no debe ir acompañado de ninguna expresión insultante. Aquí, no necesito agregar a la elaboración que los Akan ya han proporcionado. Durante el administración del presidente nigeriano Goodluck Jonathan, su predecesor, Olusegun Obasanjo, criticó al gobierno en una abierta carta por no tratar de manera efectiva con Boko Haram (Obasanjo 2013).

El presidente Jonathan respondió con una carta, también puesta a disposición del público, en la que se refirió a la "idea apenas original de Obasanjo de zanahoria y palo" al tratar con Boko Haram (Jonathan 2013, párrafo 20). Es importante que no recurramos a los insultos aun cuando nos sintamos gravemente ofendidos. Una becaria de investigación de la Universidad de Makerere, la Dra. Stella Nyanzi, apareció en las noticias hace un tiempo por referirse al presidente de Uganda, Yoweri Museveni, en su página de Facebook como "un par de nalgas" (Shaban 2017). Uno puede sentir que el jefe de estado de Uganda merece este apelativo debido a su gobierno largo y draconiano. Sin embargo, dos errores no hacen un acierto: es muy posible criticarlo efectivamente sin recurrir a tal lenguaje.

REFLEXIONES FINALES

Hemos visto el elaborado sistema de tabúes verbales construido por los Akan para moderar las interacciones interpersonales en su sociedad con miras a hacerla pacífica. Dado que la paz es un requisito previo para el progreso, uno se pregunta si este no es uno de los factores cruciales detrás de la grandeza histórica del reino Ashanti. La pregunta obvia ahora es si el sistema de tabúes verbales sigue siendo efectivo o no en la sociedad akan contemporánea. Habiendo vivido y trabajado en Ghana durante varios años, creo que su eficacia se ha visto algo disminuida por los caprichos de la civilización occidental. Sin embargo, al mismo tiempo, uno nota intentos de restaurar la santidad de los valores tradicionales, especialmente cuando las cosas van terriblemente mal en la sociedad contemporánea.

Por ejemplo, la tradición parece haber inspirado a algunos organismos de vigilancia (como la Media Foundation for West Africa) a comenzar a compilar listas de los políticos más abusivos durante cada temporada electoral en Ghana (como vemos en Nyabor 2016), políticos que han realizado comentarios insultantes y ofensivos (Media Foundation for West Africa 2016, 5–6), comentarios provocativos (Media Foundation for West Africa 2016, 6), comentarios que respaldan la violencia (Media Foundation for West Africa 2016, 6) y acusaciones sin fundamento (Media Foundation for West Africa 2016, 4–5).

En conclusión, es necesario lograr mediante políticas y leyes lo que la tradición cumplida por las normas. Donde los Akan usaron la pérdida de la cara como castigo instrumento, podríamos castigar con nuestras habituales multas y penas de cárcel. la gente puede No perder la cara en estos días por ser verbalmente agresivo, pero duele perder dinero y tiempo, e ir a la cárcel podría producir una pérdida de la cara moderna. La democracia permite un debate vigoroso. El punto, sin embargo, es que los ciudadanos no deben recurrir a la agresión verbal, es decir, declaraciones destinadas a humillar u ofender al destinatario. Estos vienen en la forma general de insultos directos o afirmaciones dañinas hechas sin ir acompañadas de premisas que las respalden. Los países deben formular políticas para restringir tal agresión verbal. El desafío habitual al formular políticas para este propósito es evitar restringir la libertad de expresión, ya que esta libertad es fundamental para la práctica de cualquier democracia. Sin embargo, creo que este tipo de verbalización podría aislarse y proscribirse sin tal amenaza a la libertad de expresión.

expresión. Es alentador que ya existan formas de verbalización que están criminalizadas, pero no consideramos que su criminalización coarte nuestra libertad de expresión. Tal verbalización incluye la intimidación criminal, la calumnia y el libelo. Más específicamente, al formular estas políticas, debemos guiarnos por una aguda conciencia del potencial de la agresión verbal para causar daños graves a los individuos y la sociedad.

NOTAS

1. NDC (Coalición Nacional Democrática) y NPP (Partido Patriótico Nacional).
2. Disponible para ver en este enlace de YouTube : <https://www.youtube.com/watch?v=rFzjGGpqOU> .

REFERENCIAS

- Agyekum, Kofi. 2010. Tabúes verbales de Akan . Accra: Prensa de universidades de Ghana .
- Ajei, Martin. 2016. "La democracia consensuada de Kwasi Wiredu : Perspectivas para la práctica en África". *European Journal of Political Theory*, Vol.15 No.4, pp. 445–66. <http://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1474885116666451>.
- Ani, Emmanuel I. 2015. " Perspectivas de conflicto y diálogo para el cambio social: en miradas desde una cultura africana". *Filosofía: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 16 núm. 2, págs. 140–57. https://www.researchgate.net/profile/Emmanuel_Ani/publication/286463808_Conflict_and_dialogue_perspectives_to_social_change_Insights_from_an_African_culture/links/5847caf708ae8e63e632388e.pdf.
- Bafoe, Michael. 2010. " Política de Ghana e insultos personales ". *Ghanaweb*, 2 de noviembre de 2010. <http://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NewsArchive/Política-de-Ghana-y-insultos-personales-196510>.
- Berkowitz, Leonardo. 1962. *Agresión: un análisis psicológico social* . Nueva York: McGraw-Hill.
- Buss, Arnold. H. 1961. *La psicología de la agresión*. Nueva York: John Wiley and Sons.
- Clyne, Michael. 1987. "El papel de la lingüística en los estudios de paz y conflicto". *Revista australiana de lingüística aplicada* , vol. 10 núm. 1, págs. 76–97. <http://www.jbe-plataforma.com/content/journals/10.1075/aral.10.1.05cly>.
- Dahl, Robert A. 1971. *Poliarquía: Participación y Oposición*. New Haven: Prensa de la Universidad de Yale .
- Secadora, Arena. 2017. "Blasfemias políticas y creatividad cruda en la campaña electoral de EE. UU. ". *Oxford Word Blog (En) Diccionarios de Oxford* . <http://blog.oxforddictionaries.com/2016/02/policy-profanity/> .
- Fagan, Jeffrey. A., Douglas K. Stewart y Karen V. Hansen. 1983. "¿Hombres violentos o maridos violentos? Factores de fondo y correlatos situacionales". Finkelhor, David, Richard J. Gelles, Gerald T. Hotaling y Murray A. Straus eds. *El lado oscuro de las familias: investigación actual sobre violencia familiar* . Beverly Hills, CA: Sage, págs. 49–67.
- Flegenheimer, Matt y Maggie Haberman. 2015. "Con la boca sucia y orgulloso de ello en la campaña electoral del 2016 ". *New York Times*, 27 de noviembre de 2016. https://www.nytimes.com/2015/11/28/us/politics/2016-candidates-are-cursing-more-and-a-proposito.html?_r=0.

- Grimes, Larry M. 1977. "El tabú lingüístico: ejemplos del español moderno de México ". La revisión bilingüe, vol. 4, págs. 69–80. http://www.jstor.org/stable/25743710?seq=1#page_scan_tab_contents .
- Gyan-Apenteng, Akwasi. 2016. "Los insultos y las mentiras no ganan elecciones". Gráfico en línea, 21 de febrero de 2016. <http://www.graphic.com.gh/features/opinion/insults-y-mentiras-no-ganan-elecciones.html>.
- Huntington, Samuel P. 1984. "¿Se volverán democráticos más países ?" Revista trimestral de ciencia política , vol. 99 núm. 2, págs. 193–218. http://www.jstor.org/stable/2150402?seq=1#page_scan_tab_contents .
- Kukubor, Kofi B. 2011. "Demagoguismo: un análisis de las políticas de insulto en Ghana". MC Modern Ghana, 29 de diciembre de 2011. <https://www.modernghana.com/news/369413/demagoguism-an-analysis-of-politics-of-insults-in-ghana.html>.
- Lang, S., Britt Af Klinteberg y PO Alm. 2002. " Psicopatía del adulto y comportamiento violento en hombres con abandono y abuso tempranos ". Acta Psychiatrica Scandinavica, vol. 106 núm. 412, págs. 93–100. https://www.researchgate.net/profile/Britt_Klinteberg/publication/11302927_Adult_psychopathy_and_violent_behavior_in_men_with_early_neglect_and_abuse/links/09e4150e830b082660000000.pdf.
- Larbi-Odei, Abigail. 2016. "Insultos, afirmaciones falsas dominaron el discurso político en las elecciones de 2012: ¿ 2016 será diferente?" Alegría en línea, 7 de marzo de 2016. <http://www.myjoyonline.com/opinion/2016/April-7th/insults-false-claims-domed-political-discourse-in-2012-elections-will-2016-be-different.php>.
- Obasanjo, Olusegun. 2013. "Antes de que sea demasiado tarde". Vanguard (Titulares), 12 de diciembre de 2013. <https://www.vanguardngr.com/2013/12/obj-blasts-jonathan-in-18-page-card/>.
- Obeng, Samuel. 1994. " Indirección verbal en el discurso informal de Akan ". Journal of Pragmatics, Vol.21, pp.37–65. https://www.researchgate.net/profile/Samuel_Obeng/publication/222863102_Verbal_indirection_in_Akan_formal_discourse/enlaces/53ff46f50cf21ac8791d45e9.pdf.
- Fundación de Medios para África Occidental . 2016. "Monitoreo del lenguaje de campaña indecente en la radio: Hallazgos para el período del 16 al 31 de mayo de 2016". <http://www.mfwa.org/wp-content/uploads/2016/06/MFWA-Language-Monitoring-Report-for-May-16-31-2016.pdf>.
- Nyabor, Jonas. 2016. "NDC, NPP encabezan la lista de los partidos políticos más abusivos ". Ciudad 93.3 fm: citifmonline, 25 de octubre de 2016. <http://citifmonline.com/2016/10/25/ndc-npp-primeros-lista-de-los-partidos-politicos-mas-abusivos/>.
- Rothman, Lily. 2016. "Una breve historia de las maldiciones en la política estadounidense". Time (revista en línea) Característica histórica , 16 de febrero de 2016. <http://time.com/4225553/donald-Trump-maldiciendo-jurando-presidente/>.
- Saah, Kofi K. 1986. " Uso del lenguaje y actitudes en Ghana". Lingüística antropológica , vol. 28 núm. 3, págs. 67–77. http://www.jstor.org/stable/30027963?seq=1#page_scan_tab_contents .
- Stets, enero de 1990. " Agresión verbal y física en el matrimonio". Revista de matrimonio y familia, vol. 52 núm. 2, págs. 501–14. http://www.jstor.org/stable/353043?seq=1#page_scan_tab_contents .

Shaban, Abdur Raman Alfa. 2017. "El gobierno de Uganda quiere un chequeo psiquiátrico para Varsity Don que insulta al presidente". Africanews (Uganda), 10 de abril de 2017. <http://www.africanews.com/2017/04/10/uganda-gov-t-wants-psychiatric-checkup-para-varsity-don-who-insulted-president/>.

Schumpeter, Joseph A. 1976. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Londres: George Allen & Unwin.

Weiler, Barbara Luntz y Cathy Spatz Widom. 1996. "Psicopatía y comportamiento violento en adultos jóvenes abusados y abandonados". *Comportamiento criminal y salud mental*, vol. 6, págs. 253–57. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/cbm.99/full>.

Wiredu, Kwasi. 2011. "Estado, Sociedad Civil y Democracia en África". Lauer, Helen y Kofi Anyidoho eds. *Recuperación de las ciencias humanas y las humanidades a través de perspectivas africanas*, vol. II. Legon-Accra: Sub-Saharan Publishers, págs. 1055–66.

Yankah, Kwesi. 1991. "Oratoria en la sociedad Akan". *Discurso y sociedad*, vol. 2, págs. 47–64. <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0957926591002001003>.

capítulo Nueve

Un llamamiento a un comunitario

Modelo de crack y Munamato Chemhuru

La democracia liberal occidental ahora se toma con mucha frecuencia como otra expresión de civilización y decencia política (Offor 2006, 120). Sin embargo, en el África poscolonial, los intentos de implementarlo han resultado en una miríada de problemas sociales, políticos y económicos, que incluyen pobreza, corrupción, dictadura, fraude electoral, elecciones disputadas, guerras civiles, genocidio, golpes de Estado, así como la exclusión y alienación de las minorías étnicas a través del multipartidismo. Países como Nigeria, Kenia, la República Democrática de Congo, Uganda, Sudán, Ruanda y Zimbabue han experimentado muchos de estos desafíos.

Mi contribución al discurso sobre la búsqueda de modelos africanos indígenas de la democracia para el siglo XXI implica una propuesta de paradigma político que resuena con la historia política y el contexto cultural del continente. Sostengo que si los actuales problemas sociales, económicos y políticos a los que se enfrenta el África poscolonial deben abordarse adecuadamente, es necesario revisar los sistemas comunitarios africanos tradicionales de democracia en lugar de seguir confiando en los principios democráticos liberales occidentales que no solo son ajenos a las condiciones sociales y políticas del continente, pero que también han fracasado en gran medida en gran parte del África contemporánea porque no sirven a las aspiraciones de la mayoría de la ciudadanía y, por lo tanto, recuerdan el legado colonial. Mientras Kwasi Wiredu lamenta "la suspensión aparentemente voluntaria de la creencia en las tradiciones políticas africanas" entre los africanos, llega a la conclusión de que "es igualmente obvio que África ha sufrido indescribiblemente por los legados políticos del colonialismo. Desgraciadamente, sigue sufriendo en este ámbito, directa o indirectamente, la tutela política de Occidente" (Wiredu 1996, 143).

Mi presentación en este capítulo es una interpretación de la democracia comunitaria africana que, excepto por el reciente trabajo crítico de Bernard

Matolino (2018), ha recibido una atención mínima en el discurso actual sobre los modelos indígenas africanos de democracia, una noción que fue impulsada por Kwasi Wiredu. Esto quizás podría abordar la preocupación del filósofo keniano Reginald M. J. Oduor de que "es hora de que miremos nuestra herencia política indígena y la utilicemos para construir una sociedad cuyos valores resuenen con nuestros pueblos" (Oduor 2017).

En consecuencia, primero comencé examinando algunas de las deficiencias de La democracia liberal occidental en el contexto africano poscolonial . Luego procedo a defender la idoneidad de la democracia comunitaria africana como base razonable para el buen gobierno y la consolidación de la paz en África, como compararlo críticamente con la democracia liberal occidental. En general, mi argumento en este capítulo se basa en lo que Martin Odei Ajei (2016, 447) ve como "el proceso en curso de descolonización conceptual del pensamiento y la práctica africanos".

LA DEMOCRACIA LIBERAL Y LA AFRICANA

POST-COLONIAL HALCE E NG

En la mayor parte del mundo actual , se presume que la democracia liberal occidental es el único medio de salvación política para los países que buscan defender ideales políticos como los derechos humanos, la justicia, la igualdad, la equidad y el buen gobierno. Hacia fines del último milenio, Francis Fukuyama afirmó que "a medida que la humanidad se acerca al final del milenio, las crisis gemelas del autoritarismo y la planificación central socialista han dejado en el cuadrilátero a un solo competidor como ideología de validez potencialmente universal: los liberales . democracia, la doctrina de la libertad individual y la soberanía popular" (Fukuyama 1992, 42). De manera similar, Francis Offor observó que "más de dos tercios de todos los estados independientes soberanos del mundo han llegado a aceptar. . . democracia liberal y han abrazado esta forma de gobierno como la mejor vía para la resolución de los problemas del desarrollo económico y la organización política " (Offor 2006, 124).

Los estados africanos poscoloniales no se han librado de esta marcha aparentemente triunfal de la democracia liberal, "dado el hecho de que en 2004 la mayoría de los estados africanos [habían] adoptado la democracia liberal como su sistema de gobierno" (Lumumba-Kasongo 2005, 1). Así, la democracia, tal como se entiende desde la tradición liberal occidental , se ha tomado como la medida del buen gobierno en la mayoría de los países africanos. Por lo tanto, no es sorprendente que cuando los estados africanos no se ajustan a algún principio democrático liberal occidental , como la celebración de elecciones multipartidistas periódicas, o no defienden los derechos humanos fundamentales de los individuos¹ dentro de sus constituciones, quedan excluidos de los derechos económicos, médicos y económicos críticos. y ayuda militar, y sujeto a otras sanciones políticas y económicas estrictas de las naciones poderosas de Occidente. Co

Como resultado, la mayoría de los estados africanos poscoloniales tratan de evitar las formas indígenas de gobierno que emana de la cosmovisión comunitaria² típica de las culturas africanas precoloniales, y reemplazarlos con sistemas de gobierno democráticos liberales extraños prescritos por sus antiguos amos coloniales.

Además, la creencia generalizada de que las sociedades africanas precoloniales no eran democráticas es una narrativa popularizada para justificar la perpetuación de la democracia liberal occidental en el estado africano poscolonial. Por eso, Ernest Wamba-dia-Wamba piensa que "debemos deconstruir el legado colonial y la rigidez de las tradiciones (tradiciones inventadas o imaginadas por los colonialistas mientras se afirma que son africanas y adoptadas como tales por los africanos); estas tradiciones se utilizan para justificar y hacer cumplir el estado poscolonial que tenemos que desimperializar" (Wamba-dia-Wamba 1992, 32). De hecho, Ali Mazrui reconoce la centralidad de la democracia en el África precolonial y culpa a la democracia liberal occidental en el África poscolonial de matar a la democracia africana. Mazrui incluso acuña el término "democracidio" (Mazrui 2016, 17–35).

Una serie de pensadores políticos africanos de primera generación en las primeras décadas de independentistas, como Kwame Nkrumah, Léopold Sédar Senghor y Julius Nyerere, defendieron la necesidad de revisar la herencia política tradicional africana en forma de democracia comunitaria africana. Aunque algunos de

sus argumentos en apoyo de políticas de un solo partido no pueden tomarse como alternativas viables a la democracia liberal, estos pensadores querían que los estados africanos poscoloniales recién establecidos reconocieran y respetaran las estructuras comunitarias de las sociedades africanas tradicionales. Sin embargo, sus llamados cayeron en oídos sordos, ya que la mayoría de los estados africanos poscoloniales querían encontrar un lugar adecuado en la aldea global prevista bajo el paraguas de los principios democráticos liberales occidentales.

El más de medio siglo de independencia política en la mayoría de los países africanos se ha caracterizado principalmente por modelos extraños de gobierno, y principalmente por la democracia liberal occidental, que es la antítesis de los principios democráticos africanos tradicionales que Gyekye (1992, 241-55) tiene en mente. Es en este período cuando vemos cómo las democracias de tipo occidental recién establecidas degeneran en dictaduras civiles y militares. Por ejemplo, mientras hace un balance de

la historia de los golpes militares en la era poscolonial en África como resultado de el fracaso de la democracia liberal occidental, Ali Mazrui observa que "en 1966, Nigeria, el gigante de África, tuvo su primer golpe. Un mes después, Kwame Nkrumah, el ícono del panafricanismo, fue derrocado en Ghana. Siguió una serie de otros golpes" (Mazrui 2016, 23). Estas y otras formas de dictaduras, mal gobierno y corrupción en el África poscolonial dejan mucho que desear con respecto a la democracia liberal en África. En consecuencia, Gyekye observa correctamente que "las instituciones políticas que fueron legadas al pueblo africano por sus amos coloniales, instituciones que se inspiraron en las de

sus gobernantes—no funcionaron correctamente" (Gyekye 1992, 241).

Lumumba-Kasongo (2005, 7) observó correctamente que " la democracia liberal es principalmente el producto del pensamiento político occidental y la evolución de las sociedades occidentales a través de las revoluciones burguesas y tecnológicas en Inglaterra, Francia y los Estados Unidos ". En consecuencia, coincido con Oduor (2017)

que " la democracia liberal no es sinónimo de democracia" y, en el resto de esta sección, destaca algunas de las deficiencias de la democracia liberal tal como se ha entendido y practicado en el África poscolonial .

Desde sus orígenes, del griego demos ("el pueblo") y krateia ("gobierno"), se ha aceptado que *demokratia* (democracia) significa el poder del pueblo (Gyekye 2013, 240). Con el tiempo, se ha entendido casi universalmente que la democracia se refiere a un "gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo".

la gente". Esta visión occidental tradicional de la democracia, del padre fundador estadounidense y del decimosexto presidente de los EE. UU ., Abraham Lincoln, ha dado forma significativa a la comprensión y aplicación de la democracia como una forma de gobierno informada principalmente por la población en general y orientada hacia la promoción de la intereses de esta población en general. De hecho, la democracia en última instancia tiene que ver con salvaguardar los intereses de las personas, mejorando, en lugar de limitar, su libertad para determinar su propio destino a través de la acción política.

Sin embargo, en el contexto africano poscolonial , la democracia a menudo se ha entendido como liberalismo (la doctrina de la supremacía del individuo y sus derechos sobre las demandas de la sociedad). Esto explica por qué la idea del liberalismo se ha tomado y se sigue tomando como una medida de la democracia en el África poscolonial . Sin embargo, estos dos conceptos evidentemente no son idénticos: es muy posible tener una democracia que no se suscriba al liberalismo occidental doctrinario . Por eso considero razonable la opinión de que , aunque las comunidades africanas precoloniales eran inherentemente democráticas, eran esencialmente comunitarias más que liberales.

Al hacer una distinción entre liberalismo y democracia, Fukuyama destaca correctamente el carácter individualista de la idea del liberalismo en oposición a la democracia:

El liberalismo y la democracia, si bien están estrechamente relacionados, son conceptos separados. El liberalismo político puede definirse simplemente como un estado de derecho que reconoce ciertas derechos o libertades del control del gobierno . . . [mientras que la democracia] . . . es el derecho universalmente por todos los ciudadanos para tener una parte del poder político, es decir, los derechos de todos los ciudadanos a votar y participar en la política. (Fukuyama 1992, 42)

Me opongo a la democracia liberal occidental en África por al menos cinco motivos.

En primer lugar, la democracia liberal se defiende principalmente como el sistema adecuado de gobierno del continente por parte de potencias que anteriormente colonizaron grandes extensiones de África, a saber, Gran Bretaña, Francia, Portugal, Alemania e Italia. Sin embargo, el éxito

El proceso de la democracia actual se ve más fácilmente en socialdemocracias como Dinamarca, Noruega y Suecia —países que no participaron en el colonialismo— que en estas potencias imperialistas. Además, la socialdemocracia es más compatible y más cercana a los arreglos sociales comunitarios característicos de las políticas africanas precoloniales que la democracia liberal.

En segundo lugar, la democracia liberal pone un énfasis desproporcionado en las libertades individuales, un énfasis que minimiza la naturaleza social de la persona humana .

Aunque su enfoque son las sociedades liberales occidentales contemporáneas , la observación de Michael Walzer es relevante a este respecto, a saber, que las sociedades liberales son "el hogar de individuos radicalmente aislados, egoístas racionales y agentes existenciales, hombres y mujeres protegidos y divididos por sus derechos inalienables "

(Walzer 1990, 7). A diferencia de la democracia comunitaria, la democracia liberal pone énfasis en las libertades del individuo, como las libertades de asociación, movimiento y culto, algunas de las cuales están en conflicto con los valores comunitarios africanos . Debido a que se basa en los ideales políticos de igualdad humana y derechos humanos, la democracia liberal comete lo que yo llamaría la falacia universalista, es decir, el error de suponer que todos los seres humanos comparten los mismos valores sociales, éticos y políticos. Como dice Lumumba-Kasongo , "el universalismo proyectado por la democracia liberal, plenamente expandido por las organizaciones de derechos humanos apoyadas por Occidente , es de hecho eurocéntrico" .

(Lumumba-Kasongo 2005, 20).

Además, en el contexto africano, la idea de la libertad del individuo propugnada por la democracia liberal occidental ha otorgado, en la práctica, más libertades a los políticos individuales que a la población en general. En consecuencia, una cultura de impunidad³ ha sido la característica definitoria de los líderes africanos poscoloniales , en su intento de consolidar su poder, riqueza y fuerza militar individuales . En este empeño, manipulan varios procesos democráticos .

Por ejemplo, bajo Robert Mugabe, Zimbabue hizo varias enmiendas a su constitución de independencia antes de reemplazarla por una nueva en 2013.

Así, Fukuyama queda reivindicado por su afirmación de que " los procedimientos democráticos pueden ser manipulados por las élites y no siempre reflejan con precisión la voluntad o verdaderos intereses personales de las personas" (Fukuyama 1992, 43).

En tercer lugar, la democracia liberal en el África poscolonial pone un énfasis excesivo en la política multipartidista y las elecciones periódicas para elegir representantes en diversas estructuras institucionales, como el gobierno local, el parlamento y la presidencia o el cargo de primer ministro. La razón de tal estructura política es que los elegidos para ocupar dichos cargos representarán la voluntad del pueblo en estas diversas instituciones. Sin embargo, es difícil imaginar bases sobre las cuales la voluntad del pueblo podría expresarse y efectuarse en " términos reales y concretos " (Gyekye 1992, 244). Por ejemplo, en determinadas circunstancias, los representantes elegidos pueden no estar bien familiarizados con los desafíos que

enfrentar a la gente día a día. Es por esto que el pueblo debe participar activa y directamente en la identificación del mejor curso de acción posible sobre cualquier tema fundamental a través de la democracia comunitaria .

Además, si bien la política multipartidista y las elecciones periódicas son ingredientes necesarios de la democracia liberal, siguen siendo ajenas al contexto africano fundamentalmente comunitario . Mientras aboga por una democracia consensuada sin partidos , Kwasi Wiredu observa correctamente que “para muchos, la democracia parece ser sinónimo del sistema multipartidista. . . Sin embargo, esa doctrina política parece claramente la antítesis de la filosofía de gobierno que subyace al arte de gobernar tradicional [africano] ” (Wiredu 1996, 143). Además, la política multipartidista ha perpetrado y continúa perpetrando la intolerancia entre los ciudadanos de los partidos políticos en competencia. Tal intolerancia se ha expresado a menudo a través de campañas de difamación e incluso enfrentamientos violentos y, en algunos casos, derrocamiento militar de gobiernos en funciones. Esta es la razón por la que Ali Mazrui considera que la democracia liberal occidental en el África poscolonial es porosa en la medida en que ha expuesto a los países africanos a la inestabilidad política (Mazrui 2016, 24).

En cuarto lugar, la democracia liberal se basa, en la mayoría de los casos, en la opinión de la mayoría sobre cualquier tema, especialmente cuando se trata de votar por líderes políticos o tomar decisiones cruciales a través de referéndums. En consecuencia, se ha interpretado que la democracia liberal en el África poscolonial significa el gobierno de la mayoría. Sin embargo, como observa Wiredu, “la opinión de la mayoría en sí misma no es una base suficientemente buena para la toma de decisiones, ya que priva a la minoría del derecho a que su voluntad se refleje en la decisión dada” (Wiredu 1996, 186).

Quinto, en el contexto africano poscolonial , la democracia liberal y la corrupción política parecen estar entrelazadas, por lo que uno tiende a preguntarse cuál podría ser la relación entre las dos. Según Gyekye, la corrupción política se refiere a “la explotación ilegal, poco ética y no autorizada de la posición política u oficial de una persona para beneficio o beneficio personal. . . la corrupción política es, por lo tanto, un acto de corrupción perpetrado contra el estado y sus agencias por una persona que ocupa un cargo oficial en busca de su beneficio privado o personal” (Gyekye 1992, 83). Algunos ejemplos de tal corrupción son el robo de las arcas del Estado, el fraude, el nepotismo y el favoritismo por otros motivos, todos los cuales son característica de la mayoría de los estados africanos poscoloniales en el siglo XXI . Según Gyekye, “África poscolonial es sin duda una de las peores víctimas de la corrupción política” (Gyekye 1992, 82).

Una de las consecuencias de la corrupción política en el estado africano poscolonial es la asfixia de los principios democráticos liberales. Según Gyekye, la corrupción política “es sin duda la causa más común del derrocamiento militar de gobiernos civiles en África, con la consiguiente interrupción del proceso democrático : por lo tanto, es la mayor y más grave enfermedad de los gobiernos en África” (Gyekye 1992). , 82). Al dirigirse a la Nacional

Foundations Dialogue Initiative en Johannesburgo, Sudáfrica , el ex presidente sudafricano Kgalema Motlanthe analizó la historia de las democracias africanas poscoloniales y llegó a la conclusión de que "en el centro de la deficiencia de la democracia está la falta de responsabilidad ante el pueblo" (Motlanthe 2017) .

UN CASO PARA EL COMUNITARIO AFRICANO

MODELO DE DEMOCRACIA

Generalmente se ha entendido que el comunitarismo ha sido la forma de vida de las comunidades africanas indígenas o tradicionales durante la época precolonial . Sin embargo, no se ha pensado mucho en su contribución potencial al desarrollo de sistemas viables de gobierno para los estados africanos poscoloniales . Sin embargo, como observa correctamente Kwame Gyekye, "el sistema tradicional de gobierno tenía algunas características democráticas a partir de las cuales un nuevo el sistema político puede beneficiarse" (Gyekye 1992, 241). En consecuencia, en lo que sigue, argumento que el comunitarismo africano tradicional es una base sólida para los modelos de democracia en el África poscolonial .

En general, la filosofía comunitaria africana está influenciada principalmente por una serie de pensadores, incluidos Léopold Sédar Senghor (1964), Kwame Nkrumah (1964), Julius K. Nyerere (1968), John S. Mbiti (1969), Ifeanyi Menkiti (1984) . ; 2004), Kwame Gyekye (1992) y Kwasi Wiredu (1996), entre otros. A pesar de su exposición a variadas condiciones sociales y políticas, todos estos pensadores sostienen la opinión de que las sociedades tradicionales africanas generalmente ponen gran énfasis en una existencia compartida entre los miembros de su grupo. John S. Mbiti expresó de manera célebre esta confianza en el sentido metafísico y ético de la existencia colectiva en su máxima de que " Soy porque somos , y como somos, luego existo" (Mbiti 1969, 106). De manera similar, Menkiti hace referencia a la orientación comunitaria en su afirmación de que "en lo que respecta a los africanos , la realidad del mundo comunal tiene prioridad sobre la realidad de las historias de vida individuales, cualesquiera que éstas sean" (Menkiti 1984, 171).

Entendido desde una perspectiva comunitaria africana , el famoso dicho de Lincoln de que "la democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo" sería revisado para establecer que la democracia es el gobierno de la comunidad, por la comunidad y para la comunidad. La implicación es que la calidad de la gobernabilidad debe ser juzgada por la medida en que los valores de solidaridad tales como los beneficios colectivos de la cultura y los derechos humanos están garantizados en un contexto social y político dado. En otras palabras, la atención se centra mucho más en el bienestar de la comunidad que en las libertades del individuo qua individuo. A diferencia de la tradición liberal occidental , se supone que si

se promueve el bienestar de la comunidad, también se atenderán los intereses del individuo . Desde esta perspectiva, el espacio para las libertades humanas individuales, tal como lo propugna la visión liberal occidental de la democracia, se reduce significativamente . Sin embargo, mientras que la democracia comunitaria africana puede percibirse incorrectamente como "reacia a aceptar la justificación individualista de la protección de los derechos humanos " (Hellsten 2004, 69), se basa en ideales democráticos colectivos de los que el individuo se beneficia junto con todos los demás individuos.

Una característica importante de la democracia comunitaria africana es el énfasis en la participación del pueblo en la toma de decisiones sobre asuntos que inciden en su bienestar. Por otro lado, en la democracia liberal occidental , basada principalmente en el electoralismo y el mayoritarismo, hay poco espacio para participación ciudadana significativa en las decisiones del día a día . Por esta razón, Ajei observa que "un desafío político al que se enfrentan las democracias constitucionales en África es la falta de representación y participación adecuadas en los procesos e instituciones democráticos " (Ajei 2016, 445). La única vez que los individuos participan en el proceso político es durante las elecciones, donde eligen a unos pocos individuos en nombre de la representación. Así, Gyekye asevera acertadamente que "no basta, seguramente, que la gente sea incluida —y participe— sólo en las elecciones periódicas de quienes han de gobernar y hacer las leyes del Estado " (Gyekye 2013, 238). .

En contraste con la democracia liberal occidental , que es en general mayoritaria, La democracia comunitaria africana se basa en decisiones a las que llegan principalmente consenso de todos los individuos. Según Wiredu, "la búsqueda de el consenso fue un esfuerzo deliberado para ir más allá de la decisión de la opinión de la mayoría " (Wiredu 1996, 186). En otras palabras, incluso la 'minoría', que inicialmente puede no estar de acuerdo con la mayoría, sería persuadida de aceptar una opinión a través de la creación de consenso. En efecto, este tipo de enfoque para la toma de decisiones facilita el compromiso, contrario al enfoque de "el ganador se lo lleva todo" en la democracia mayoritaria . En consecuencia, aunque Matolino ve algunos problemas serios en Consensus as Democracy in Africa, observa que "el mayoritarismo ha llevado a la desafección política de los perdedores y ha causado divisiones duraderas entre los diferentes partidos políticos" (Matolino 2018, p.xi).

Es importante enfatizar que la democracia comunitaria también respeta los derechos del individuo . Ofrece una visión colectivista de los valores humanos fundamentales, como los derechos a la vida, la propiedad y la expresión. Según él, si estos valores fundamentales son comprendidos y respetados desde una perspectiva colectivista , casi siempre caerán en cascada al individuo. Esto contrasta con la noción liberal occidental de democracia, en la que tales valores fundamentales se entienden casi únicamente desde la perspectiva de la persona individual . Así, Walzer (1990, 9) señala correctamente que la sociedad liberal

la sociedad “es fragmentación en la práctica, y la comunidad es todo lo contrario, el hogar de la coherencia, la conexión y la capacidad narrativa”.

En marcado contraste con una democracia liberal, no hay distinciones claras entre el estado, los gobernantes y la ciudadanía en general en una democracia comunitaria . Por esta razón, un modelo comunitario de democracia promueve un sentido de ciudadanía responsable entre los individuos. Gyekye expresa sucintamente este punto, al comparar las actitudes políticas comunitarias africanas tradicionales con las características de la democracia liberal en África después del colonialismo:

Cabe señalar que tanto los sistemas gubernamentales coloniales como los poscoloniales en África creó una distancia entre el gobierno y los gobernados. esto, en vez, engendró actitudes de despreocupación e insensibilidad hacia los asuntos de la Estado por parte de los gobernados. En consecuencia, la actitud general del ciudadano era que era posible dañar al estado sin dañarse uno mismo, una actitud que abrió las compuertas del soborno, la corrupción, el descuido del estado propiedad o empresas estatales , y otros actos antisociales. Sin embargo, la ideología tradicional sostenía positivamente que cualquier daño causado a la comunidad en su conjunto lesiona directamente al individuo. (Gyekye 1992, 254)

Una posible objeción a mi defensa de la democracia comunitaria africana es la cuestión de si es posible o no separar el liberalismo de la democracia. Mi respuesta a esta pregunta es afirmativa , porque la democracia, bien entendida, no es ajena a África: lo que es ajeno son las ideas liberales occidentales que no son compatibles con la historia política y la cultura africanas . Incluso Francis Fukuyama, ese renombrado defensor de la democracia liberal , se hace eco del mismo sentimiento cuando observa que “si bien el liberalismo y la democracia suelen ir juntos, en teoría pueden separarse ” (Fukuyama 1992, 43). Aunque Fukuyama piensa que una democracia no liberal no protege los derechos de los individuos y las minorías, su posición coincide con la mía al afirmar que existe la posibilidad de que un país sea democrático sin ser necesariamente liberal y viceversa (Véase también Fukuyama 1992, 44).

Por ejemplo, las formas africanas tradicionales precoloniales de gobierno fueron democracias comunitarias intrínsecamente profundas que no podrían considerarse liberales en el sentido occidental. Al mismo tiempo, contrariamente a lo que Fukuyama nos quiere hacer creer, tales democracias no necesariamente pisotean los derechos de los individuos y las minorías. De hecho, en su presentación de En su visión moderada del comunitarismo, Gyekye observa:

[El comunitarismo africano] da cabida a los valores comunitarios , así como a a los valores de la individualidad, a los compromisos sociales así como a los deberes de autoatención. Incluso en su impulso y preocupaciones básicos , da prominencia a los deberes hacia la comunidad y sus miembros, no lo hace , no puede hacerlo, a la

en detrimento de los derechos individuales cuya existencia y valor reconoce, o debería reconocer, y por causa justificada . (Gyekye 1992, 121)

CONCLUSIÓN

Oduor (2017) nos desafía a no limitar nuestra comprensión de los sistemas de conocimiento indígenas africanos a áreas como la agricultura y la salud, sino también a aplicarlos a las esferas social y política . Esto es lo que he intentado hacer en este capítulo. Si bien algunos de los marcos que sirvieron de base para los sistemas africanos tradicionales de gobierno ya no existen, no es demasiado tarde para reconfigurar la herencia política tradicional africana precolonial para nuestros contextos poscoloniales sin ser necesariamente anacrónicos. Mientras que el enfoque de Samkange y Samkange (1980, 10) es la filosofía del hunhuismo o ubuntuismo⁴ , su advertencia contra el anacronismo es relevante aquí: “Nosotros debe . . . No pierda de vista el hecho de que vivimos hoy, no en la Edad de Hierro de nuestros abuelos , pero en una era reducida de empresas multinacionales , viajes supersónicos y comunicaciones por satélite”. Sin embargo, es mi opinión considerada de que, a menos que los estados africanos poscoloniales adopten esencialmente sistemas de gobierno indígenas y/o africanos tradicionales , continúan enfrentándose al tipo de problemas con los que han lidiado desde la logro de la independencia política hasta la fecha.

AGRADECIMIENTOS

Este capítulo fue escrito durante mi año sabático de la Gran Universidad de Zimbabue mientras era becaria posdoctoral de GES en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Johannesburgo (2017). Deseo agradecer a los profesores H. P. P. [Hennie] Lottër y Thaddeus Metz por sus útiles comentarios a los borradores anteriores de este capítulo. También agradezco a los dos revisores anónimos y al editor, Reginald MJ Oduor, por sus útiles sugerencias.

NOTAS

1. El énfasis en los 'individuos' pretende resaltar la orientación de los derechos humanos hacia la persona individual cuando se los entiende desde la perspectiva liberal occidental , mientras que la visión africana es en gran medida comunitaria, poniendo mayor énfasis en el bien colectivo.

2. 'Comunitarismo' y 'comunalismo' a menudo se usan indistintamente en referencia al ' pensamiento comunitario ' o 'filosofía comunitaria '. Sin embargo, en este capítulo hago uso de ' pensamiento comunitario', ' filosofía comunitaria ' o ' modelo comunitario'. Hago esto para evitar la visión extremista que normalmente se denota por el uso de 'ismos' como en 'comunitarismo' y 'comunalismo' (ver también Ramose 2004, 150) .

3. Erasmus Masitera (2011) también articula este tema pertinente que afecta al estado africano poscolonial , con especial referencia al contexto de Zimbabue.

4. He usado los términos hunhuismo o ubuntuismo en la forma en que los usan Samkange y Samkange (1980) para referirse a la filosofía africana de unhu/ ubuntu. Los términos, derivados de las lenguas nguni, se refieren básicamente a la concepción africana de la existencia humana y relacional , que en su mayoría está moldeada por la comprensión de la persona como parte integral de la comunidad.

REFERENCIAS

Fukuyama, Francisco. 1992. El fin de la historia y el último hombre. Nueva York: La Prensa Libre.

Gyekye, Kwame. 1992. " Ideas políticas tradicionales : su relevancia para el desarrollo en el África contemporánea". Wiredu, Kwasi y Kwame Gyekye eds. Persona y Comunidad. Washington DC: El Consejo para la Investigación en Valores y Filosofía, pp.241–55.

———. 2013. Filosofía, cultura y visión: perspectivas africanas . Accra: Editores subsaharianos .

Hellsten, Sirkku Kristina. 2004. "Derechos humanos en África: de los valores comunitarios a la práctica utilitaria". Revista de derechos humanos , vol. 5 núm. 2, págs. 61–85. <https://doi.org/10.1007/s12142-004-1003-7>.

Lumumba-Kasongo, Tukumbi. 2005. "Los problemas de la democracia liberal y el proceso democrático : lecciones para deconstruir y construir democracias africanas".

Lumumba-Kasongo, Tukumbi ed. La democracia liberal y sus críticos en África: disfunción política y lucha por el progreso social . Pretoria: Prensa de la Universidad de Sudáfrica , págs . 1–25.

Masitera, Erasmo. 2011. "Creación de una cultura de impunidad en Zimbabue: un caso para el aporte filosófico en cuestiones de desarrollo ". Africana, vol. 5 No. 2, junio/julio de 2011, págs. 98–122. <http://africanajournal.org/wp-content/uploads/AFRICANA - Vol5-No2.pdf>.

Matolino, Bernardo. 2018. Consenso como democracia en África. Grahamstown: NISC (Pvt) Ltd.

Mazrui, Ali Alámin. 2016. "Democracide: ¿ Quién mató a la democracia en África? Pistas del pasado, preocupaciones del futuro ". Mazrui, Ali Alamin y Francis Wiafe-Amoako eds. Instituciones Africanas : Desafíos a los Fundamentos Políticos, Sociales y Económicos de Desarrollo de África . Lanham: Rowman y Littlefield, págs. 17–35.

Mbiti, John S. 1969. Religiones y filosofía africanas . Nueva York: Doubleday.

- Menkiti, Ifeanyi. 1984. "Persona y Comunidad en el Pensamiento Tradicional Africano".
- Wright, Richard ed. *Filosofía africana : una introducción*. Lanham: University Press of America, págs. 171–80.
- . 2004. "Sobre la Concepción Normativa de Persona ". Wiredu, Kwasi ed. *Un compañero de la filosofía africana*. Malden: Blackwell, págs. 324–31.
- Motlanthe, Kgalema. 2017. " Discurso de apertura", The National Foundations Dialogue Initiative, Johannesburg, 5 de mayo de 2017.
- Nkrumah, Kwame. 1964. *Conciencismo: Filosofía e Ideología para la Descolonización*. Londres: Panaf Books.
- Nyerere, Julio. 1968. *UJAMAA: Ensayos sobre el Socialismo*. Nueva York: New York University Press .
- Oduor, Reginald MJ 2017. "Democracia Libre de Hegemonía". Palabras de apertura en la Conferencia Internacional sobre "Más Allá de la Democracia Liberal: La Búsqueda de Modelos Africanos Indígenas de Democracia para el Siglo XXI ", Nairobi, Kenia, organizada por el Departamento de Filosofía y Estudios Religiosos de la Universidad de Nairobi, Kenia, y el Consejo para la Investigación en Valores y Filosofía, Washington, DC, EE. UU., 22 y 23 de mayo de 2017.
- Ofor, Francisco. 2006. "La democracia como tema de la filosofía africana ". Oladipo, Olusegún ed. *Cuestiones fundamentales de la filosofía africana* . Ibadan: Hope Publications, págs. 120–34.
- Ramose, Mogobe Bernard. 2004. "En busca de una filosofía africana de la educación". *Revista sudafricana de educación superior* , vol. 18 No. 1, págs. 138–60. <https://www.ajol.info/index.php/sajhe/article/view/25487>.
- Samkange, Stanlake y Tommie Marie Samkange. 1980. *Hunhuismo o Ubuntuismo: Una Filosofía Política Indígena de Zimbabue* . Salisbury: Graham Publishing.
- Senghor, Léopold Sédar. 1964. *Sobre el socialismo africano*. Cook, Mercer trad. Nueva York: Praeger.
- Walzer, Michael. 1990. "La Crítica Comunitaria del Liberalismo". *Teoría política* , vol. 18 núm. 1, págs. 6–23.
- Wamba-dia-Wamba, Ernest. 1992. "Más allá de la política de élite de la democracia en África". *Búsqueda: discusiones filosóficas* , vol. 4 núm. 1, págs. 28–43.
- Wiredu, Kwasi. 1996. *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Indiana: Prensa de la Universidad de Indiana .

capítulo Te

Elementos de un africano indígena

Modelo de crack y

Joseph Situma, Kisemei Mutisya,
y Christine Buluma

¿Estamos al final de la historia? Francis Fukuyama (1992) sostuvo que después de la Guerra Fría, el mundo estaba al final de la historia.

Su argumento nació de la suposición de que la historia, en el sentido sustantivo de la palabra, sólo sucede donde hay contradicciones en el nivel ideológico. Esta concepción de la historia se hace eco de Kant, Hegel y Marx.

Para Fukuyama, "el último hombre en pie", después de milenios de conflicto, es la democracia liberal y el capitalismo. Fukuyama lo afirma al afirmar que "El Estado que emerge al final de la historia es liberal en tanto reconoce y protege a través de un sistema de leyes el derecho universal del hombre a la libertad, y democrático en tanto existe sólo con el consentimiento de los gobernados". (Fukuyama 1992, 20). En este sentido, por tanto, una vez que sólo existe la democracia liberal, es decir, una vez que no existen sistemas alternativos para desafiar a la democracia liberal, todas las contradicciones están resueltas.

Fukuyama (1992) sigue a Kojève (1969) al afirmar que después de la Guerra Fría Europa Occidental es la encarnación de la democracia liberal tal como se concibe en la Revolución Francesa y la Fenomenología del Espíritu de Hegel (Hegel 1807). Otro Supuestamente, partes del mundo también están en el camino hacia la realización de la democracia liberal que, según Fukuyama, es el modo más perfecto de existencia humana. Entonces, para Fukuyama, los países en desarrollo de África y de otros lugares llegarán eventualmente al destino inevitable de la humanidad: la democracia liberal y el capitalismo.

En este capítulo, proponemos ciertos elementos extraídos de los pueblos indígenas africanos. modos de gobierno que pueden ser utilizados por los estados africanos poscoloniales para hacerlos más viables de lo que son en la actualidad. En la siguiente sección ofrecemos una crítica a la tesis de Francis Fukuyama. a partir de entonces, analizamos la relación entre la democracia liberal y el capitalismo y sostenemos que la democracia liberal está fundamentalmente en desacuerdo con la realización humana. Esto lleva a

la cuarta sección, en la que ofrecemos elementos sociopolíticos tentativos extraídos de nociones y prácticas indígenas africanas para su incorporación en las estructuras de gobierno de los estados africanos poscoloniales . La tesis del capítulo es que estos elementos, utilizados junto con ciertos elementos del pensamiento occidental , ofrecen una alternativa más viable para el África actual que la democracia liberal y el capitalismo.

CRÍTICA A LA TESIS DE FUKUYAMA

Las afirmaciones de Francis Fukuyama son polémicas en varios aspectos . ¿Es plausible hablar, como hace Fukuyama, de una cultura universal y de un conjunto universal de valores? ¿Cómo puede conciliarse la tesis con la realidad de un mundo multicultural ? ¿No es el caso de que la civilización occidental es simplemente una entre muchas en el mundo? Uno también se pregunta si los países en desarrollo, como los estados africanos, no tienen otra opción que buscar tanto la democracia liberal como el capitalismo. Así Lewin (2011, 85) plantea: “¿Es la democracia un factor positivo para el crecimiento económico y el desarrollo?” En vista del crecimiento económico y las trayectorias de desarrollo de los tigres de Asia oriental , India y Chile, Lewin afirma que “la democracia no es ni suficiente ni necesaria para el crecimiento y el desarrollo” (Lewin 2011, 85). Sin embargo, es muy probable que un régimen dictatorial participe en la explotación depredadora de los recursos nacionales y las asignaciones presupuestarias sesgadas , en cuyo caso el crecimiento económico sería asimétrico con respecto al desarrollo humano (Lewin 2011, 85; Conceicao y Kim 2009, 2).

The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (1993) de Huntington es una sólida respuesta a las audaces afirmaciones de Fukuyama y una esclarecedora exploración de las civilizaciones. Huntington no solo presenta argumentos plausibles y relatos de eventos históricos posteriores a la Guerra Fría para desafiar la conclusión apocalíptica de Fukuyama , sino que también advierte contra la tendencia de pensadores a interpretar la realidad de manera simplista. Además, pertinente a nuestra búsqueda de modelos indígenas de democracia es su opinión de que “en toda África las identidades tribales son omnipresentes e intensas, pero los africanos también están desarrollando cada vez más un sentido de identidad africana, y posiblemente el África subsahariana podría unirse en una civilización distintiva”. (Huntington 1993, 47). Igualmente plausible es la visión general de las civilizaciones de Huntington en su afirmación de que “Mientras las civilizaciones perduran, también evolucionan. Son dinámicos ; suben y bajan; se fusionan y dividen; y . . . también desaparecen y quedan enterrados en las arenas del tiempo” (Huntington 1993, 43).

DEMOCRACIA LIBERAL Y CAPITALISMO

Ya sea que la democracia liberal sea el destino final de todas las sociedades o simplemente una etapa en la evolución de la civilización occidental, es imperativo explicar en detalle sus principios y el sistema económico en el que se ha desarrollado. La democracia liberal tiene como objetivo salvaguardar los derechos básicos de los ciudadanos a través de frenos y contrapesos que obligan a los líderes a rendir cuentas, ya través de la celebración de elecciones periódicas (Plattner 2010, 84). Además, para la democracia liberal, los derechos del individuo tienen prioridad sobre los bienes comunes y, por lo tanto, la visión de Rawls que la justicia trasciende otros valores y tiene prioridad sobre ellos (Rawls 1985, 235). La visión individualista de los seres humanos de la democracia liberal supone que la sociedad debe ser una dimensión subsidiaria de la vida humana, o de lo contrario tenderá a ser represiva. Sostiene que la mayor necesidad del individuo es ser protegido de los obstáculos sociales, y que esta es la función principal del Estado. Entrelazada con la libertad personal está la necesidad de la tolerancia, que surge del énfasis moderno en los roles en lugar del carácter, hasta el punto de que la mayoría de los seres humanos dentro de la sociedad liberal no tienen carácter en el sentido real del término (MacIntyre 1981, 23-35).

Conceptualmente, el liberalismo equilibra la libertad y la igualdad, pero en realidad, hay siempre tensión entre los dos, porque la búsqueda de la libertad trastorna la igualdad y viceversa. Aún más pertinente es el hecho de que el equilibrio de la libertad con la tolerancia siempre está en peligro. Popper capta la esencia de este desequilibrio en su paradoja de la tolerancia: "La tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos una tolerancia ilimitada incluso a aquellos que son intolerantes, si no estamos preparados para defender una sociedad tolerante contra el ataque de los intolerantes, entonces los tolerantes serán destruidos y la tolerancia con ellos" (Popper 1945, 226). La realidad y la problemática de esta paradoja están en la raíz de la actual intolerancia hacia los inmigrantes no europeos en Europa y Estados Unidos. Incluso la predicción de Fukuyama de una Europa compuesta por estados menos preocupados por la soberanía y la ideología no se ha confirmado: ahora, más que nunca, la idea de la universalidad de los derechos humanos se considera cuestionable (Namli 2018; Hopgood 2014; Posner 2014; Brown 2007).

De hecho, la historia está aquí con nosotros en "las tendencias y prácticas que muchos creían sido borrado: ejecuciones arbitrarias, intentos de aniquilamiento étnico y religioso minorías, la anexión de territorios y el movimiento masivo de refugiados y personas desplazadas" (Welsh 2016). Fukuyama simplemente sigue fielmente en los pasos de Hegel en la categorización de África para adaptarse a su tesis. mientras que en Según el relato de Hegel, África no era parte de la historia porque para él no sucedió nada significativo allí y Europa era el semillero de la historia (Hegel 1956, 99), Fukuyama sostiene que en la era posterior a la Guerra Fría África (y los países del Tercer Mundo en general) son "sumido en la historia", y Europa está más allá de la historia

(Fukuyama 1989, 16). Presumiblemente, para Fukuyama, es una señal de progreso para una sociedad estar más allá de la historia como supuestamente lo están Europa Occidental y los Estados Unidos. Las posiciones de Hegel y Fukuyama son ejemplos de teóricos que interpretan la realidad para satisfacer sus intereses parroquiales.

Curiosamente, Fukuyama concluye que "El final de la historia será muy triste. tiempo. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la vida por un objetivo puramente abstracto, la lucha ideológica mundial que exige audacia, coraje, imaginación, idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la resolución interminable de problemas técnicos, las preocupaciones ambientales y la satisfacción de las demandas sofisticadas de los consumidores" (Fukuyama 1989, 17). Continúa afirmando que tras la realización de la democracia liberal en toda regla, la condición existencial de los seres humanos es de aburrimiento y tristeza (Fukuyama 1992, 21). Ahora bien, si ese es el progreso que ha logrado el mundo occidental, entonces sería mejor que las sociedades en África y en otros lugares trataran de salvar y consolidar su culturas para utilizarlas como vehículos para llegar a mejores destinos.

En cualquier caso, los estados-nación africanos han sido sacudidos por golpes militares, opresión política, conflictos étnicos y degradación económica (Skinner 1998, 20). Esto se debe a que, independientemente de las ideologías que adoptaron los estados africanos en el momento de la independencia, sus economías han tendido a estar en modo de deterioro, lo que ha resultado en un descontento generalizado. Los estudiosos atribuyen el fracaso de los estados-nación africanos poscoloniales a los siguientes factores, entre otros: la persistencia de vínculos primordiales (Gertz 1963); marginación de las comunidades (Horowitz 1985); la naturaleza ajena del estado (Skinner 1998); adopción superficial de democracia e ideologías liberales (Sardan 1999; Situma 2010); las políticas de etnicidad, clientelismo y mecenazgo (Bayart 1989; Berman, Eyoh & Kymlicka 2004; Njeru 2007). Estos factores han alimentado ambientes políticos en los que los vicios prosperan en todos los niveles de la sociedad¹, y la apatía y la desesperación inundan a la ciudadanía².

Las respuestas a las crisis del estado africano poscolonial han sido variadas.

Por un lado, los líderes africanos han tratado tardíamente de seguir el consejo de Peter Llyod de "cambiar la lealtad de las masas de los grupos étnicos al estado, y de sus gobernantes tradicionales a los líderes parlamentarios" (citado en Skinner 1998, 19). La restauración de las monarquías tradicionales en Uganda por parte de Yoweri Museveni parece hacer lo contrario, pero está calculada para asegurar la dependencia de los líderes tradicionales en el gobierno nacional. En Kenia, los líderes políticos han desarrollado la habilidad de buscar bendiciones de los líderes tradicionales de grupos étnicos en un intento por ganar o retener cargos políticos durante las elecciones. Sin embargo, los políticos simplemente han utilizado a tales líderes con fines simbólicos y, en consecuencia, han destruido el prestigio de tales líderes, al igual que la administración colonial utilizó algunos líderes étnicos tradicionales y, por lo tanto, los destruyó (Skinner 1998, 19).

Por otra parte, ha habido respuestas institucionales y legislativas a el fracaso de los estados-nación africanos poscoloniales . Un ejemplo de ello es Kenia, que promulgó una nueva constitución en 2010, anunciando el establecimiento de la Oficina del Defensor del Pueblo, una mayor separación de poderes entre el ejecutivo, el judicial y el legislativo, una disposición para los litigios de interés público y un proyecto de ley mejorado de derechos, entre otros. La Constitución de Kenia de 2010 también estableció el marco legal para la devolución en el establecimiento de cuarenta y siete gobiernos de condado. Muchos en el país esperaban que la constitución fuera un antídoto contra la opresión y la injusticia, una presidencia imperial , una distribución desigual de los recursos estatales y la marginación.

Sin embargo, más de diez años después de la eufórica promulgación de la constitución y el consiguiente establecimiento de nuevas instituciones, parece que las palabras de Berman, Eyoh y Kymlicka (2004, 2) siguen siendo aplicables a Kenia: "Las preocupaciones materiales y personalistas naturaleza de las redes clientelistas que son el conducto de la política étnica continúan eliminando la relevancia de instituciones formales, diferencias ideológicas y políticas en la organización de la arena política cívica más amplia".

En general, las percepciones de los ciudadanos sobre los resultados de las transformaciones institucionales, legales y políticas tienden a estar divididas en líneas divisorias étnicas, con quienes son los detentadores predominantes del poder y los que determinan la distribución del poder . los recursos nacionales por un lado y los marginados por el otro.

Por lo tanto, si bien las percepciones son indicadores útiles de los resultados de las intervenciones sociales, políticas y económicas, son limitadas (Nouvel 2016). Además, apenas hay " acuerdo entre los africanos sobre el significado de la democracia" (Skinner 1998, 21). De hecho, incluso en el discurso occidental, la democracia liberal es solo una de las diversas versiones de democracia (Smit y Oosthuizen 2011; Coppedge y Gerrig 2011; Nussbaum 1997). Sin embargo, "Cada vez más, los académicos africanos insisten en que, mientras que las ideas occidentales sobre la democracia están específicamente enraizadas en la noción de derechos políticos y sociales para los individuos , la realidad de África es una en la que las 'colectividades' o los grupos 'étnicos' , en lugar de los individuos , son exigiendo justicia social" (Skinner 1998, 21).

También vale la pena señalar que la democracia liberal y el capitalismo han subvertido varios aspectos de los valores indígenas africanos, incluidos el trabajo duro , la generosidad , la honestidad y el respeto. Un vistazo a la subversión de estos aspectos se capturó en una encuesta de las convicciones personales de la juventud de Kenia en 2016: "El 50 por ciento de los jóvenes encuestados creen que no importa cómo ganen dinero mientras no terminen en la cárcel; el 47 por ciento admira a quienes ganan dinero por las buenas o por las malas (incluido el ajeteo3); el 30 por ciento cree que la corrupción es rentable" (Awiti y Scot 2016, 2). El informe concluyó que el deseo expresado por los jóvenes de emprender es incompatible con una alta tolerancia a la corrupción, la evasión de impuestos y el deseo de ganar dinero por cualquier medio. En

En contraste con los hallazgos de la encuesta, en las sociedades indígenas africanas, el trabajo duro se valora como la forma adecuada de ganarse la vida y abordar la pobreza. Es contra el telón de fondo anterior que nos dirigimos a los modos indígenas africanos de existencia social, con el objetivo de considerar lo que se puede recuperar de ellos con el fin de constituir entidades sociopolíticas más viables en lugar de las actuales que están en gran parte modeladas en alienígenas. tradiciones, y en parte el resultado de las distorsiones que surgieron, entre otros, de las construcciones violentas y degradantes de la trata de esclavos y la colonización.⁴

ELEMENTOS TENTATIVOS PARA LA DEMOCRACIA DE SOCIO EXISTENCIA POLÍTICA FROM INDÍGENAS AIAM ES FR C N OD

Al considerar los elementos de un modelo indígena africano de democracia, otros que la participación de los ciudadanos en la redacción de la constitución de su país y en la elección de sus líderes, coincidimos parcialmente con la fórmula de Campbell para determinar la calidad de la democracia: "Calidad de la democracia = (libertad + otros características del sistema político) + (desempeño de las dimensiones no políticas)" (Campbell 2008, 3). Nuestra coincidencia es parcial porque la democracia liberal otorga menos peso a los aspectos no políticos de la condición humana que a los políticos. Da menos peso a aspectos no políticos como la moralidad, la comunidad y la cultura, considerándolos supererogatorios.

5 En

efecto, la democracia liberal no asigna ningún valor significativo a estos aspectos que son fundamentales para el pensamiento indígena africano. El ranking democrático de Campbell identifica seis dimensiones individuales (Estado de derecho, participación, responsabilidad, igualdad, libertad y desempeño), y puntúa cada una de ellas en un rango de 1 a 100, sin tener en cuenta el impacto del marco ideológico (Campbell 2008, 5). El instrumento de encuesta de Campbell es un resultado lógico de la presunción del liberalismo de que la ideología tiene menos importancia en las sociedades libres, como es evidente en Rawls (1971) y Fukuyama (1992).

George Ayittey (1991) y Elizabeth Isichei (1997) estudiaron las instituciones indígenas africanas en su diversidad y concluyeron que África era compleja y diversa, con legados de liderazgo tanto democráticos como despóticos. En las instituciones indígenas africanas, por lo tanto, se ofrecen prácticas deseables e indeseables. En la presente sección, nuestro objetivo es identificar las prácticas deseables de esas instituciones para incorporarlas a los sistemas de gobierno de las políticas africanas contemporáneas.

Las culturas africanas eran diversas durante la época precolonial y continúan siéndolo hoy. Sin embargo, hay ciertos elementos comunes en su práctica política que tienen un gran potencial para mejorar la calidad de gobernanza en las políticas africanas contemporáneas.

LÍDERES COMO FIGURAS PRINCIPALES

En el África precolonial, había comunidades segmentadas o descentralizadas, así como centralizadas. Estos últimos tenían sistemas políticos, sociales y económicos bien desarrollados, con el rey o jefe junto con los ancianos manteniendo la ley y el orden. Los líderes de tales formaciones políticas eran responsables no solo de la seguridad, sino también de facilitar la prosperidad de la comunidad mediante la promoción del comercio y la agricultura. Las comunidades descentralizadas no tenían un ejército permanente, pero como observa Cobbah, en tiempos de guerra, los miembros de las familias extendidas caían "en una jerarquía para asegurar el buen funcionamiento y la supervivencia de

la comunidad" (Cobbah 1987, 324). A los ancianos de este tipo de comunidades se les respetaba porque eran responsables de cuidar a todos los miembros del clan. Esta responsabilidad general se reflejó en el anciano que era el padre/tutor de todos, en lugar de simplemente el patriarca de todos.

su hacienda. Incluso en comunidades centralizadas, reyes, reinas y jefes eran (en un sentido bastante fuerte) figuras paternas/maternas más allá de los límites de sus hogares. Este es un elemento significativo que puede constituir uno de los pilares de los modelos indígenas africanos de democracia para el siglo XXI, en lugar del empobrecido modelo de democracia liberal, en el que los líderes se comportan como si fueran directores ejecutivos de proveedores impersonales de servicios públicos. (Caballero 1998, 227).

En general, en el aspecto de la compasión por aquellos a quienes dirigen, los líderes africanos contemporáneos se comparan desfavorablemente con los tradicionales, ya sea en comunidades tradicionales centralizadas o descentralizadas. Los líderes africanos contemporáneos manifiestan tendencias egocéntricas y narcisistas que destruyen todas las vidas excepto las de sus hogares. Hay casos de líderes que extienden su cuidado a los miembros de sus clanes, lo que en los estados pluralistas equivale a nepotismo. Si este elemento indígena se va a utilizar como pilar de la democracia en los estados multiétnicos actuales, debemos prestar atención al consejo de Emeakaroha:

El africano debe llevar los ideales de su comunidad a la comunidad más amplia. . . . Los valores apreciados en su comunidad deben permitirle saber que el otro el hombre es hermano como ser humano. De ahí el proverbio igbo que dice que: "No te rías de un barco lejano que es sacudido por las olas, tu hermano puede estar en él"; ahora debería ser: "No te rías de un barco distante que es sacudido por las olas, un humano el ser está en él." (Emeakaroha 2002)

En otras palabras, existe la necesidad de una compasión expansiva que permita a los ciudadanos y líderes tener un sentido de compatriotismo,⁶ aun cuando sean conscientes de sus identidades étnicas. El compatriotismo necesitaría directamente un compromiso con la justicia que excluya violaciones como las que se han presenciado en los estados-nación africanos bajo la democracia liberal.

COSMOPOLITISMO ES UW H APOYO COMUNITARIO

Dado que los perpetradores de las mayores injusticias en los estados-nación africanos son los líderes, el cultivo de la noción indígena de patria definitivamente reorientaría la perspectiva de los ciudadanos sobre sus obligaciones y derechos. Vale la pena señalar que las nociones indígenas africanas de paternidad, maternidad, fraternidad y sororidad eran más amplias que las nociones atomísticas del liberalismo. El gran desafío que hay que afrontar en este sentido es cómo justificar y ejercer la parcialidad de parentesco en un marco nacional, y más aún cómo justificar y ejercer la parcialidad compatriota en el marco cosmopolita (Bascara 2016). Como punto de partida, la extendida noción de justicia, según la cual "la muerte de un pariente . . . es un crimen pero también una abominación. . . . Pero si se mata a un forastero, la ofensa adquiere una dimensión diferente y es vista con menor grado de gravedad" (Emeakaroha 2002), debe ser reconfigurado para estar de acuerdo con la realidad de los estados-nación.

¿Podría ubuntu 7 proporcionar la clave para reconfigurar la noción indígena africana de justicia a nivel nacional e incluso global? La noción sobresaliente de ubuntu es que una persona es una persona a través de otras personas. Desmond Tutu expresa esto de manera pertinente en su afirmación de que "Ubuntu dice que soy humano solo porque tú eres humano. Si socavo tu humanidad, me deshumanizo a mí mismo" (citado en Wilson 2001, 9). La noción de humanidad se encuentra en su plenitud, no en la uniformidad de las actividades y elecciones humanas, sino más bien en el reconocimiento de diversos valores y normas humanos, y la accesibilidad de estos para nuestra apropiación a través de la adopción o adaptación. Además, la afirmación de Tutu significa que la auténtica realización humana es el fruto de aspiraciones y esfuerzos compasivos. Al respecto, existe el semblante contrastante de dos personas: la persona X está empapada de virtudes y se mantiene comprometida con una vida virtuosa incluso cuando se enfrenta a las tareas más insuperables, mientras que la persona Y no se compromete con nada y, por lo tanto, se inclina fuertemente a abandonar cualquiera de sus actividades al menor encuentro de dificultad. La persona Y es el hombre de la poshism; como señalamos anteriormente, Fukuyama afirmó que los aspectos nobles de el coraje, la imaginación y el idealismo serían suplantados por el cálculo económico, la preocupación por los aspectos técnicos, las preocupaciones ambientales y el consumismo (Fukuyama 1992, 17). La visión humanista de los seres humanos es que son el producto de sus elecciones y acciones individual y colectivamente. Los esfuerzos inhumanos de individuos, etnias y clases conducen inevitablemente a la infelicidad, la frustración y el despilfarro. El tablón comunitario en la realización humana hace que la democracia liberal, con su énfasis en la libertad casi desenfrenada del individuo, no sea un modelo viable.

Otros elementos que estarían en el centro de un modelo indígena africano de la democracia para el siglo XXI incluye sistemas políticos descentralizados y democracia participativa, pero estos no pueden abordar los problemas que acosan a los países africanos sin el cultivo de virtudes cívicas comunitarias y un enfoque de consenso para la resolución de conflictos, los cuales serían útiles en instancias donde los intereses de la minoría podrían verse inundados por un enfoque mayoritario (Norris 1997, 6). Si bien la mayoría de los países africanos transitó del dominio colonial a la independencia con sistemas electorales mayoritarios, hay evidencia de que este enfoque aliena a algunos grupos étnicos, lo que genera inestabilidad y aviva el clamor por la secesión. El hecho de que la democracia liberal suponga la justificación del statu quo complica el problema, ya que el grupo étnico que tiene el control de la maquinaria estatal también tiene los recursos para manipular los procesos y resultados políticos. Modelos indígenas africanos de

La democracia no ofrece una solución rápida a este dilema liberal, pero si se adoptara, proporcionaría una salida gradual. Las élites políticas que enajenan, oprimen y explotan a algunos grupos son herederas de la democracia liberal. No creen que haya nada de malo en que algunas personas estén al margen del capital y del Estado, considerando que es simplemente una etapa que será superada más adelante en la historia. El problema es que los marginados no leen ese guión, sino que cuestionan la legitimidad del Estado. La devolución o descentralización sin transformación moral y cultural no es la solución, porque entonces la marginación se transfiere a los condados. Tiene que haber una revisión de

la perspectiva, los valores y las normas de las personas; y eso es una revolución conceptual.

ALTA PREMIUM EN LA VISIÓN AFRICANA DE LA FAMILIA

Directamente entrelazado con la orientación comunitaria africana está el lugar de la familia en la concepción africana general de la vida. El hecho de que "los africanos aprecien la vida por encima de cualquier otra cosa" y que "la cosmovisión africana coloque al individuo dentro de un continuo de muertos, vivos y por nacer" (Emeakaroha 2002), significa que los procesos políticos informaron por las cosmovisiones africanas estarían imbuidos de mayor importancia de lo que jamás podría ocurrir en una democracia liberal. Hay un marcado contraste entre la visión y las acciones de

una persona "hueca" y una persona que tiene que sopesar su conducta frente a la visión de los muertos vivos y los que están por nacer, por no hablar de los vivos. La familia africana, la institución más importante en la cosmovisión africana, es en realidad una comunidad de relaciones valiosas que es muy consciente de su historia y también se extiende a la posteridad. En un modelo de democracia que valora mucho a la familia, es más probable que los ciudadanos ejerzan la diligencia debida al elegir a sus líderes, así como al tomar otras decisiones. Esto contrasta

con la política arriesgada, así como con la conducta mercenaria y depredadora de ciudadanos y líderes, en una democracia liberal.

Además, la significación de la comunidad ocupa un lugar mucho más alto.

rango que la autonomía y la dignidad del individuo. Así, Cobbah observa que “En una sociedad como la Akan, la búsqueda de la dignidad humana no se preocupa por reivindicar el derecho de cualquier individuo frente al mundo. La noción africana de familia busca una reivindicación del bienestar comunal. El punto de partida no es el individuo sino el grupo completo, incluidos los vivos y los muertos” (Cobbah 1985, 322). Esto está resumido en el adagio africano que dice: “La prosperidad de una sola persona no enriquece a un pueblo. Pero la prosperidad del pueblo enriquece a las personas” (Emeakaroha 2002). En términos económicos, los estados-nación africanos deberían incluir medidas de prosperidad que sean

inclusivo de todos los ciudadanos, incluso mientras realizan cálculos del PIB.

MORALIDAD AFRICANA INDÍGENA

En un extenso estudio del swahili de la costa este de África, Kai Kresse observó que un aspecto central de su perspectiva moral es “el dicho Mtu ni watu, 'Un ser humano es humanidad'”. El dicho kiswahili refleja la omnipresencia de ubuntu en África, de lo que da fe van Binsbergen (2001, 53).

De gran relevancia para nuestras reflexiones sobre la moralidad es la observación de Kresse de que “En kiswahili, la concepción de la humanidad está semánticamente vinculada a la moralidad, que es una cualidad exclusivamente humana” (Kresse 2007, 139). Si de hecho, es el caso que “utu” [kiswahili para 'humanidad'] tiene moralidad y bondad como connotaciones primarias” (Kresse 2007, 139), entonces esto probablemente es el elemento crucial que puede desterrar el saqueo descarado y la destrucción de Instituciones públicas. La importancia de utu (kiswahili para “humanidad”) en modelos autóctonos africanos de democracia también se debe al hecho de que hay no existe tal condición como 'mala humanidad' (Kresse 2007, 145). Cuando las personas han perdido su humanidad, son relegados del “reino de la humanidad (utu) a la esfera de los animales, bestialidad (unyama)” (Kresse 2007, 145). Él Parecería que la dinámica de la democracia liberal ha socavado la aspectos humanos de las personas de occidente. La democracia liberal y su teoría moral y su sociología han logrado esto borrando “cualquier genuina distinción entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras” (MacIntyre 1981, 23). En la democracia liberal de la era posterior a la Guerra Fría, la distinción entre mtu (kiswahili para “ser humano”) y kitu (Kiswahili para “una cosa”) se borra, y con el borrado ha llegado el pérdida de la humanidad. Por lo tanto, los modelos indígenas africanos de democracia para el siglo XXI deben recuperar y proteger este distinción.

EL LUGAR CRUCIAL DE LA SOCIALIZACIÓN

En vista de nuestras propuestas en los párrafos anteriores , surge la pregunta : ¿cómo pueden los estados africanos cultivar estos elementos indígenas a niveles que puedan traducirse en un cambio de la democracia liberal a los modelos indígenas africanos de democracia? Kohlberg (1981), MacIntyre (1999), Kresse (2007), Situma (2015) y Situma, Odiemo y Mutisya (2017) argumentan que la socialización es crucial para el desarrollo moral y que el desarrollo moral es la adquisición de virtudes. Además, Adjibolosoo afirma que "en muchos casos, los programas de mejora de la productividad y la calidad fracasan porque ignoran el hecho de que para éxito continuo, la ingeniería del factor humano debe convertirse en el núcleo principal de estos programas" (Adjibolosoo 1996, 83; véase también Adjibolosoo 2004).

CONCLUSIÓN

De las reflexiones anteriores , es evidente que las culturas son dinámicas, y en vista del encuentro africano con otras culturas, la tarea de determinar y recuperar elementos viables de gobernabilidad democrática de las culturas indígenas africanas es onerosa. Praeg señala que uno de los desafíos para la constitución de procesos políticos sobre el humanismo es la ocurrencia de eventos peligrosos que neutralizan aspectos fundacionales valiosos, como sucedió en Sudáfrica en 2012, cuando, a pesar de su compromiso declarado con Ubuntu, el gobierno desató agentes de seguridad. en los manifestantes, matando a decenas de a ellos. Praeg caracteriza acertadamente ese evento como un momento en que "La existencia se reduce al resultado aleatorio del cálculo de intereses fugaces . . . De Por supuesto, hay un sentido real en el que lo político es siempre precisamente tal cálculo" (Praeg 2014, xii). En otras palabras, incluso cuando un pueblo se compromete con el humanismo, debe enfrentar constantemente la tentación de recurrir a la conveniencia. El humanismo, expresado en diversas culturas, exige un autointerrogatorio continuo en un intento por comprender lo que implica ser humano. Esto es lo que Praeg concibe como "una iteración duradera de la intención fundacional, una determinación de permanecer anclado al sentido de propósito que primero unificó al colectivo como 'Nosotros'" (Praeg 2014, xii).

Además, el proceso de recuperación de los valores comunales de África solo puede abordar de manera efectiva las crisis cognitivas que desencadenaron la colonización y la herencia de la democracia liberal si los currículos escolares incorporan tales valores de manera progresiva y sistemática. Esta propuesta surge de nuestro anterior argumento a favor del cultivo de la noción indígena de patria o patria para reorientar la mirada de los ciudadanos hacia sus deberes y derechos , reconfigurando sus nociones de justicia para alinearlas con la realidad.

de vivir en un estado multicultural, y arraigar en ellos la idea de utu (Kiswahili para "humanidad"), es decir, que si socavan la humanidad de otras personas, se deshumanizan a sí mismos. La inculcación de estos y otros valores debe ser continua a lo largo de la progresión de los alumnos en el sistema educativo, y debe estructurarse para que sea coherente. Esta es la dimensión de ingeniería humana que propone Adjibolosoo (1996; 2004). en vista de

el hecho de que el estado colonial fue, por definición, impuesto a las sociedades africanas (Young 1994, 3), y debido a que las instituciones y prácticas son multifacéticas, el proceso de recuperación de los valores y prácticas indígenas africanos debe ser multidisciplinario. Solo después de identificar y reconceptualizar los valores y prácticas indígenas africanos apropiados, se puede emprender el proyecto de nutrir a los ciudadanos con patriotismo en lugar de parroquialismo.

NOTAS

1. Para una explicación detallada de la corrupción, véase Sardan, JP Olivier de, 1999. "A Moral Economy of Corruption in Africa," *The Journal of Modern African Studies*, vol. 37 No. 1 y U4Expert Answer, Transparencia Internacional: La Coalición Global contra la Corrupción, www.transparency.org.
2. Ver Berman, Bruce J. 2010. "Ethnicity and Democracy in Africa". Documento de trabajo de JICA-RI No. 22, noviembre de 2010, Instituto de Investigación de JICA.
3. Esta es una jerga para usar medios ilícitos o informales para lograr un resultado.
4. Este esfuerzo no impide aprovechar algunos aspectos valiosos de otras tradiciones, incluidas las occidentales y orientales.
5. "Supererogación" se refiere al acto de exceder lo moralmente requerido de un individuo o institución.
6. El compatriotismo es el sentido de compañerismo entre las personas que son ciudadanos de un país. Por otro lado, el patriotismo es el sentido de estar fuertemente identificado con los intereses del propio país.
7. Usamos ubuntu en el mismo sentido que Praeg (2004) "para referirnos a la práctica viva (las 'formas no adulteradas de la vida social africana'), pero también para referirnos a la perspectiva africana.

REFERENCIAS

- Adjibolosoo, Senyo. 1996. "Educación y Capacitación para el Desarrollo Efectivo de Liderazgo y Productividad y Gestión de Calidad en África". Adjibolosoo, Senyo ed.
- El factor humano en el desarrollo de África. Westport: Praeger Publishers, págs. 83–98.
- . 2004. "El Proceso de Ingeniería del Factor Humano : Preparando Personas para las Tareas y Desafíos de la Gestión". *Problemas y Perspectivas en la Gerencia-*

mento, vol. 2 núm. 2, págs. 149–64. <https://businessperspectives.org/component/zoo/the-proceso-de-ingeniería-del-factor-humano-preparando-personas-para-las-tareas-y-challenges-of-management>.

Awiti, Alex O. y Bruce Scott. 2016. Informe de la Encuesta de Jóvenes . Nairobi: Universidad Aga Khan.

Ayitey, George. 1991. Instituciones indígenas africanas . Leiden: Martinus Nijhoff.

Báscara, Rachel. 2016. "Parcialidad Compatriota y Justicia Cosmopolita : ¿Podemos justificar la Parcialidad Compatriota con el Marco Cosmopolita?" *Etikk I Prak-sis*:

Revista nórdica de ética aplicada, vol. 10 núm. 2, págs. 27–39. <http://dx.doi.org/10.5324/cip.u10i2.1921>.

Berman, Bruce J. 2010. "Etnicidad y democracia en África". Documento de trabajo de JICA-RI No. 22, noviembre de 2010. Instituto de Investigación de JICA .

Berman, Bruce, Dickson Eyoh y Will Kymlicka. 2004. Etnicidad y democracia en África. Ohio: Prensa de la Universidad de Ohio .

Marrón, Cris. 2007. "Derechos humanos universales: una crítica". *Revista Internacional de Derechos Humanos* , vol. 1 núm. 2, págs. 41–65. <https://doi.org/10.1080/13642989768406666>.

Campbell, David F. J. 2008. "The Basic Concept for the Democracy Ranking of the Quality of Democracy". *Clasificación de la democracia* , Viena. http://democracyranking.org/downloads/basic_concept_democracy_ranking_2008_A4.pdf.

Cobbah, Josiah A. 1987. "Debate sobre los valores africanos y los derechos humanos : una perspectiva africana". *Revista trimestral de derechos humanos* , vol. 9 núm. 3, págs. 309–31. <http://www.jstor.org/stable/761878> .

Conceicao, Pedro y Namsuk Kim. 2009. "El impacto asimétrico de la fluctuación del crecimiento en el desarrollo humano : evidencia de los correlatos de las desaceleraciones y aceleraciones del crecimiento". *Revista de áreas en desarrollo* , vol. 48 núm. 3, págs. 31–45. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2001534.

Coppedge, Michael y John Gerring et al. 2011. "Conceptualización y Medición de la Democracia". *Artículos de investigación* , vol. 9 núm. 2, págs. 247–67. <http://128.197.153.21/jgerring/documents/MeasuringDemocracy.pdf>.

Emeakaroha, Emeka. 2002. "Valores culturales africanos". www.emeka.at/african_valores_culturales.pdf.

Fukuyama, Francisco. 1989. "¿El fin de la historia?" *The National Interest*, núm. 16, págs. 3–18. <http://www.jstor.org/stable/24027184>.

———. 1992. *El fin de la historia y el último hombre*. Nueva York: Prensa libre.

Hegel, Georg Wilhelm. 1807. *Fenomenología del espíritu*. Miller, AV trad. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford .

———. 1956. *La Filosofía de la Historia*. Sibree, John trad. Nueva York: Dover Publications.

Hopgood, Esteban. 2014. *Los últimos tiempos de los derechos humanos*. Ithaca, NY: Cornell University Press .

Huntington, Samuel. 1996. *El Choque de Civilizaciones y la Reconstrucción del Orden Mundial*. Nueva York: Simon and Schuster.

Isichei, Elizabeth. 1997. *Historia de las sociedades africanas hasta 1870*. Cambridge: Cambridge University Press .

- Kohlberg, Lawrence. 1981. Ensayos sobre el desarrollo moral , vol. 1: La Filosofía del Desarrollo Moral. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Kojeve, Alexandre. 1969. Introducción a la lectura de Hegel: Conferencias sobre la fenomenología del espíritu. Ítaca: Prensa de la Universidad de Cornell .
- Kresse, Kai. 2007. Filosofar en Mombasa: conocimiento, Islam y práctica intelectual en la costa swahili . Londres: Prensa de la Universidad de Edimburgo .
- Lewin, Michael. 2011. "El éxito de Botswana : buen gobierno, buenas políticas y buena suerte". Chuhan-Pole, Punam y Manka Angwafo eds. Sí, África puede: Éxito
- Historias de un continente dinámico . Washington, DC: El Banco Mundial.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: Prensa de la Universidad de Notre Dame.
- Namli, Elena. 2018. "Crítica al universalismo de los derechos humanos ". Stenmark, Mikael, Steve Fuller, Ulf Zackariasson eds. Relativismo y posverdad en la sociedad contemporánea: posibilidades y desafíos. NP: Palgrave Macmillan.
- Norris, Pipa. 1997. "Elección de Sistemas Electorales : Sistemas Proporcionales, Mayoritarios y Mixtos ". Revista Internacional de Ciencias Políticas, vol. 18 núm. 3, págs. 297–312.
- Nussbaum, Marta. 1997. La Crítica Feminista del Liberalismo: La Conferencia Lindley. Kansas City: Universidad de Kansas.
- Plattner, Marc. 2010. "Populismo, Pluralismo y Democracia Liberal". Diario de la Democracia, vol. 21 núm. 1, págs. 82–92.
- Popper, Carlos. 1945. La sociedad abierta y sus enemigos. <https://www.andrew.cmu.edu/~usuario/jksadegh/A>.
- Posner, Eric. 2014. El crepúsculo del derecho de los derechos humanos . Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford.
- Praag, Leonhard. 2014. "Prefacio". Praeg, Leonhard y Siphokazi Magadla eds. Ubuntu: curar el archivo. Pietermaritzburg: Prensa de la Universidad de KwaZulu-Natal.
- Skinner, Elliot P. 1998. " Culturas políticas africanas y los problemas del gobierno".
- Trimestral de estudios africanos , vol. 2 núm. 31, págs. 16–25. <http://www.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i3a3.pdf>.
- Smit, Marius H. e Izak Oosthuizen. 2011. "Mejorando la Gobernanza Escolar a través de la Democracia Participativa y el Derecho". Revista sudafricana de educación , vol. 31 n.º 1, págs. 55–73.
- Van Binsbergen, Wim. 2001. "Ubuntu y la globalización del pensamiento y la sociedad del sur de África". Búsqueda: Revista Africana de Filosofía, vol. XV núm. 1–2, págs. 50–90. https://www.researchgate.net/publication/270013273_The_Bewaji_Van_Binsbergen_and_Ramose_debate_on_'Ubuntu'.
- Galés, Jennifer. 2016. El retorno de la historia: conflicto, migración y geopolítica en el siglo XXI . Toronto: Casa de Anansi Press.
- Wilson, Richard A. 2001. La política de la verdad y la reconciliación en Sudáfrica : legitimación del estado posterior al apartheid . Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.
- Joven, Crawford. 1994. El Estado Colonial Africano en Perspectiva Comparada . New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale .

capítulo ^{mir} once ^{norte} La democracia y la

Derecho de la

Min ~~ibeny~~ África i

Moisés Oludare Aderibigbe

En el mundo contemporáneo, la democracia se ha convertido en la forma de gobierno más aceptable, principalmente por sus ideales que afirman el derecho de las personas a participar en los asuntos sociales, económicos y políticos de sus países.

Sin embargo, el principio del derecho supremo de la mayoría, que es la base de las elecciones en la tradición democrática liberal occidental, equivale a que la mayoría impone su voluntad a la minoría, legitimando así el desempoderamiento de las minorías en el Estado. En este capítulo, argumento que dada la tendencia de una proporción considerable de africanos a votar de acuerdo con sus identidades étnicas, culturales y/o religiosas, la democracia deberá significar mucho más que votar en las elecciones. En consecuencia, coincido con la posición de Prempeh (2005, 814) de que la democracia y los derechos humanos globalizados requieren una reinterpretación y aplicación en diversos contextos culturales más allá de los estrechos límites de los valores liberales occidentales. Abogo por el valor del consenso racional que respeta la diversidad, asegurando así que todas las voces sean escuchadas a través de la 'confrontación dialógica' en un intento por llegar a decisiones unánimes sobre asuntos que afectan a toda la sociedad. El ethos de la tolerancia, que permite a los ciudadanos con opiniones diversas deliberar sobriamente sobre temas de interés común, contribuiría a resolver nuestros problemas multifacéticos. Mi objetivo es resaltar la necesidad de permitir que el proceso de toma de decisiones se desplace hacia las unidades locales, como los linajes y las familias extensas. Esto promovería la estabilidad social al involucrar a aquellos que de otro modo habrían sido excluidos de una participación en el poder y sus beneficios concomitantes en trazar la dirección política de los países, asegurando así su buena voluntad.

He dividido el capítulo en tres secciones principales: la primera sección presenta una visión general del concepto y los ideales de la democracia. En el segundo, sostengo que dado que la democracia liberal es sólo un modelo de democracia entre otros, Occidente no tiene derecho a imponérselo a África. En el tercero, yo

siguiera a Kwasi Wiredu (1995) al abogar por un sistema de gobierno democrático consensuado y sin partidos en los estados africanos contemporáneos.

LA DEMOCRACIA Y SUS IDEALES

Ahora es casi de conocimiento común que la democracia proviene de dos palabras griegas, *demos* ("pueblo") y *kratein* ("gobierno"), por lo que literalmente significa "gobierno del pueblo". Sin embargo, "el pueblo", en la comprensión de los antiguos atenienses generalmente asociado con los orígenes de la democracia occidental, se refería al cuerpo de ciudadanos, que consistía principalmente en hombres adultos libres de nacimiento indígena. Como tal, a los residentes extranjeros, mujeres, niños y esclavos se les negó el derecho a participar en los asuntos de la polis ("ciudad-estado"). El gobierno del pueblo era directo, en el sentido de que las decisiones legislativas eran tomadas por el pueblo en asambleas masivas (Irele 1998, 83). Además, como explica Frederic Kenyon, los cargos electivos se llenaban por sorteo:

hubo _ . ser un consejo, integrado por cuatrocientos un miembros, elegidos por sorteo entre los mayores de treinta años ; y nadie podía ocupar el cargo dos veces hasta que todos los demás tuvieran su turno, después de lo cual debían echar la suerte de nuevo. Si algún miembro del consejo no asistiera cuando hubo una sesión del consejo o de la asamblea pagó una multa. . . El concilio del Areópago era guardián de las leyes y vigilaba a los magistrados para asegurarse de que ejercieron sus cargos de conformidad con las leyes. (Kenyon 1952, 554)

Además, todos los atenienses varones nacidos libres eran iguales ante la ley y disfrutaban de la libertad estipulada por la ley. Tenían el mismo derecho a ser escuchados en la asamblea soberana del estado antes de que pudiera tomar decisiones. Además, todos los juicios importantes se llevaban a cabo ante tribunales populares cuyos miembros eran elegidos por sorteo (Irele 1998, 83).

Así, en esencia, la democracia ateniense permitía al pueblo tomar sus decisiones. propias decisiones sobre la forma en que iban a ser gobernados en lugar de tener un pequeño grupo de personas que toman decisiones en su nombre. Sin embargo, a lo largo de los siglos, el concepto de democracia ha adquirido una variedad de interpretaciones. Por ejemplo, durante la Guerra Fría, tanto las principales potencias occidentales como las orientales y sus satélites afirmaron ser los que practicaban una democracia genuina. Por lo tanto, existe una dificultad evidente para llegar a un consenso académico sobre una definición precisa de 'democracia'. También debemos tomarnos en serio la advertencia de George Orwell:

Una palabra como democracia no sólo [tiene] . . . no hay una definición acordada, pero el intento de hacer una es resistido por todos lados. Se siente casi universalmente que cuando llamamos

un país democrático lo estamos alabando : en consecuencia , el defensor de todo tipo de El régimen afirma que es una democracia y teme que deban dejar de usar la palabra si estuviera ligada a cualquier significado . (Orwell 1968, 132-33)

Sin embargo, en busca de un grado de claridad, consideremos algunas definiciones de democracia que han ofrecido los estudiosos.

Siguiendo a Robert Dahl, Okunade (1998, 129) define la democracia como un sistema de gobierno en el que la autoridad para ejercer el poder deriva de la voluntad del pueblo . Según él, la democracia “maximiza las oportunidades tanto para la contestación política como para la participación política”. Según este punto de vista, la democracia responde en gran medida a todos los ciudadanos. De manera similar, Irele sigue la concepción de democracia de Durkheim en un marco dialógico (Irele 1998, 16; Durkheim 1957, 91). El análisis de la democracia de Durkheim se basa en la convicción de que los temas que preocupan a la comunidad política democrática deben ser objeto de debate y escrutinio colectivos (Durkheim 1957).

Claude Ake (1992, 1) ve la democracia como poder popular, es decir, el gobierno del demos:

Esta fue la concepción de los griegos que 'inventaron' la teoría y la práctica de la democracia. Ese fue el significado de la democracia durante la revolución francesa, que es la comadrona de la práctica democrática moderna . Sigue siendo la definición clásica de democracia, reformulada con conmovedora sencillez por un famoso estadounidense como “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”. (Ake 1992, 1)

Uno bien puede preguntarse: ¿estos ideales democráticos se han convertido en práctica social? Tomemos, por ejemplo, el ideal de la democracia como un gobierno del pueblo: ¿existen estados en los que todo el pueblo se gobierna a sí mismo participando activamente en la gestión diaria de los asuntos de su sistema político? Parece que la respuesta a esta pregunta es negativa. Entre los estados que a menudo se consideran altamente democráticos, es casi imposible encontrar uno en el que el pueblo se gobierne a sí mismo directamente. Como señalé anteriormente , el único estado que se aproximó a este ideal en un grado significativo fue la antigua ciudad-estado ateniense, con su forma de democracia directa por una minoría, a saber, los ciudadanos adultos varones nacidos libres . Sin embargo, en la mayoría de las democracias liberales existe una forma de sistema indirecto de gobierno, en el que los representantes son elegidos a través de elecciones periódicas.

No obstante, hay algunos principios e ideales que son características necesarias de la democracia. Se les da expresión práctica en las leyes e instituciones de la sociedad y brindan instrucciones sobre cómo los miembros de la sociedad deben trabajar para mejorarla. Según Busia (1975, 453), la democracia se fundamenta en el respeto a todo ser humano, lo que implica la suscripción de la igualdad racial. El amplio acuerdo sobre este principio fue evidente en la aprobación unánime

condena por parte de los estados africanos de los gobiernos minoritarios caucasoides en Sudáfrica, la antigua Rhodesia del Sur (ahora Zimbabue) y las colonias portuguesas de Angola y Mozambique, en todos los cuales hubo tensiones entre quienes disfrutaban de plenos derechos y aquellos a quienes se les negaban los derechos (Busia 1975, 453).

Además, debe haber libertad de expresión en una democracia, con ciudadanos en libertad de expresar sus puntos de vista sobre las políticas del gobierno y sobre lo que sea. otra cosa es de interés para ellos como individuos y para su sociedad en general. También debería haber libertad de prensa y religión. Todas estas libertades presuponen la igualdad de todos los ciudadanos. Sin embargo, la noción de igualdad implica un conjunto de ideas que se aplican a diversos contextos e incluyen la igualdad política, la igualdad ante la ley, la igualdad de oportunidades, la igualdad económica y la igualdad social. El más importante de ellos es la igualdad en el sistema de votación, que requiere que cada voto tenga el mismo peso, sin discriminar a nadie por motivos de género, raza, religión o condición económica (Irele 1998, 86). Además, es un imperativo de la democracia que el gobierno sea responsable ante el pueblo: quienes ocupan cargos públicos son

obligados a dar cuenta de sus políticas y programas.

A la luz de los ideales de democracia enumerados anteriormente, se puede concluir que, aunque, como señalé anteriormente, es difícil llegar a una definición universalmente aceptable de democracia, cualquier sistema de gobierno comprometido con la búsqueda de estos ideales puede considerarse ser democrático.

LA DEMOCRACIA LIBERAL : UN MODELO ENTRE OTROS

En la actualidad, la forma de democracia más popular en una parte importante del mundo es la democracia liberal. Según Wingo (2004, 451), en Estados Unidos y en muchos países europeos, la boda entre liberalismo y democracia se produjo hace unos doscientos años. En esa unión hubo algunas concesiones de la democracia al liberalismo político, y del liberalismo a la democracia. Así, en los Estados Unidos, el liberalismo político y la democracia forman un todo orgánico hasta tal punto que ni siquiera los vemos como destilados de diferentes tradiciones (Wingo 2004, 452).

La democracia liberal enfatiza el estado de derecho, la separación de poderes y la garantía de los derechos de los individuos a buscar la felicidad como lo consideren conveniente. Además, Macpherson (1965, 29) destacó el nacimiento, en Occidente, de la individuo posesivo de Thomas Hobbes, y la articulación de dos conceptos complementarios de la persona humana, a saber, el individuo atómico como (a) consumidor de utilidades, y (b) maximizador de sus capacidades. En Occidente, la persona humana comienza a ser vista como un individuo dotado de

el derecho a acumular bienes en libertad. Iwuchukwu (1997, 87) explica que este punto de vista dio origen a una nueva forma de gobierno con un fuerte énfasis en: (a) la participación popular, aunque sea por medio de la representación, y (b) la política de clase/partido que refleja la clase subyacente. Lucha, y esta forma de gobierno llegó a ser conocida como democracia liberal. Era liberal por su énfasis en los derechos del individuo, y democrático porque contenía elementos que promovían el autogobierno, y que habían estado presentes en la antigua democracia griega.

Sin embargo, hay formas de democracia que se oponen a la liberal.

modelo. Por ejemplo, está el modelo marxista que, como explica Macpherson, "contiene un ideal de igualdad humana, no solo igualdad de oportunidades para ascender en la escala social, sino una igualdad que solo podría realizarse plenamente en una sociedad donde ninguna clase pudo dominar o vivir a expensas de los demás" (Macpherson 1965, 24). Así, el enfoque marxista pone énfasis en la condición económica de los ciudadanos. Según Marx, para que cualquier sociedad sea democrática, debe ser sin clases, con los medios de producción bajo el control de los trabajadores. Para Marx, entonces, sin la igualdad económica de todos los ciudadanos a través de la eliminación de las clases económicas, no puede haber una verdadera democracia (Marx y Engels 1977, 398).

Otro modelo más de democracia es el que fue destacado por Macpherson (1965, 28) como adecuado para las naciones en desarrollo de África y el resto del mundo.

el Tercer Mundo. Este modelo pone énfasis en la libertad del hambre y ignorancia, y enfatiza la participación de base y la toma de decisiones colectivas en un ambiente libre de lucha de clases. Central a este modelo de

la democracia es una forma de gobierno de un solo partido que, desde el punto de vista de la democracia liberal occidental, es antidemocrática. Sin embargo, la valoración que hace la democracia liberal de este modelo de gobernanza no tiene en cuenta el verdadero significado de la democracia. Al respecto, Macpherson observó: "un gobierno de partido único puede llamarse democrático con propiedad si existe una democracia intrapartidaria plena, si la afiliación al partido está abierta, y si el precio de la participación en el partido no es un mayor grado de actividad de lo que razonablemente se puede esperar que contribuya la persona promedio" (Macpherson 1965, 28).

Además, aunque debido a la historia del colonialismo en África, la gente en el continente están en su mayoría familiarizados con la democracia liberal, Europa Occidental ha también producido la socialdemocracia que se encuentra en los países escandinavos (Finlandia, Dinamarca, Noruega, Suecia e Islandia). Esos países tienen monarcas constitucionales como jefes de estado ceremoniales y primeros ministros investidos con autoridad ejecutiva. Tienen parlamentos unicamerales y utilizan la representación proporcional en sus sistemas electorales. Además, cada uno de ellos opera un sistema multipartidista y tiene numerosos partidos políticos. Como resultado, muy a menudo ningún partido tiene la oportunidad de ganar el poder por sí solo, por lo que

gobiernos de coalición necesarios, lo que a su vez conduce a la cooperación entre los partidos.

Aunque existen algunas diferencias entre los modelos de gobernanza de los países escandinavos, todos otorgan una gran importancia al bienestar social con el objetivo de promover la igualdad y la solidaridad. Sus modelos de gobernanza son protegidos por conjuntos de valores que se actualizan a través de la política pública. Como resultado, las diferencias entre clases y regiones en cada uno de los países se han reducido significativamente. Como señaló Torben Inverse (1998, 59), la socialdemocracia escandinava representa uno de los intentos más sistemáticos de dar forma a las instituciones y políticas económicas en pos de la igualdad y el empleo.

Así, Noralv Veggeland (2020, 135) observa que los países escandinavos tienen una larga historia y han experimentado desarrollos sociales y económicos similares. Veggeland continúa observando que la característica más común de su sistema es un estado de bienestar bien desarrollado que se caracteriza por su universalismo, lo que significa que todos los ciudadanos tienen derecho a beneficios sociales básicos y protección laboral, y las políticas públicas de cada uno de los países se caracterizan por un alto gasto social, altos impuestos y una gran participación pública.

A la luz de la variedad de modelos de democracia, las antiguas potencias coloniales occidentales no están justificadas para imponer la democracia liberal en África. Es para Esta es la razón por la que ahora pasamos a explorar un modelo autóctono de democracia adecuado para los estados africanos del siglo XXI.

DEMOCRACIA POR CONSENSO PARA ÁFRICA:

SU JUSTIFICACIÓN Y VALORES ORIENTACIONALES

Una de las razones del fracaso de la democracia en África hoy es el hecho de que el modelo de democracia multipartidista al estilo occidental que se practica en el continente no se ajusta a la orientación cultural de sus pueblos.

La democracia liberal puede ser apropiada para algunos contextos culturales, pero no garantiza el progreso sociopolítico y económico de los pueblos de África porque, contrariamente a la perspectiva indígena africana, margina y quita poder a las minorías en lugar de facilitar deliberaciones exhaustivas con miras a llegar al consenso. Un paso en la dirección correcta sería reexaminar los valores indígenas africanos, con miras a incorporarlos adecuadamente en las estructuras políticas existentes para abordar los problemas contemporáneos de gobernabilidad.

Surge entonces la cuestión de si existieron o no sistemas de partidos políticos en formaciones políticas indígenas africanas. A lo largo de los años, los estudiosos han realizado varios intentos de responder a esta pregunta, pero cada respuesta ha dependido en gran medida de la inclinación ideológica de cada pensador.

Así, por un lado, siguiendo la visión de Julius Nyerere, los africanos operaban sistemas de partidos , pero no eran sistemas multipartidistas como los de Occidente, donde los partidos surgieron como resultado de las divisiones sociales y económicas existentes, y de la necesidad de desafiar el monopolio del poder político por parte de grupos aristocráticos o capitalistas (Nyerere 1969, 479) . De hecho, Nyerere defendió el sistema de gobierno de partido único sobre la base de que, según la cosmovisión africana , la “sociedad” es una extensión de la unidad familiar básica a la que todos pertenecemos. Para él, esta perspectiva es una base sólida tanto para el socialismo como para la democracia en África:

Nosotros, en África, no tenemos más necesidad de ser “convertidos” al socialismo que de que nos “enseñen” la democracia. Ambos están enraizados en nuestro propio pasado en la sociedad tradicional que nos produjo . El socialismo africano moderno puede sacar de su herencia tradicional el reconocimiento de la “sociedad” como una extensión de la familia básica unidad. (Nyerere 1977, 12)

Por otro lado, según Sithole (1959, 459), si las instituciones políticas africanas del pasado nos dicen algo, es que eran sistemas sin partidos .

De manera similar, Wiredu (1995, 59), a juzgar por el sistema político Ashanti, afirmó que no había un sistema de partidos en el sentido de la palabra “partido” que es básico para la democracia mayoritaria. Sin embargo, para Wiredu, lo que se podría llamar partidos eran los linajes a los que pertenecían las personas, que eran partidos del proyecto de buen gobierno. Los jóvenes, por ejemplo, se constituyeron en un partido organizado bajo un líder reconocido, y el partido tenía derecho a hacer representaciones directamente ante el consejo pertinente sobre todos los asuntos de interés público , aunque el partido no fuera miembro del consejo. La única diferencia fue que ninguno de los grupos se organizó con el propósito de ganar poder y, por lo tanto, privar a otros de él. Para Wiredu, este es el aspecto de los sistemas políticos africanos tradicionales al que apelaron los defensores del sistema de partido único en sus intentos de probar su autenticidad y sus ancestros africanos . Por lo tanto, Wiredu aboga por un sistema de gobierno sin partidos formado a través del consenso de los representantes electos que se convierten en una especie de coalición, no de partidos, sino de ciudadanos (Wiredu 1995, 61).

Siguiendo a Wiredu, sostengo la opinión de que para que la democracia florezca en África , es necesario volver a un sistema de gobierno sin partidos. El hecho de que los jefes africanos tradicionales asumieran el liderazgo sin elecciones es prueba de que un sistema sin partidos puede florecer en África. Según Teffo (2004, 445), es miope insistir en que la única forma en que los reyes y los jefes y cualquier otra persona pueden alcanzar legítimamente el poder político es a través de las elecciones. Durante milenios, e incluso hasta nuestros días, los monarcas (reyes y reinas) de todo el mundo , por regla general, no han adquirido su estatus constitucional a través de elecciones. Sin embargo, su estatus no ha sido visto como necesariamente antitético al

autenticidad de los modos democráticos de gobierno. Por ejemplo, el monarca de Inglaterra no es elegido y, sin embargo, los defensores de la democracia no tratan con desprecio a la democracia británica. En consecuencia, es posible, incluso en el África contemporánea, desarrollar un sistema democrático de gobierno en el que se alcance el poder político legítimo sin elecciones.

También comparto la opinión de Wiredu de que el consenso es la respuesta a los problemas políticos de los estados africanos contemporáneos. Esto se debe a que la organización social indígena africana se sustentaba en el principio de solidaridad, es decir, se caracterizaba por un espíritu comunitario y, por lo tanto, estaba centrada en las personas. Como tal, la decisión por consenso era a menudo el orden del día. Según Wiredu (1995, 62), el consenso no es simplemente un bono opcional; más bien, es esencial para asegurar una representación sustantiva, o lo que también podría llamarse decisiva, para los representantes del pueblo y, a través de ellos, para los ciudadanos en general, y esto es nada menos que un derecho humano fundamental.

Además, Wiredu sostiene que, como mínimo, se deben hacer esfuerzos hechos para persuadir a cada representante de la necesidad práctica de cada decisión. Para Wiredu, si la discusión ha sido aunque sea moderadamente racional, y si el espíritu ha sido de acomodo respetuoso por todas las partes, las reservas sobrevivientes por parte de una minoría momentánea no impedirían el reconocimiento de que si la comunidad va a seguir adelante, una se debe tomar una determinada línea de acción. Esto, para Wiredu, no debe confundirse con la toma de decisiones sobre el principio del derecho supremo de la mayoría: en este caso, la mayoría prevalece no sobre, sino sobre la minoría, prevalece sobre ella para aceptar la propuesta en cuestión. , no simplemente vivir con ello, siendo este último el problema básico de las minorías bajo la democracia mayoritaria (Wiredu 1995, 62).

Además, sobre el tema del consenso, Wamala (2004, 439) afirma de manera convincente que el sistema tradicional africano de gobierno consensuado era eficiente y efectivo. Según él, Baganda tenía un sistema monárquico de tipo limitado más que absoluto. El monarca gobernaba a través de un consejo de jefes de clanes, y había jefes, subjefes y jefes en los distintos niveles de la sociedad. En cualquier debate, el objetivo es llegar a un consenso. Si, tras las debidas deliberaciones, el consejo llegaba a un consenso, era tabú para el monarca oponerse o rechazarlo. Esto, para Wamala, es la razón por la que la monarquía era de una variedad "limitada"; es también por lo que el carácter monárquico del sistema era compatible con su carácter democrático.

En vista de las reflexiones anteriores, opino que lo que necesitan los estados africanos son sistemas democráticos basados en la toma de decisiones por consenso en lugar de los actuales mayoritarios. Sin duda, un sistema consensuado tiene sus propios desafíos, especialmente cuando se debe tomar una decisión crucial sin unanimidad. En tales casos, las deliberaciones se llevarían a cabo sobre la base de compromisos.

de respetar las opiniones diversas y divergentes con el fin de llegar a una decisión con la que los que tienen una opinión minoritaria podrían vivir .

Un valor que podría hacer sostenible la democracia en África es la tolerancia.

La palabra inglesa "tolerar" se deriva de los términos latinos *tolerare* y *tolerancia*, que implican aguantar, sufrir, soportar y tolerar. Los términos griegos antiguos que también pueden haber influido en el pensamiento filosófico occidental sobre la tolerancia incluyen *phoretos* ("soportable" o "soportable"), *phoreo* (literalmente "llevar") y *anektikos* ("soportable", "soportable" o "tolerable") de anexo ("soportar") (Fiala 2017, 1). Appadorai (1975, 21) identificó condiciones imperativas para la viabilidad de cualquier democracia, a saber, el hábito generalizado de tolerancia y compromiso entre los miembros de una comunidad, un sentido de

"dar y recibir", la provisión de oportunidades adecuadas para que el individuo actualice sus potencialidades, y una organización y liderazgo adecuados.

Los miembros de sociedades étnica o religiosamente plurales , como las de la mayoría de los estados africanos poscoloniales, deberían aprender a tolerarse unos a otros.

Con respecto a la tolerancia, Busia (1975, 453), al comparar los desafíos de la democracia en las sociedades africanas tradicionales y modernas, sugirió que la democracia no puede funcionar a menos que aquellos que buscan ejercer las libertades acordes con la dignidad de la persona humana reconozcan la igualdad de derechos . de otros para ejercitarlos también. En otras palabras, deben afirmar el derecho de los demás a pensar y elegir de manera diferente. En las sociedades africanas tradicionales , una gran proporción de los miembros se suscribía a las mismas creencias religiosas, compartía los mismos rituales y sostenía las mismas opiniones sobre el universo. Así, la muy valorada solidaridad de aquellas sociedades se basaba en el conformismo. Sin embargo, en las sociedades africanas pluralistas contemporáneas , es poco realista esperar lograr la solidaridad sobre la base de la conformidad. Como tal, una de las características más importantes de una sociedad democrática pluralista es la tolerancia. Además, como señalé anteriormente , la política de partidos al estilo occidental, con su concomitante de una persona, un voto, junto con su orientación mayoritaria, conduce a la dominación de minorías por mayorías, provocando tensiones en las políticas africanas contemporáneas. Como tal, adoptar el ethos de la tolerancia permitiría que los diversos grupos se soportaran unos a otros en el curso de la deliberación hasta que se alcance un consenso.

Esto aseguraría que todos los grupos participen significativamente en los asuntos de la política

La perspectiva de vivir juntos como sociedades cohesionadas y construir estructuras políticas que las que hemos tenido hasta la fecha no es una ilusión. Estaremos firmemente en el camino para lograr esto cuando reexaminemos nuestros sistemas de valores con miras a reestructurar nuestros sistemas políticos de tal manera que todos estén incluidos en el trazado de la hoja de ruta hacia nuestro bienestar colectivo. Para que esto suceda, debemos volver a dedicarnos a virtudes como la honestidad, el respeto mutuo , la defensa de la dignidad humana, la santidad de la vida humana ,

integridad, justicia y la concepción de la política como una gran familia, que es el nervio central de nuestro comunismo.

CONCLUSIÓN

En su herencia cultural tradicional, África tiene lo que se necesita para ser independiente y autosuficiente. En las reflexiones anteriores, he abogado por un modelo de democracia que se basa en la herencia política africana para garantizar los derechos de las minorías, abordando así su miedo a la dominación perpetua.

El derecho supremo de la mayoría defendido en los actuales sistemas políticos de tipo occidental priva a las minorías de sus derechos civiles. En consecuencia, estoy de acuerdo con Wiredu en que el valor del consenso racional sustentado en el principio de La solidaridad, que caracterizó a la organización social indígena africana, estaba centrada en las personas y es la respuesta a los problemas políticos de los estados africanos contemporáneos.

En la misma línea, el valor de la tolerancia, que promueve un sentido de “dar y tomar” entre los miembros de una sociedad, hace provisión para que el individuo actualizar sus potencialidades, y asegura una organización y un liderazgo adecuados entre los miembros de sociedades étnicas o religiosamente plurales, como las de la mayoría de los estados africanos poscoloniales. Finalmente, los valores de justicia, integridad y respeto mutuo, que son fundamentales para una cultura democrática, contribuirían en gran medida a sentar las bases de democracias sostenibles en el África del siglo XXI.

REFERENCIAS

- Ake, Claude. 1992. *La Viabilidad de la Democracia en África*, No. 1. Ibadan: Centro de Documentación de Investigación e Intercambio Universitario.
- Appadorai, Angadipuram. 1975. *La sustancia de la política*. Oxford: Oxford University Press.
- Busia, Kofi Abrefa. 1975. “Democracia y Sistema de Partido Único”. Mutiso, Gideon Cyrus y SW Rohio eds. *Lecturas de pensamiento político africano*. Londres: Heinemann, págs. 462–67.
- Durkheim, Emilio. 1957. *Ética Profesional y Moral Cívica*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Fiala, Andrés. 2017. “Tolerancia”. Fieser, James y Bradley Dowden eds. *Enciclopedia de Filosofía de Internet*. www.iep.utm.edu/tolerati/.
- Irele, Dipo. 1998. *Introducción a la Filosofía Política*. Ibadán: Prensa de la Universidad de Ibadán.
- Iversen, Torben. 1998. “Las opciones para la socialdemocracia escandinava en perspectiva comparada”. *Oxford Review of Economic Policy*, vol. 14 núm. 1, págs. 59–75.

- Iwuchukwu, Oliver. 1998. "Democracia y Ontologías Regionales". Oguejiofor, J. Obi ed. *África Filosofía y Asuntos Públicos*. Enugu: Publicaciones Delta, págs. 82–93.
- Kenyon, Frederic. 1952. "La Constitución de Atenas". Hutchins, Robert ed. *Obras de Aristóteles*, vol. II. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford.
- Macpherson, Crawford B. 1965. *El mundo real de la democracia liberal*. Toronto: Publicaciones de CBC.
- Marx, Karl y Federico Engels. 1977. *Obras escogidas*, vol. 3. Moscú: Progreso Editores.
- Nyerere, Julius K. 1977. *Ujamaa: Ensayos sobre el socialismo africano*. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford.
- Okunade, Bayo. 1998. "Democracia y derechos humanos en el contexto de África del siglo XXI".
- Oladipo, Olusegún ed. *Rehacer África: desafíos del siglo XXI*. Ibadán: Publicaciones Hope, págs. 127–44.
- Orwell, Jorge. 1968. "Delante de tu nariz: 1945-1950". Orwell, Sonia y Ian Angus eds. *La recopilación de ensayos, periodismo y cartas de George Orwell* vol. 4. Nueva York: Harper & Row, págs. 132–33.
- Prempeh, Edward Osei Kwadwo. 2005. "Globalizando la Democracia y los Derechos Humanos". *Revista canadiense de ciencias políticas*, vol. 38 núm. 3, págs. 814–15. <https://www.cambridge.org/core/journals/canadian-journal-of-political-science-revue-canadienne-de-science-politique/article/div-classtitleglobalizing-democracy-and-derechos-humanos-div/EDC53FA9C145BBC8DEA3E574908B12A4>.
- Sithole, Ndabani. 1959. "El sistema de uno/dos partidos". Mutiso, Gedeón-Ciro y SW Rohio eds. *Lecturas de pensamiento político africano*. Londres: Heinemann, págs. 459–61.
- Tefo, Joe. 2004. "Democracia, realeza y consenso: una perspectiva sudafricana". Wiredu, Kwasi ed. *Un compañero de la filosofía africana*. Oxford: Blackwell Publishing, págs. 443–49.
- Veggeland, Norval. 2020. *Gobernanza Democrática en Escandinavia: Desarrollos y Desafíos para el Estado Regulador*. Suiza: Springer Nature Suiza.
- Wamala, Eduardo. 2004. "Gobierno por consenso: un análisis de una forma tradicional de democracia". Wiredu, Kwasi ed. *Un compañero de la filosofía africana*. Oxford: Blackwell Publishing, págs. 435–42.
- Wingo, Ajume. 2004. "Fellowship Association as a Foundation for Liberal Democracy in Africa". Wiredu, Kwasi ed. *Un compañero de la filosofía africana*. Oxford: Blackwell Publishing, págs. 450–59.
- Wiredu, Kwasi. 1995. "Democracia y consenso en la política tradicional africana: una súplica por una política sin partidos". *Descolonización conceptual en la filosofía africana*: 4 Ensayos. Seleccionado e Introducido por O. Oladipo. Ibadan: Publicaciones Hope, págs. 53–63.

capítulo dos ^{iv}mi

Pre lecti ntes Críticas en los ues tra Alternativa Democrática Monolítica a

Liberal Democracia i

Tayo Raymond Ezequiel Egunlusi

Muchos trabajos académicos conceptualizan la democracia como de naturaleza universal. La confusión que emana del uso de la palabra “universal” se deriva de conceptualizaciones ambiguas. Uno de ellos es la noción de una democracia ideal , que sugiere un universalismo esotérico, como en la concepción de lo universal de Platón en su teoría de las Formas (Plato 1997, 363-70), en la que concibe las ideas como entidades permanentes e invisibles. del cual las cosas materiales del mundo derivan su naturaleza.

A pesar de la denuncia de Platón de la democracia, su conceptualización de las Formas no excluye la democracia. Esto implica que existe una democracia universal (monolítica) así como democracias particulares , es decir, democracia aplicable globalmente versus democracias ligadas a la cultura. La democracia liberal se ha convertido en la versión más conocida de la democracia particular . Lamentablemente , está adquiriendo un carácter aparentemente monolítico y, de hecho, se está imponiendo al resto del mundo. Además, algunas de las culturas que han intentado adoptarlo carecen de la orientación ética y epistemológica necesaria para promover su viabilidad. Como tal, la democracia liberal fracasa con frecuencia en las regiones no occidentales del mundo, como África y Asia.

A la luz de las observaciones anteriores, planteo dudas sobre la posibilidad de una concepción africana (cultural) alternativa monolítica (universal) de la democracia , como sugiere la búsqueda de un modelo democrático alternativo para África. Argumento en este capítulo que tres consideraciones son importantes con respecto a la búsqueda de alternativas a la democracia liberal por parte de académicos africanos y africanistas. En primer lugar, está el debate (ontológico) relativo a la democracia universal frente a las democracias particulares. Esencialmente, la democracia está peculiarmente ligada a la cultura: no se puede practicar aisladamente de las culturas de las personas, y cualquiera que sea la conceptualización que tenga cada cultura, no se puede decir que sea universal sino particular. En consecuencia, para sugerir una democracia global

192 Reflexiones críticas sobre la búsqueda de una alternativa democrática monolítica

modelo para África es ilusorio. En segundo lugar, en sus debates, los estudiosos de la democracia a menudo dan por sentadas las identidades multivalentes de África. Teniendo en cuenta las diversas identidades y experiencias de los pueblos africanos, la preferencia por cualquier conceptualización de democracia de cualquier región puede ser percibida por otros. Las sociedades africanas como cultura-imposición. En tercer lugar, aunque se suele culpar correctamente al imperialismo occidental por el fracaso de la democracia liberal en África, las deficiencias morales que provocaron el colapso de los sistemas de gobierno de África. Las sociedades africanas precoloniales también han contribuido al fracaso de la democracia liberal en las políticas africanas contemporáneas. En el pasado, varios vicios que afectaban los tratos sociopolíticos y económicos en las comunidades africanas dieron forma a las estructuras de gobierno tradicionales y dieron lugar a protestas populares contra el gobierno despótico (Owusu 1992, 377–96; David y Ugochukwu 2013, 2). Estas mismas deficiencias son algunas de las razones del fracaso de la democracia liberal en África hoy.

Reflexionando sobre los temas anteriores utilizando métodos conceptuales e históricos, desacreditar la búsqueda de un modelo democrático universal para África, dada la diversidad cultural del continente, y argumentar que los diferentes estados africanos deben mirar dentro de sus culturas para determinar y particularizar la democracia de la manera que más les convenga. En la siguiente sección, describo los elementos clave de la democracia liberal dentro del amplio marco de la tradición liberal occidental. A continuación, reflexiono sobre el debate entre los enfoques universalista y particularista de la democracia en África. Le sigue una sección en la que evalúo conocidas perspectivas africanas sobre el fracaso de la democracia liberal. A partir de entonces, me centro en la diversidad de las identidades africanas en relación con la democracia liberal. Luego analizo la importancia de particularizar la democracia en África, después de lo cual recapitulo mis argumentos básicos.

CONCEPTUALIZACIÓN DE LA DEMOCRACIA LIBERAL

Varias sociedades han practicado la democracia liberal desde el siglo XVIII. Escritores como Dewey (2001), Macpherson (1977), Held (2006), McGrew (2003), Cunningham (2002) y muchos otros han examinado diferentes modelos de democracia desde la democracia ateniense hasta el advenimiento de la democracia liberal. Mientras que muchos de estos escritores contemporáneos discuten perspectivas que conceptualizan la democracia como de naturaleza universal, otros destacan el papel fundamental de su contexto cultural. Macpherson le da a la democracia una inflexión particularista al reconocer a la democracia comunista, la democracia liberal y la democracia del Tercer Mundo como los tres modelos de democracia durante la era de la Guerra Fría. Aunque los acontecimientos han superado en gran medida la categorización de Macpherson en lo que respecta a la democracia comunista,

la democracia liberal y la democracia del Tercer Mundo continúan floreciendo, y les prestaré mucha atención.

La democracia liberal surge del liberalismo: la opinión de que las personas tienen derecho a perseguir libremente objetivos destinados a la autorrealización sin obstáculos de otros en la sociedad. Para el liberalismo, la libertad individual y el progreso social priman sobre cualquier forma de autoritarismo. El liberalismo clásico tiene tres aspectos fundamentales: el político, el moral y el económico (Locke 1980, 9–51; Smith 2008, 359–62).

El liberalismo clásico pone énfasis en la libertad del individuo, y la libertad implícita en los campos de la política y la economía. Derivado de reflexiones sobre el liberalismo clásico, el liberalismo del bienestar sostiene que si bien las personas tienen derecho a perseguir sus objetivos, se debe dar prioridad a cuidar los intereses de los miembros menos privilegiados de la sociedad. Por su parte, el liberalismo económico se centra en los principios del libre mercado y el derecho a la propiedad privada (Friedman 1962, 132–36; George 1980, 45–46, 286–87; Rawls 1972, 55–65; Donaldson 1989, 80–86). Mientras que el núcleo económico del liberalismo enfatiza el derecho del individuo a poseer propiedad y a tomar decisiones sobre su propiedad sin obstáculos del estado, y mientras que el núcleo moral subraya la importancia de los derechos humanos básicos y la dignidad, el liberalismo político sostiene que la libertad del individuo debe ser el centro de las acciones gubernamentales. Como tales, los derechos humanos básicos, como el derecho a la vida, la libertad de expresión, la libertad de asociación y el derecho a la propiedad, sustentan la convicción de que los gobiernos deben existir para proteger la libertad individual limitando las restricciones a la misma. Así, a partir del ideal del derecho de

individuos a constituir un gobierno que proteja sus libertades como individuos con base en la voluntad colectiva de los miembros de su sociedad, la democracia liberal es la culminación del liberalismo político.

Macpherson (1977) argumenta que la democracia liberal posee las características necesarias para promover el autogobierno y los ideales de una economía capitalista liberal. Esto implica que los ideales de la democracia liberal y el capitalismo liberal están entrelazados. Held (2006) percibe la democracia liberal como un modelo que prospera a través de arreglos que protegen los derechos de los individuos, habiéndose desarrollado como una reacción contra el “absolutismo” en Europa.

En vista de los principios de la teoría política liberal, el libre comercio y el derecho a la autodeterminación, Held afirma que la democracia liberal tiene dos vertientes, a saber, la democracia liberal protectora y la democracia liberal de desarrollo.

El primero, siguiendo los puntos de vista de Hobbes y Locke, es aquel bajo el cual los individuos, por su consentimiento, renunciaron a sus derechos de autogobierno y formaron un gobierno para proteger su libertad, al mismo tiempo que facultan igualmente al gobierno para proteger el “orden social y político”. (Celebrada 2006, 60). Esta última, en línea con las opiniones de John Stuart Mill (1994, 11–21), es aquella en la que la participación en

194 Reflexiones críticas sobre la búsqueda de una alternativa democrática monolítica

la política es esencial para proteger los intereses del individuo, así como para asegurando su desarrollo e iluminación.

La democracia liberal se ha beneficiado de varios modelos de democracia desde la democracia ateniense hace más de dos mil años . la escritura de la Carta Magna, así como las revoluciones estadounidense, francesa e inglesa intensificaron las agitaciones por la libertad personal, popularizando así las ideas democráticas liberales . De hecho, el surgimiento de la democracia liberal estuvo motivado por el deseo de la actualización de los derechos de autodeterminación, y estos fueron priorizados sobre los derechos hereditarios de las familias reales que socavaron la participación de las masas en el gobierno (Locke 1980; Montesquieu 1914, 71–95; Paine 2003, 8–35; de Tocqueville 1994, 41–52; Wollstonecraft 2011, 1–48). Además, la democracia liberal a menudo se conceptualiza como (i) de naturaleza universal , o (ii) de aplicabilidad universal. En el primer sentido, los sobretonos culturales parecen pasarse por alto, mientras que los ideales como la tolerancia, la igualdad, la justicia y los derechos humanos (como el derecho a la vida, así como la libertad religiosa, económica y política) se priorizan para capturar la esencia universal de la democracia liberal . El segundo sentido, que depende del primero, considera la democracia liberal como un sistema global o monolítico de gobierno que elimina todas las barreras culturales y que, por lo tanto, todo el mundo debería practicar. Esta línea de pensamiento parece pasar por alto el hecho de que la democracia está ligada a la cultura. Los teóricos políticos africanos a menudo dan la impresión de que el sustituto de la democracia liberal debería ser universal (monolítico). ¿ Es alcanzable tal alternativa? Al dudar de su viabilidad, pongo en perspectiva las cuestiones anteriores relativas a la conceptualización de la democracia liberal en las reflexiones que siguen.

DEMOCRACIA UNIVERSAL VERSUS

PARTICULARISMO

Como insinué al final de la sección anterior, es común en los escritos de un número considerable de pensadores políticos africanos hablar de llegar a una teoría africana de la democracia (Fayemi 2009, 103), o una alternativa africana a la democracia (Wiredu 1995) . , 62–63). En el primer sentido, los africanos ven esperanza en reformar la democracia liberal , mientras que en el segundo buscan su reemplazo completo . Es con respecto a estas dos posiciones sobre la democracia liberal que Fayemi (2009, 104) señaló que las cuestiones relativas a la sostenibilidad democrática , la democracia como esencial para el desarrollo en África y la conveniencia de la democracia liberal o un sustituto africano de la misma es divisible en tres escuelas de pensamiento: universalismo, tradicionalismo y eclecticismo.

Los universalistas opinan que la democracia liberal es la mejor forma de gobierno debido a su tendencia a unir a toda la humanidad sin seriamente

teniendo en cuenta sus antecedentes culturales y otros factores de división . Uno de sus principales defensores, Francis Fukuyama, afirmó que el período posterior a la Guerra Fría marcó "el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano " .

(Fukuyama 1989, 4). Sostuvo además que el emergente post-Guerra Fría

El estado liberal , un "estado homogéneo universal" (Fukuyama 1989, 8, 10, 11, 17), anunciaba el fin de la historia y protegería legal y universalmente la libertad, los derechos humanos, la dignidad y los ideales democráticos al permitir que prevaleciera el consentimiento de las personas . , y confiaba en que la ideología democrática liberal gobernaría el mundo material a largo plazo (Fukuyama 1989, 4).

Por su parte, el tradicionalismo, siguiendo a académicos como Wamba (1990, 127–30), Eboh (1990, 167–68), Offor (2006, 121–22) y Wiredu (1995, 57–61) sostiene que la democracia liberal no puede resolver muchos de los problemas de el continente africano, y que se necesita " un sistema democrático autóctono . . . más natural a la cultura africana" (Fayemi 2009, 109). En este sentido, Wamba ve una dicotomía entre "la democracia en África y la democracia para África" (citado en Fayemi 2009, 114). Siguiendo esta distinción, la "democracia para África" es una imposición colonial inadecuada, mientras que la "democracia en África " permite la emancipación, la autodeterminación y la promoción del bienestar de los pueblos .

En cuanto al eclecticismo, aboga por una fusión de universalismo y tradicionalismo para como para aprovechar ideas e ideales útiles dentro de diferentes culturas para promover el desarrollo sostenible en África (Gyekye 1997, 43–120; Owolabi 2003, 431–44).

En una nota crítica, están las opiniones de los autores en cada una de las tres escuelas de pensamiento anterior no pretende ser considerado como aplicable a la totalidad de ¿ África ("universal")? Si es así, ¿qué es lo que estos académicos africanos tienen realmente en mente cuando hablan de una democracia africana universal frente a las particularidades democráticas ? ¿Cuál es la naturaleza de la democracia africana universal para sustituir a la democracia liberal? Con respecto a estas preguntas, una serie de perspectivas son relevantes.

Primero, ¿cuál es la base de la opinión de que la democracia liberal es universal?

En general, uno de los puntos sobre los que gira la pretensión de universalidad de la democracia liberal es el de la ontología de la personalidad como sacrosanta. Al estar basada en la convicción de que la racionalidad humana es universal, la idea de la dignidad de la persona humana es fundamental para la democracia liberal y constituye la base de los argumentos a su favor para lograr la participación ciudadana, el consenso, el respeto por los demás, la formación de organizaciones sociales, el cumplimiento de las obligaciones civiles y hacer que los funcionarios del gobierno rindan cuentas (Rawls 1999, 56).

Una descripción de la ontología de la personalidad en el contexto africano puede encontrarse en el trabajo de Gbadegeshin (1998) sobre los aspectos sociales, morales y

196 Reflexiones críticas sobre la búsqueda de una alternativa democrática monolítica

Concepciones metafísicas de eniyan (persona) en la cultura yoruba. Gbadegeshin describió lo sagrado de la personalidad en la cosmovisión yoruba, manifestada en la entusiasta aprobación que recibe el nacimiento de un niño, que es una celebración de la individualidad del bebé, ya que la sociedad reconoce su personalidad como una "pequeña cosa de gran alegría" (Gbadegeshin 1998, 292). Dado que los yoruba no hacen distinciones estrictas entre entidades físicas y espirituales, al considerar a un bebé como eniyan ("persona"), esta aprobación se considera significativa tanto ontológica como físicamente (la sacralidad universal de todos los seres humanos).

Al aplicar esto a la idea de universalidad democrática, los seres humanos tienen derecho a la influencia para contribuir al desarrollo integral de la sociedad a través de la asociación, el cultivo de valores de dignidad y virtudes solidarias que favorezcan las causas comunes, el respeto por el derecho de los demás a ejercer su libertad y persiguen su desarrollo personal basados en el miedo a las deidades, el miedo

de los mayores, miedo al qué dirá la sociedad y una consideración general de la humanidad de los demás.

Onyibor (2008, 169) argumenta que se abusa de la democracia liberal porque es no "basado en la ontología y cosmovisión africanas y hubo poco o ningún intento de adaptarlo a las realidades y experiencias africanas [sic]". Con respecto a la naturaleza de esta ontología africana, Onyibor escribió: "Una ontología tradicional africana" se basa en la "adherencia al principio de la ley natural" y la observación de que los líderes de la "comunidad africana tradicional . . . son llamados por los dioses y antepasados para guiar a su pueblo", habiendo recibido "objetos rituales que simbolizan la verdad, la justicia y el juego limpio" como prueba de autoridad. Tomando además en consideración la importancia de estos objetos, espera que los "titulares de cargos políticos" "ejercen la autoridad política" a través del "más alto grado de pureza de vida, verdad y justicia, y que el líder político [sic] debe poseer un alto grado de humildad, paciencia, tolerancia y espíritu de perdón" para protegerse de la justicia retributiva (Onyibor 2008, 169–70). En un examen más detenido, la generalización de Onyibor para toda África describe lo que podría denominarse una perspectiva democrática africana universal frente a la realidad de África.

relatividad cultural en las sociedades africanas.

En segundo lugar, ¿deben interpretarse las consideraciones de una democracia africana universal en términos de la comprensión de Platón de la universalidad y la particularidad (Plato 1997, 363–400)? ¿Deben conceptualizarse de acuerdo con los puntos de vista sobre el universalismo democrático propugnados por Francis Fukuyama (1989) y Amartya Sen (1999), respectivamente?

Para Fukuyama (1989), el final de la Guerra Fría le dio a la democracia liberal el dominio político como el único sistema político universal que le quedaba a la humanidad.

Aunque Huntington (1993) consideró este punto de vista poco realista, ambicioso y

al carecer de correspondencia con los hechos reales, el significado de la afirmación de Fukuyama sobre la universalidad de la democracia es que es dominante o generalizada. Por su parte, Sen (1999) piensa que el atractivo universal de la democracia depende de que sea percibida como valiosa para todos. Aboga por la "importancia instrumental de los incentivos políticos para mantener a los gobiernos responsables y que rindan cuentas" y "el papel constructivo de la democracia en la formación de valores y en la comprensión de necesidades, derechos y deberes" (Sen 1999, 8–9). Por lo tanto, niega la necesidad del consentimiento al definir la base para aceptar la democracia como universal, y considera que la base de la universalidad de la democracia es que generalmente se la percibe como un ideal al que la gente aspira en su vida. reconocimiento del hecho de que es necesario para todos. Aunque el relato de Sen toca una serie de puntos importantes, capta sólo un lado del argumento a favor de la universalidad de la democracia, a saber, el deseo generalizado entre los pueblos del mundo de tener democracia. Descuida el hecho de que ciertos eventos (algunos tan antiguos como el colonialismo y otros tan recientes como el triunfo de Estados Unidos sobre los soviéticos después de la Guerra Fría y la consiguiente difusión de su ideología a través de la tecnología de la información y la comunicación junto con el espectáculo del poderío militar), condujo a la imposición de la democracia liberal en una proporción considerable del mundo.

Sin embargo, tanto la conceptualización de Sen como la de Fukuyama difieren del argumento de Platón sobre la existencia universal de las cosas. Desde el punto de vista de Platón (Plato 1997, 363–400), hay modelos o arquetipos de cada cosa existente en el mundo de las Formas. Estos modelos difieren notablemente de las cosas que los imitan en el mundo de la vida cotidiana. Aunque Platón cuestionó la idea de democracia como aquello que promueve la tiranía en un estado al facultar a la mayoría para suprimir el interés de la minoría, la implicación es que existe una democracia ideal y sus prácticas correspondientes, con tales prácticas imitando esta democracia ideal. Entonces podemos inferir razonablemente que la conceptualización y la práctica de la democracia son distintas, siendo esta última

derivando su naturaleza de la primera. El sentido en el que esta explicación difiere de las conceptualizaciones de Sen y Fukuyama es que las de Sen y Fukuyama buscan una estructura democrática realista en contraste con los ideales racionales pero inalcanzables de las Formas de Platón.

Dado que la práctica de la democracia es más significativa para los humanos que su conceptualización, aunque (la práctica) se derive de la conceptualización, interpretaré la democracia ideal como aquello que la mente humana puede conceptualizar, y lo real como aquello con lo que tratamos. en la práctica Como tal, trataré la democracia universal como generalizada en el mundo que nos rodea en lugar de que como la Forma universal de Platón. Esto tiene como trasfondo el hecho de que tanto los escritores africanos como los no africanos a menudo usan el término "universal" sin la aclaración necesaria.

198 Reflexiones críticas sobre la búsqueda de una alternativa democrática monolítica

Los académicos deberían hacer una distinción entre la democracia universal por un lado por un lado y las democracias particulares por el otro, en el sentido de que las primeras son tratado como un ideal que es inalcanzable en términos del esotérico de Platón

teoría de las Formas, o como un ideal prevaleciente o generalizado que está sujeto a la adaptación en la práctica en cada cultura, este último centrándose en modelos de gobierno específicos de la cultura . La tendencia de esperar que los temas específicos africanos se vuelvan "universales" se manifestó en Wiredu cuando se refirió a la necesidad de sintetizar las "filosofías tradicionales" africanas con el conocimiento de las filosofías modernas como un medio a través del cual "los filósofos africanos pueden contribuir al florecimiento de nuestra pueblos y, en última instancia, todos los demás pueblos" (citado en Oladipo 2002, 337). Esto es similar al imperativo categórico de Kant : "Obra como si la máxima de tu acción se convirtiera a través de tu voluntad en una ley universal de la naturaleza" (Kant 1997, 31).

Además, en línea con la práctica indígena Akan, Wiredu (1995, 57–61) abogó por el consenso y la democracia sin partidos en los estados africanos poscoloniales como un medio para trascender la opinión de la mayoría y cuidar los puntos de vista de la minoría para evitar la "tiranía de la mayoría" y la " desafección institucionalizada " entre la gente. Wiredu (1995, 55–56) vio las elecciones¹ , en el modelo de democracia practicado por los Akan, como una mera formalidad innecesaria por el consenso en la toma de decisiones y procedimientos adjudicativos. Según Wiredu , si bien puede haber un monarca tomando decisiones , no lo hace solo, sino en compañía de jefes o jefes. consejo de asesores, de modo que cuando la decisión finalmente se comuniqué a la comunidad, se tome como la decisión del rey/reina en consejo y no que la sola decisión del monarca. Es evidente que al defender esta idea, Wiredu piensa que se puede poner en práctica en todo el continente. En otras palabras, considerando sus fuertes y extensos argumentos a favor de democracia consensual y política no partidista, trata su prescripción como un sustituto democrático monolítico de la democracia liberal .

LIBERALISMO Y TRADICIÓN Y CONTRADICCIONES

Es común que los académicos africanos argumenten que la democracia liberal ha fracasado en África. Aunque la democracia liberal se basa en ideales que la hacen encomiable en principio, como todo sistema, sus deficiencias surgen en el curso de está siendo implementado. Así, además de reconocer el defecto de la democracia liberal de promover el mayoritarismo, Onyibor (2008, 169) afirma que " la democracia liberal en África es un mero eslogan ideológico utilizado para fomentar las opiniones e ideas de los principales grupos étnicos y los intereses económicos de los pocos dioses " . -

padres". De esto podemos inferir que para Onyibor no es la teoría de la democracia liberal per se la que ha fracasado, sino su implementación. Dado que las personas son responsables de los resultados de la práctica de la democracia liberal, no se puede decir que la teoría de la democracia liberal en sí misma haya fallado. De hecho, las posiciones teóricas son ideales a los que aspiran las personas y que pueden alcanzar o dejar de alcanzar. Esto es cierto tanto para la democracia liberal como para los muchos sistemas políticos africanos del pasado considerados democráticos por sus defensores. Por ejemplo, por sus concepciones, se consideraba generalmente que el sistema monárquico Oyo Mesi 2 y el sistema político acéfalo igbo tenían elementos de democracia, el primero debido a su sistema de administración que implicaba cierto nivel de separación de poderes, el segundo por su funcionamiento . sobre la base de un fuerte consenso en la toma de decisiones (Eze, Omeje y Chinweuba 2014, 1315–17). Con respecto al primero, el Alaafin (dueño de palacio o el rey/gobernante/emperador), también conocido como el Oba (rey), tenía todos los poderes ejecutivos y era asistido por los guardias del palacio que también formaban parte del equipo policial . Él, por lo tanto, presidió un sistema en el que formaciones como los grupos de edad y los cazadores mantenían la ley y el orden en el imperio. El Aareonakakanfo (Kakanfo para abreviar, lo que significa el generalísimo) Se esperaba que obedeciera las órdenes del Alaafin y peleara las guerras del imperio. Como jefe ejecutivo, Alaafin gobernó en consulta con Oyo Mesi, un consejo de siete hombres de familias muy respetadas en el Imperio Oyo, que constituían el consejo de estado y servían como hacedores de reyes (Johnson 1921, 70).

Teóricamente, el Alaafin u Oba (rey) era considerado como el Alase Ekeji Orisa (el que posee la autoridad suprema, el delegado de los dioses) o el Kabiyesi (el incuestionable, o el que posee vasta autoridad). Sin embargo, en la práctica, los siete miembros del Oyo Mesi tenían el poder de controlar los excesos del Alaafin , mientras que él a su vez controlaba los de ellos. El Bashorun (líder del Oyo Mesi, que actuó como un primer ministro moderno), realizó el ritual tradicional anual para determinar si los dioses estaban complacidos o no con el Alaafin, que era una forma indirecta de determinar si su la regla continuaría. ¿ Qué sucede entonces cuando un Bashorun detesta a un Alaafin? ¿ No recomienda la terminación de su gobierno?

Los siete miembros de Oyo Mesi eran miembros ex officio de Og boni (cofradía o sociedad secreta), un grupo poderoso que se consideraba parte del cuerpo de fuertes interesados espirituales de la comunidad. Los Ogboni, formados por hombres independientes que adoraban la tierra y eran considerado sabio en la toma de decisiones políticas y religiosas, pudo comprobar los excesos de los miembros del Oyo Mesi y del Alaafin. Aunque el Alaafin, por tradición, no podía ser derrocado, en este arreglo, podría ser aconsejado u obligado a suicidarse para permitir que la paz reine en el país .

200 reflexiones críticas sobre la búsqueda de una alternativa democrática monolítica

imperio. Esto podría hacerlo el Bashorun, con el consentimiento de los Ogboni, presentándole una calabaza vacía o una que contenga huevos de loros con el pronunciamiento “Los dioses te rechazan, la gente te rechaza, la tierra te rechaza” (Stride e Ifeka 1971, 299), una forma de informarle debidamente que la única opción que se le abría era la muerte, generalmente envenenándose a sí mismo. (Johnson 1921, 173).

Sin embargo, en ciertos casos, hubo intensos conflictos entre algunos ocupantes de las oficinas de Alaafin (rey) y Bashorun (líder de los siete hombres Oyo Mesi). En otras ocasiones, hubo conflictos entre el Ka kanfo (generalísimo) y el Alaafin (rey). Por lo tanto, fue desafortunado que, aunque todos estos diversos individuos y funcionarios del reino jugaron el papel esencial de mantener el equilibrio gubernamental y administrativo en el mejor interés general y la estabilidad del imperio, los juegos de poder entre ellos culminaron en serios conflictos que vieron la muerte. La estructura de gobierno de Oyo se volvió disfuncional y epiléptica durante muchos años en algunos puntos (Johnson 1921, 274–363). En ciertos casos, la búsqueda abierta y ambiciosa de los propios intereses y las luchas por el poder degeneraron en graves conflictos incendiarios entre varios pueblos bajo el imperio que finalmente condujeron a su colapso, allanando el camino para dominio colonial británico en la región.

Por su parte, el sistema de gobierno acéfalo igbo, en lo que es similar a práctica democrática clásica occidental, dependía de la participación de los ciudadanos en la administración. Concediendo la idea de un gobierno acéfalo, los pensamientos de la regla de la realeza eran ajenos a la comunidad igbo, excepto en las comunidades igbo que colocaban a los reyes imitando a las comunidades vecinas cercanas no igbo que operaban sistemas monárquicos de gobierno.

Los igbo a menudo utilizaban el diálogo como parte de sus procesos de toma de decisiones. Cada vez que había cuestiones apremiantes sobre las que decidir, las decisiones se tomaban primero en cada umunna (familia). El Ndichie (consejo de ancianos o cabezas de familia) normalmente presentaba la decisión de cada familia en la reunión de Oha na Eze (asamblea del pueblo), para deliberaciones adicionales o ratificación. Dado que cada ciudadano era miembro de una umuna, las decisiones en las reuniones de los jefes de familia o del consejo de la aldea se consideraban pertenecientes a todos. Compuesto por todos los hombres físicamente aptos, el Oha na Eze era el cuerpo más poderoso, porque sus miembros eran hábiles para llevar a cabo guerras y mantener la paz. Con Ndichie manteniendo la ley y el orden mediante el desempeño de funciones legislativas, ejecutivas y judiciales, el portavoz de Ndichie solía ser también el portavoz de Oha na Eze. Los grados de edad, que van desde junior hasta grados superiores, implementó políticas administrativas y judiciales de la comunidad (Ayittey 2006, 116–18).

Sin embargo, a pesar de su naturaleza representativa loable, el acéfalo sistema político igbo era defectuoso debido a su enfoque predominantemente mayoritario de

Toma de decisiones. Al sufrir las mismas deficiencias que la democracia liberal con su énfasis en el mayoritarismo, a veces dejó espacio para intensas luchas internas y clamores por la autoexpresión, lo que, junto con la ausencia de una estructura administrativa centralizada, expuso el sistema a la subyugación del imperialismo occidental. Debido a la promoción de la autoexpresión, las actividades personales y los logros personales sobresalientes de los igbo, surgieron individuos fuertes y demasiado ambiciosos que perpetraron actividades que eran contrarias al bien común. Esto culminó con la aceptación por parte de estas personas de actuar como suboficiales coloniales, lo que debilitó el acéfalo sistema administrativo (Achebe 2012, 1–11).

Por lo tanto, admitiendo que cualquier sistema político que operen los humanos será susceptible de fallas derivadas del carácter humano, el clamor por un reforma o una sustitución completa de la democracia liberal está al nivel de la contradicción entre la teoría y la práctica de la democracia liberal.

Tal como se deriva de los puntos de vista de Locke y Montesquieu, las disposiciones teóricas de la democracia liberal incluyen la separación de poderes entre las ramas legislativa, ejecutiva y judicial del gobierno, siendo suprema la constitución (Hague y Harrop 2001, 185–98). En consecuencia, una constitución integral del estado liberal reconoce esencialmente los derechos de las personas a participar en el gobierno sin coacción externa, la protección de los derechos del individuo, así como el reconocimiento de las responsabilidades del individuo hacia el estado democrático liberal del que es miembro. es un ciudadano Sin embargo, en la práctica, en la mayoría de los estados africanos que operan gobiernos basados en ideales democráticos liberales, se vetan los derechos de voto, se violan los procesos de votación, se perpetra una corrupción generalizada para subvertir el sistema y se cometen muchas otras ilegalidades graves.

La mayoría de las veces, los humanos actúan por interés propio. Esto da cuenta de la Muchos regímenes africanos, a pesar de su suscripción formal a la democracia liberal, se esfuerzan por retener el poder violando los derechos de sus compatriotas a través de asesinatos políticos y otros actos poco éticos. Utilizan los instrumentos del Estado para robar fondos públicos, intimidar al pueblo y perpetrar otras formas de injusticia. Es con el fin de hacer frente al abuso de

poder que Locke (1980, 68-113) hizo provisiones para que los ciudadanos destituyeran a los miembros de la legislatura. En uno o dos casos, el poder de destitución ha recibido el reconocimiento de los redactores de constituciones, como en las secciones 69a y 69b de la Constitución de la República Federal de Nigeria de 1999.

Sin embargo, en muchos de los estados africanos en los que el poder de destitución está arraigado en la constitución, parece ser una mera decoración fantasmiosa, ya que, en la práctica, los ciudadanos no han podido destituir a los funcionarios y reemplazarlos con los que serán atender a sus intereses. Hay al menos cuatro razones para esto.

202 Reflexiones críticas sobre la búsqueda de una alternativa democrática monolítica

Primero, la provisión para el poder de destitución se limita a la legislatura, y las del ejecutivo están protegidas. En muchos casos, los legisladores que podrían haber destituido a miembros del ejecutivo han sido sobornados por quienes deberían fiscalizar, debilitando así el ejercicio significativo de sus funciones .

poderes legislativos.

En segundo lugar, el analfabetismo prevalece en la mayoría de los países africanos , lo que mantiene a los ciudadanos ignorantes de las disposiciones de las constituciones de sus países y los cambios requeridos en ellas para un gobierno efectivo. De hecho, no es una exageración decir que muchos africanos nunca han leído las constituciones de sus países.

Entonces, ¿cómo entenderían las disposiciones de estas constituciones?

En tercer lugar, los titulares de cargos públicos, en su determinación de perseguir sus intereses sin obstáculos, comprar al pueblo o poner en práctica planes para mantenerlo ignorante de las razones por las que ellos (los funcionarios) deberían ser destituidos del poder. En muchos casos, la mayoría de la gente está demasiado preocupada por cómo ganarse la vida como para centrarse en quién los gobierna, lo que limita su participación en la toma de decisiones.

En cuarto lugar, estas sociedades priorizan la solidaridad comunal sobre valores como la justicia, la responsabilidad, la integridad y la confiabilidad. En consecuencia, los lazos comunales constituyen un gran obstáculo para el uso del poder de destitución en África: aquellos que desean contrarrestar las actividades de explotación de sus representantes son advertidos por sus comunidades étnicas, ya que sus acciones se interpretan como obstáculos para los intereses de sus parientes. , o para resultar en la ridiculización de su comunidad

DEMOCRACIA LIBERAL , DIVERSIDAD AFRICANA , Y YO UNA IDENTIDAD

Es difícil determinar el tipo de modelo de gobernanza que sustituirá democracia liberal debido a las diferentes identidades y orientaciones culturales, sociales, históricas, políticas y morales de los pueblos africanos. Una amplia gama de influencias externas ha tenido un impacto en la perspectiva de varios pueblos africanos. Estas influencias atraviesan las líneas de la política, la educación y el comercio.

En la superficie, uno puede verse tentado a considerar a los africanos como un pueblo homogéneo, pero, en realidad, los pueblos son diversos (Kanneh 1998, 1–93). Con las influencias europeas y asiáticas, combinadas con una amplia gama de prácticas tradicionales , las orientaciones de varios pueblos en diferentes partes del continente se configuran de manera diferente. Solo podemos ofrecer un breve esbozo de las diversas identidades de África examinándolas como cuatro regiones: norte, sur, este y oeste.

Al estar dominados por bereberes y también compuestos por judíos y árabes, la mayoría de los pueblos del norte de África practican el Islam, hablan árabe y árabe .

muchos dialectos del bereber (Marçais et al. 1955, 21–29). La cultura bereber en sí se vio afectada por la interacción con las culturas romana, árabe, grecofenicia, nubia, vándala y europea durante muchos siglos. Aunque la gente combina sus propios elementos culturales tradicionales con aspectos de estas culturas, muchos de ellos se consideran principalmente árabes y simpatizan con las causas árabes.

Los pueblos de África occidental tienen conflictos culturales, políticos e ideológicos. orientaciones. Antes del advenimiento y la expansión del cristianismo y el islam, practicaban varias religiones tradicionales, y muchos de ellos todavía lo hacen. Mientras que el islam domina la mayor parte del norte de África occidental, habiéndose extendido a través de las rutas comerciales transsaharianas caracterizadas por la interacción con los norteafricanos , el cristianismo domina la mayor parte del sur de África occidental debido a la expansión imperialista occidental, manifestándose primero como el comercio transatlántico de esclavos. , y luego como colonialismo. Además, existen conflictos de valores en ambas subregiones de África occidental, ya que sus pueblos mezclan las religiones indígenas africanas con el islam y el cristianismo, respectivamente. Además, los amos coloniales gobernaron la región con diferentes tácticas y orientaciones ideológicas. Uno de ellos fue el sistema de gobierno indirecto en el norte de África occidental, implementado porque los amos coloniales encontraban difícil dominar a los pueblos de esa zona , mientras que los habitantes del sur de África occidental eran gobernados directamente (Mamdani 1996, 145–50; 2000, 43–45).). La consecuencia de esto es que los diversos pueblos de la región tienen puntos de vista divergentes sobre cuestiones socioculturales, económicas y políticas, siendo difícil lograr la armonización de valores, ya que los intereses étnicos y políticos los polarizan , creando sociedades no homogéneas, aunque todos se conocen como “ africanos occidentales” (Egunlusi 2013, 127–36).

De manera similar, los pueblos del sur de África son culturalmente heterogéneos y se extienden por muchos países como Botswana, Zimbabwe, Namibia, Angola y la República de Sudáfrica (Vail 1989, pp. xv–xxii, 1–15).

La expansión bantú hace varios siglos llevó a los pueblos nativos africanos anteriores a las áreas más remotas de la región, por lo que la mayoría de los grupos étnicos africanos en esta región ahora son bantúes (Mufwene y Vigouroux 2009, 6, 22, 26). El colonialismo europeo segmentó aún más a los pueblos. Durante la era del apartheid en Sudáfrica , el más prominente de los países del sur de África , la élite europea gobernante, adoptando una ideología supremacista blanca , subyugó a los pueblos indígenas africanos, así como a los pueblos de origen asiático (“indios”) y a las personas de raza mixta. -descendencia racial (“Colores”) (Mathabane 1986, 6–55; Adam y Moodley 1993).

Los pueblos de África Oriental, en parte influenciados por el Norte y en parte por el Sur, estuvieron igualmente expuestos inicialmente a las culturas europea y árabe debido a comercio. Con la dominación colonial que siguió al comercio de esclavos, se sembraron semillas de conflictos que se manifestarían en años posteriores , como ideologías en conflicto .

204 Reflexiones críticas sobre la búsqueda de una alternativa democrática monolítica

de intereses imperiales británicos, franceses y alemanes dominaron la región (Ee gunlusi 2017, 15).

En toda África abundan los conflictos de valores e identidades debido al encuentro entre las culturas locales y las externas, lo que provoca graves trastornos en los órdenes sociales. Después de la independencia política, muchos países africanos fueron envuelto en una serie de violencia interétnica y golpes de Estado. El liderazgo despótico en muchos de los países, junto con la influencia de los medios de comunicación occidentales, dio como resultado que muchas personas adoptaran los valores democráticos liberales. Sin embargo, como es común con las revoluciones, los intentos de deshacerse de los gobiernos represores ocasionaron el surgimiento de nuevos regímenes que eran más engañosos y corruptos que los anteriores, dejando a la gente en peor situación y a sus supuestos líderes y representantes en mejor situación. Para empeorar las cosas, diversas orientaciones ideológicas y concepciones de la libertad que se manifiestan en formas como el fundamentalismo islámico y las milicias étnicas son el resultado de influencias externas a largo plazo. En consecuencia, uno se pregunta qué es en realidad la unidad africana.

El desafío de la diversidad cultural en África se ha visto agravado por las crisis de identidad posteriores a la independencia que han sido un obstáculo para la buena gobernanza. Uno de los ángulos de estas crisis es el desafío de la identidad personal. Mi concepción de este tipo de identidad difiere de la identidad biológica³

a menudo debatido por los filósofos que desean comprender la naturaleza esencial de la mente humana, o investigar qué constituye la identidad mental en relación con la funcionalidad o el desarrollo del cuerpo humano, entre los que se encuentran Jerome Shaffer (1968, 42–48), George Graham (1993, 3–132) y Charles Taylor (1970, 231–41). Envueltos en argumentos de identidad cuerpo-alma/cuerpo-mente/cerebro-mente,⁴ estos académicos debaten la existencia de la mente y cómo se pueden atribuir diferentes identidades a la misma persona o cosa en diferentes momentos.

En contraste con el tipo de estudios citados en el párrafo anterior, concibo la identidad personal como la autoconciencia y el autorreconocimiento individuales (conciencia de un sentido de valor propio/moral, desarrollo de habilidades naturales y cultivo de la inteligencia) que promueve la buena vida, mejorando en última instancia el bienestar de la comunidad. Muchos africanos parecen ser incapaces de alcanzar este nivel de reconocimiento de la autoestima que puede garantizar una existencia plena. Así, se desencantan en su relación con los actores políticos nacionales e internacionales. Lamentablemente, en ciertos casos, a veces como reacción a los actores políticos y a veces por una pérdida de contención que les hace asociarse con los actores políticos, incurrir en prácticas corruptas y viven sin pensar en la protección real de los intereses a largo plazo de ellos y para el continente (Achebe 2012, 244–50).

La identidad personal es anterior a otras formas de identidad porque se trata de la propia conciencia del individuo, y ésta precede a la conciencia de otras cosas.

Lograr el autodomio a través de la comprensión de la identidad personal y llevar una vida que contribuya al desarrollo de la sociedad elimina la crisis de Identidad personal. Las crisis de identidad personal han llevado a crisis de identidad social en muchas naciones africanas . El descubrimiento de cada individuo de su identidad personal y el desarrollo de virtudes con respecto a los demás que promuevan relaciones interpersonales viables pueden contribuir a la integración de las sociedades y pueden hacer que los individuos sean realmente rentables (Fanon 1986, 96-98).

Además, las crisis de identidad personal a menudo dan lugar a situaciones en las que los conflictos son inducidos por individuos empeñados en lograr objetivos personales, pero que hacen que esos objetivos parezcan causas comunes, con efectos perjudiciales para las comunidades. Por ejemplo, durante la crisis del Grupo de Acción de 1962-1966 en la parte occidental de Nigeria dominada por los yoruba , los conflictos entre dos personalidades dominantes, a saber, el jefe Jeremiah Obafemi Awolowo y el jefe Samuel Ladoke Akintola, tuvieron efectos perjudiciales para los yoruba. El Jefe Awolowo fue el primer ministro de la región occidental antes que el Jefe Akintola. Los conflictos entre los dos se convirtieron en un tema de preocupación nacional en Nigeria y paralizaron las actividades en la parte suroeste del país durante a veces. Como resultado de las tensiones entre facciones en el Grupo de Acción , los yoruba se dividieron, socavando así sus valores tradicionales de (relacional) integridad, confianza mutua y tolerancia comunal (Sklar 1967, 210). Las secuelas de la crisis fueron que, además de la incertidumbre política en la región , causó ansiedad en toda Nigeria. Hasta la fecha, el desequilibrio cultural que resultó de la crisis ha dificultado que muchos nigerianos compartan valores importantes como la lealtad y la sinceridad, a pesar de que los defienden de boquilla. Como tal, a muchas personas les resulta difícil identificarse con lo que es bueno para la nación y su imagen corporativa. Lamentablemente, hay efectos dominó en las estructuras socioeconómicas de la nación que también se vuelven corruptas, redundantes o totalmente disfuncionales (Tuathail et al. 1998, 610–40).

Además, es evidente que las instituciones sociales de Nigeria están muy por debajo de el ideal, destacado por Rawls (1972, 7-12), de que la justicia es básica para el funcionamiento de las instituciones sociales. Como parte de un completo fracaso sistémico que obstaculiza el desarrollo nacional y el patriotismo, los líderes y pueblos del país abdican de sus roles, profundizando una crisis producto de la falta de integridad nacional⁵ .

En línea con las observaciones de Martin Buber (1937, pp. vi-x, 3-34) y Simone de Beauvoir (1994, 790), una mentalidad Yo-Tú/Nosotros-Tú que amplifica las crisis de relaciones interpersonales o interpersonales . -Las identidades grupales consumen a los nigerianos en varias esferas de existencia. Así, con base en una orientación divisiva, diferentes personas o grupos actúan de acuerdo con lo que perciben que es lo mejor para ellos, mientras ignoran o actúan en contra de los intereses de los demás . otras personas o grupos que perciben como diferentes y distintos de ellos.

206 Reflexiones críticas sobre la búsqueda de una alternativa democrática monolítica

A la luz de las observaciones anteriores, para cualquier área o región de

Que África prescribiera su sustituto preferido a la democracia liberal para todo el continente fácilmente podría verse como una imposición. Como he ilustrado anteriormente, existen numerosos conflictos en África, incluso dentro de estados específicos. Lamentablemente, los conflictos internos en los estados africanos son más intensos que durante el período colonial. Aunque las causas de estos conflictos son diversas, las crisis de identidad africana juegan un papel significativo en ellas. Las estrategias y políticas de gobierno colonial manipuladoras y prepotentes anteriores a la independencia crearon situaciones volátiles en la mayoría de los países africanos, sembrando así semillas de intensos conflictos futuros (Fanon 1964, 84-85). Sin embargo, estas situaciones incómodas se vieron agravadas por nuestras diferencias culturales, históricas y personales hasta afligir tanto al continente que ningún sistema político ha trabajado para promover los intereses de la gente. Por lo tanto, a medida que los diferentes grupos étnicos e individuos se esfuerzan por proteger lo que consideran su propio grupo y su identidad personal, África degenera aún más en la corrupción y la anarquía, de modo que la vida humana se ve amenazada y el verdadero panafricanismo sigue siendo esquivo. Por lo tanto, es inconcebible que los africanos adopten un sistema monolítico alternativo de gobernanza.

DEMOCRACIA DENTRO DE LÍMITES COMUNES : HACIA

PARTICULARIZANDO DEMOCRACIAS AFRICANAS

He sostenido que la idea de una democracia africana universal no es realista, aunque los académicos que buscan alternativas africanas a la democracia liberal a menudo escriben como si tuvieran la intención de que sus puntos de vista fueran adoptados por todas las entidades políticas africanas contemporáneas en el sentido en que Kant espera que su imperativo categórico sea universalizado. Por ejemplo, señalé anteriormente que Wiredu favorece el consenso en la toma de decisiones y los procedimientos adjudicativos, así como una alternativa democrática sin partidos para los estados africanos (Wiredu 1995, 53-64); pero ¿cómo pueden los africanos lograr este consenso dada su diversidad cultural, a menos que estén en entidades políticas más pequeñas? El modelo griego clásico de democracia fue exitosamente consensuado y participativo debido al pequeño tamaño de sus ciudades-estado.

Además, ¿cómo se puede poner en práctica la gobernanza por consenso prescrita por Wiredu en las sociedades africanas contemporáneas, donde las personas están cada vez más consumidas por la perspectiva individualista de la modernidad occidental? Es evidente que la prescripción de Wiredu, extraída de la experiencia de Akan, apunta al hecho de que la democracia está ligada a la cultura más que a una empresa universal y monolítica.

Como tal, tratar de poner en práctica sus recetas en todo el continente sería poco realista.

La propuesta de formar los Estados Unidos de África ilustra gráficamente la inviabilidad de un modelo monolítico de democracia para los pueblos culturalmente diversos de África . Propuesto en un poema de Marcus Garvey (1924), los africanos iniciaron argumentos y actividades a favor de la unidad del continente bajo el paraguas de unos Estados Unidos de África. Tenían la intención de construir un estado-imperio africano, como los imperios del pasado, capaz de competir enérgicamente con los demás bloques de poder del mundo. Manifestaron su compromiso de ver los recursos humanos y materiales del continente utilizados en beneficio de sus pueblos (Dutton 2012, 47). Sin embargo, no se puede descartar que los políticos que abogaban por el panafricanismo pretendieran hacerse con el control de

un vasto imperio africano que les daría acceso a sus enormes recursos.

El proyecto ha encontrado una fuerte oposición de muchos líderes africanos que consideran que sea poco realista. Uno de los argumentos en contra se basa en el miedo a la pérdida de la soberanía nacional (Wapmuk 2009, 660–66).

Por lo tanto, es dudoso que cualquier propuesta de una idea democrática unificadora sea bien recibida en toda África. Además, con los conflictos violentos internos y externos en África, inducidos por los ideales divergentes de diferentes campos ideológicos y por las interacciones que varias partes del continente han tenido con culturas extranjeras durante muchos siglos, es igualmente dudoso que los pueblos puedan vivir juntos bajo el mismo paraguas democrático sin convertir a todo el continente en un caldero hirviente de conflictos incendiarios (Addison 2001, 1). Dadas estas circunstancias, parece que es la naturaleza ambiciosa de

argumento filosófico que mueve a los escritores africanos a buscar de manera poco realista una alternativa unificadora a la democracia liberal en todo el continente . ¿No es mejor? entonces, ¿dejar que cada país desarrolle su propio sistema democrático de acuerdo con sus propias peculiaridades sociales y culturales? En otras palabras, ¿no deberíamos canalizar nuestros esfuerzos hacia la particularización de la democracia en África? Al superar las debilidades de su estructura democrática actual y buscar dentro de su marco cultural ideales bien apreciados que produzcan una alternativa a la democracia liberal sensible a las personas, responsable y viable , cada país debe concentrarse en desarrollar su propio marco conceptual para garantizar su cohesión. .

CONCLUSIÓN

Mi argumento central en este capítulo es que, en vista de la diversidad histórica y demográfica de África , un modelo democrático africano monolítico como alternativa a la democracia liberal no es realista. He sostenido que los académicos que abogan por una alternativa democrática universal a la democracia liberal lo hacen sin una aclaración adecuada del término “universal” frente a las referencias particularistas . Al mismo tiempo, la postura de universalidad de los estudiosos no parece tomar

208 Reflexiones críticas sobre la búsqueda de una alternativa democrática monolítica

el conocimiento de las diversidades identitarias, históricas, ideológicas y culturales en el continente africano que hasta la fecha han resultado en sistemas disfuncionales de gobernanza. En consecuencia, he argumentado que dado que la democracia está más ligada a la cultura y es particularista que universal, buscar una alternativa a la democracia liberal desde el punto de vista del universalismo democrático solo producirá un sistema que muchos africanos considerarán como una imposición de un carácter particular . cultura africana en ellos. Como tal, cada país africano debe tener libertad para desarrollar su propia alternativa a la democracia liberal en línea con los ideales sociales y políticos preciados peculiares a su cultura o culturas diversas .

NOTAS

1. Wiredu no lo llamó "votación" sino "elección". No sancionó el uso de el término "votar" porque argumentó que originalmente no era parte de la cultura Akan, pero más bien una acuñación posterior resultante de la necesidad moderna del término.
2. El Oyo Mesi era el sistema monárquico del pueblo Oyo del suroeste de Nigeria. No era una monarquía absoluta , sino más bien una especie de monarquía constitucional. Los Oyo no tenían una constitución escrita porque no aprendieron a leer y escribir hasta su interacción (primero) con los yihadistas del norte (que abrazaron el Islam como resultado de la interacción con los africanos del norte) y (más tarde) con los europeos. El Alaafin fue el Emperador, mientras que el Bashorun, una especie de Primer Ministro, era el líder del consejo de Oyo Mesi, que se esperaba que difiriera al Alaafin, pero también lo aconsejara y controlara cualquier tendencia autocrática en él.
3. Me refiero aquí a pensadores que se preocupan por la conexión entre el Naturaleza física y procesos mentales. Por ejemplo, les preocupa cómo el Se podría decir que el escolar de ayer es el gobernador de hoy: ¿es la misma persona/entidad en el momento T1 y en el momento T2?
4. He revisado estos pares para que el componente de sonido físico preceda al aparentemente no físico en cada caso .
5. Por "integridad nacional ", me refiero a una situación en la que los ciudadanos de una entidad política están libres de corrupción, de modo que actúan de manera moralmente recta .

REFERENCIAS

Achebe, Chinua. 2012. *Había un país: una historia personal de Biafra* . Londres: Penguin Books.

Adam, Heribert y Kogila Moodley. 1993. *La Apertura de la Mente del Apartheid: Opciones para la Nueva Sudáfrica* . Berkeley: Prensa de la Universidad de California .

Addison, Tony. 2001. "De los Conflictos a la Reconstrucción". UNU-WIDER, Documento de debate 2001/16, págs. 1–6. <https://www.wider.unu.edu/publication/conflict-reconstrucción>.

Ajala, Aderemi Suleiman. 2009. "Los Movimientos Nacionalistas Yoruba , Política Étnica y violencia: una creación desde la conciencia histórica y el espacio sociopolítico en Sudoeste de Nigeria". El Gremio de Académicos Independientes y el Diario de Perspectivas alternativas en las ciencias sociales . Documento de trabajo No. 1, octubre de 2009, págs. 1–13. https://publications.ub.uni-mainz.de/opus/frontdoor.php?source_opus=2061&la=es. Consultado el 5 de diciembre de 2018.

Ayittey, George B. N. 2006. Instituciones indígenas africanas . Nueva York: Editores transnacionales .

Beauvoir, Simone de. 1994. "La consecuencia política de la diferencia biológica".

Stumpf, Samuel Enoc ed. Filosofía: Historia y Problemas. Boston: McGraw-Hill.

Buber, Martín. 1937. Yo y Tú. Smith, Ronald Gregor trad. Edimburgo: T. y T. Clark.

Cunningham, Frank. 2002. Teorías de la democracia. Londres: Routledge.

Dewey, John. 2001. Democracia y Educación. Manis, Jim ed. Hazelton: Universidad Estatal de Pensilvania .

Duton, Jacqueline. 2012. "Volteando el guión sobre el futuro de África en los Estados Unidos de África por Abdourahman A. Waberi". Espacios de utopía: una revista electrónica , 2.

Serie, No. 1, págs. 34–55. <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10636.pdf>.

Donaldson, Thomas. 1989. La ética de los negocios internacionales . Nueva York: Oxford University Press.

Eboh, Marie P. 1990. "¿Es la democracia occidental la respuesta al problema africano?"

Kimmerle, Heinz y Fraz M. Wimmer eds. Filosofía y Democracia en Perspectiva Intercultural. Ámsterdam: Rodopi.

Egunlusi, Tayo RE 2013. "Democracia, federalismo y cultura multiétnica de Nigeria ". Revista de Filosofía y Desarrollo, vol. 14 núms. 1 y 2, págs. 127–46.

———. 2017. "Alienación mental e identidad africana : exploración de perspectivas históricas en respuesta a las crisis de las sociedades africanas ". revista abierta de filosofía,

vol. 7 No. 1, págs. 1–24. https://file.scirp.org/pdf/OJPP_2017012313371436.pdf. Eze,

Okonkwo C., Paul U. Omeje y Uchenna G. Chinweuba. 2014. "El Igbo: 'A

Sociedad sin Estado "'". Revista Mediterránea de Ciencias Sociales, vol. 5 núm. 27, págs. 1315–19.

<https://www.mcser.org/journal/index.php/mjss/article/view/5212/0>.

Eze, RC y James E. Agena. 2017. "Ataques de xenofobia: causas e implicaciones para las Relaciones Nigeria-Sudáfrica ". Revista Internacional Americana de Investigación en Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, vol. 9 núm. 1, págs. 20–24. <http://iasir.net/AIJRHASSpapers/AIJRHASS17-302.pdf>. Consultado el 19 de noviembre de 2018.

Fanón, Frantz. 1964. Hacia la revolución africana: ensayos políticos. Chevalier, Haakon trad. Nueva York: Grove Press.

———. 1986. Piel negra, máscaras blancas . Londres: Plutón Press.

Fayemi, Ademola Kazeem. 2009. "Hacia una teoría africana de la democracia".

Pensamiento y práctica: una revista de la Asociación Filosófica de Kenia,

210 Reflexiones críticas sobre la búsqueda de una alternativa democrática monolítica

Primera edición, nueva serie, vol. 1 No. 1, junio de 2009, págs. 101–26. https://www.pdc.net.org/tap/content/tap_2009_0001_0001_0101_0126.

Friedman, Milton. 1962. *Capitalismo y Libertad*. Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago.

Fukuyama, Francisco. 1989. "El Fin de la Historia". *El interés nacional*, vol. 16, págs. 3–18.

Garvey, Marcus Mosiah. 1924. "¡Salve! Los Estados Unidos de África".

<https://allpoetry.com/Hail!—United-States-of-Africa> . Consultado el 14 de noviembre de 2018.

Gbadegeshin, Según. 1998. "Eniyan: El Concepto Yoruba de Persona". Coetzee, PH y PJ Roux eds.

Lecturas de Filosofía Africana . Londres: Routledge.

Jorge, Enrique. 1980 (1886). *¿Protección o libre comercio?* Nueva York: Fundación Robert Schalkenbach .

Graham, Jorge. 1993. *Filosofía de la Mente*. Oxford: Blackwell Publishers.

Gyekye, Kwame. 1997. *Tradición y Modernidad: Reflexiones Filosóficas sobre la Experiencia Africana*. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford .

Haya, Rod y Martin Harrop. 2001. *Gobierno y política comparada : una introducción*. Nueva York: Palgrave.

Sostenido, David. 2006. *Modelos de Democracia*. Cambridge: Política.

Huntington, Samuel P. 1993. "Choque de civilizaciones". *Relaciones Exteriores*, vol. 72 núm. 3, págs. 22–49. <https://www.jstor.org/stable/20045621>. Consultado el 19 de noviembre de 2018.

Johnson, Samuel. 1921. *La historia de los yorubas: desde los primeros tiempos hasta los Comienzo del Protectorado Británico* . Lagos: Librerías CMS .

Kanneh, Kadiatu. 1998. *Identidades africanas : raza, nación y cultura en etnografía, panafricanismo y literaturas negras*. Londres: Routledge.

Kant, Emanuel. 1997. *Bases para la metafísica de la moral*. Gregor, María trad. y ed. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge .

Locke, Juan. 1980. *Segundo Tratado de Gobierno*. Macpherson, Crawford Brough ed. Indianápolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Macpherson, Crawford Brough . 1977. *La vida y los tiempos de la democracia liberal* . Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford .

Mamdani, Mahmud. 1996. " Gobierno indirecto, sociedad civil y etnicidad: el dilema africano". *Justicia social* , vol. 23 núms. 1 y 2, págs. 145–62. <https://www.jstor.org/estable/29766931>. Consultado el 2 de julio de 2013.

———. 2000. " Gobierno indirecto y la lucha por la democracia: una respuesta a Bridget O'Laughlin". *Asuntos africanos*, vol. 99 núm. 394, págs. 43–50. <https://www.jstor.org/estable/723546>. Consultado el 19 de noviembre de 2018.

Marçais, Philippe W. 1955. "Pueblos y Culturas del Norte de África". *Los Anales de la Academia Estadounidense de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 298, págs. 21–29. <https://www.jstor.org/stable/1028703>.

Mathabane, Mark. 1987. *Kaffir Boy: La verdadera historia de la mayoría de edad de un joven negro en el Apartheid de Sudáfrica* . Nueva York: pingüino.

McGrew, Anthony. 2003. "Modelos de Democracia Transnacional". Held, David y Anthony McGrew eds. *El lector de transformaciones globales : una introducción al debate sobre la globalización*. Cambridge: Política.

Mill, John S. 1994. "Sobre la libertad". Daly, Markate ed. *Comunitarismo: una nueva ética pública*. Belmont, CA: Wadsworth.

Montesquieu, Barón de. 1914. *El espíritu de las leyes*. Nugent, Thomas trad. Londres: G. Bell and Sons Ltd.

Mufwene, Salikoko S. y Cécile B. Vigouroux. 2008. "Colonización, globalización y vitalidad lingüística en África: una introducción". Vigouroux, Cécile B. y Sa likoko S. Mufwene eds. *Globalización y vitalidad lingüística en África: perspectivas desde África*. Londres: Prensa continua.

Ofor, Francisco. 2006. "La democracia como tema de la filosofía africana ". Oladipo, Olusegún ed.

Cuestiones fundamentales de la filosofía africana . Ibadán: Publicaciones de la esperanza.

Oladipo, Olusegún. 2002. "Kwasi Wiredu: The Making of a Philosopher (Correspondencia con Olusegun Oladipo)". Oladipo, Olusegún ed. *La tercera vía en la filosofía africana: ensayos en honor a Kwasi Wiredu*. Ibadán: Publicaciones de la esperanza.

Onyibor, Marcel IS 2009. "La aplicación cambiante de la democracia". Odimegwu, Ike ed. *Democracia nigeriana y democracia global* . Awka: Libro Educativo FAB.

Owolabi, Kolawole Aderemi. 2003. "¿Puede el pasado salvar el futuro? Indígena

Democracia y la búsqueda de una gobernanza democrática sostenible en África".

Oguejiofor, J. Obi ed. *Filosofía, Democracia y Gobernanza Responsable en África*. Nuevo Brunswick: Editores de transacciones .

Owusu, Maxwell. 1992. "Democracia y África: una mirada desde el pueblo". *Revista de estudios africanos modernos* , vol. 30 núm. 3, págs. 369–96.

<https://www.jstor.org/stable/161164> .

Paine, Tomás. 2003. *Los escritos de Thomas Paine*, vol. II. *La Fundación Archivo Literario Proyecto Gutenberg* . <http://gutenberg.net> <http://promo.net/pg>. Tercero recuperado abril de 2017.

Platón. 1997. *Obras Completas* . Cooper, John M. ed. Indianápolis: Hackett Publishing Co.

Rawls, Juan. 1972. *Una teoría de la justicia*. Cambridge, MA: Prensa de la Universidad de Harvard.

———. 1999. *Ley de Pueblos*. Cambridge, MA: Prensa de la Universidad de Harvard .

Sen, Amartya. 1999. "La democracia como valor universal ". *Diario de la Democracia*, vol. 10 núm. 3, págs. 3–17. https://www.unicef.org/socialpolicy/files/Democracy_as_a_Valor_Universal.pdf. Consultado en noviembre de 2018.

Shaffer, Jerome A. 1968. *Filosofía de la Mente*. Acantilados de Englewood: Prentice Hall.

Sklar, Ricardo. 1967. "Política de Nigeria en perspectiva". *Gobierno y Oposición*, vol. 2 núm. 4, págs. 524–39.

Smith, Adán. 2008. "La Riqueza de las Naciones". Mee, Arthur y John A. Hammerton eds.

Los mejores libros del mundo 14: Filosofía y economía. Salt Lake City: Fundación del Archivo de la Biblioteca del Proyecto Gutenberg . <http://gutenberg.net> <http://promo.net/pg>.

Consultado el 3 de abril de 2017.

Stride, George T. y Caroline Ifeka. 1971. *Pueblos e imperios de África occidental : África occidental en la historia 1000–1800*. Lagos: Thomas Nelson.

Tocqueville, Alexis de. 1994. "Efectos del Individualismo Combatidos". Daly, Markate ed. *Comunitarianismo: una nueva ética pública*. Belmont, CA: Wadsworth.

212 Reflexiones críticas sobre la búsqueda de una alternativa democrática monolítica

- Tuathail, Gerard y Susan M. Roberts eds. 1998. ¿ Un mundo rebelde ? Globalización , Gobernanza y Geografía. Londres: Routledge.
- Vail, Leroy. 1989. "Prefacio". Vail, Leroy ed. La creación del tribalismo en el sur de África. Berkeley: University of California Press, págs. xv–xxi.
- . 1989. "Introducción: etnicidad en la historia del sur de África ". Vail, Leroy ed. La creación del tribalismo en el sur de África. Berkeley: Prensa de la Universidad de California, págs. 1–15.
- Wamba, Ernest Wamba dia. 1990. "Democracia en África y Democracia para África".
- Kimmerle, Heinz y Fraz M. Wimmer eds. Filosofía y Democracia en Perspectiva Intercultural. Ámsterdam: Rodopi.
- Wapmuk, Sharkdam. 2009. "En busca de una mayor unidad: los estados africanos y la búsqueda de un gobierno de la Unión Africana ". Revista de Perspectivas Alternativas en lo Social Ciencias, vol. 1 n.º 3, págs. 660–66.
- Wiredu, Kwasi. 1995. "Democracia y consenso en la política tradicional africana: una súplica por una política sin partidos ". La revisión del centenario, vol. 39 núm. 1, págs. 53–64. https://www.jstor.org/stable/23739547?seq=1#page_scan_tab_contents.
- Wollstonecraft, María. 2011. "Una Vindicación de los Derechos del Hombre". The Online Library of Liberty, págs. 1–148. <http://oll.libertyfund.org/title/991>. Consultado el 6 de abril de 2017.

capítulo 10

norte

Marejada

Un una voz de Democracia, el ecia
 refrescar eso Ashola FUG Spanda.

Odoch Pido

Al reflexionar sobre la interacción entre los modelos de democracia africanos y no africanos, podemos encontrar que las culturas políticas occidentales, asiáticas, sudamericanas, oceánicas y africanas tienen componentes que son inherentes a la condición humana. También podemos encontrar dimensiones del proceso democrático que no están reconocidas en los sistemas existentes formalmente identificados. Algunos de estos son productos de innovación que deben colarse o presentarse de manera no conflictiva. Así como podemos contrastar los sistemas de jure y de facto, también podemos contrastar las innovaciones formalizadas con las informales. es uno de este último que examino, en detalle localizado, desde una perspectiva de diseño y un punto de vista indígena africano.

Los gobiernos en todas partes y en todos los tiempos tienen un interés creado en replicar el statu quo y los modelos que los ponen en control. Los sistemas escolares y los planes de estudios están diseñados deliberadamente para perpetuar el statu quo. Además, las personas que se encuentran en los niveles más bajos de la jerarquía social suelen estar oprimidas y carecen de los medios para efectuar cambios de manera asertiva o drástica en los sistemas vigentes, y tienen que ser sutilmente innovadores para lograr sus objetivos. Por ejemplo, mirando hacia atrás en la historia, podemos ver la retención democrática de los dioses romanos frente a la imposición cristiana del monoteísmo: las festividades romanas se tradujeron en Navidad, Semana Santa y Halloween, y se transmitieron de una manera aparentemente inocua a través de un "juego de niños". En las 'democracias liberales' actuales, aquellos que ocupan el estrato oprimido (mujeres, pobres y perseguidos políticos) pueden hacer declaraciones como rechazos contra su opresión a través de personas, eventos y escenarios aparentemente inocuos. Su mensaje colectivo es el resultado del proceso que llamar 'oleada'—cambio e innovación por consenso colectivo no planeado. La Boda en el Jardín de África Oriental es un ejemplo de este proceso. En sus elecciones de vestimenta, música, comida, lugar y contenido de la

ceremonia, la novia y, a menudo, también el novio, le dicen al gobierno, a la iglesia y a los ancianos que están cambiando el paradigma.

Como académicos, no debemos perder de vista el hecho de que apegarse a las definiciones de los libros de texto a menudo puede enmascarar aspectos importantes de las realidades que nos rodean. Por lo tanto, debemos mirar más allá de las definiciones 'solo para académicos' y esforzarnos constantemente por pensar 'fuera de la caja' para ampliar los límites del conocimiento. Si definimos la democracia como el gobierno del pueblo, nos vemos obligados a admitir que la expresión colectiva de una preferencia estética compartida es un tipo de democracia.

A veces se dice que la creatividad tiene un efecto liberador en nosotros los humanos porque se trata de empujar los límites del control. Donde la creatividad y

la innovación son objetivos clave en cualquier empresa, los jugadores están menos limitados por convenciones y tradiciones. Al mismo tiempo hay una mayor

tendencia a ignorar paradigmas obsoletos, establecer nuevos precedentes e impulsar la horizontes del conocimiento. Si bien los académicos en varios campos, incluido el político

la ciencia son conscientes del fenómeno de la marejada, es posible que no vean su manifestaciones claramente en poblaciones restringidas que están bajo constante

amenaza de quienes ejercen poder sobre ellos. Dr. Francis Owakah de la

La Universidad de Nairobi nos recuerda que los africanos que viven hoy pueden recordar la jerarquía de estatus establecida por los colonizadores que colocaron a los no africanos

pensamiento y la práctica en la parte superior y sus contrapartes africanas en la

abajo. El Dr. Owakah observa además que durante el período colonial el

Se consideraba que la boda con vestido blanco representaba la 'civilización', mientras que las bodas africanas tradicionales no sólo se redujeron sino que

demonizado (Owakah 2019).

Groundswell es la acumulación de elecciones individuales, hechas personal y

independiente, cuyo resultado es el establecimiento de un "bien común" sin un plan inicial o dirección de

una fuente en autoridad. Es la adopción o generación espontánea y consensuada de nuevas ideas y

productos en un área amplia con poca o ninguna planificación previa. El concepto ha sido particularmente relevante en las industrias de la moda y el marketing para explicar las preferencias generalizadas que de otro modo no se pueden explicar (Grupo del Banco Mundial 2018).

Un ejemplo de este fenómeno fue la adopción de los jeans azules como vestimenta nacional de facto en América del Norte desde principios de la década de 1950. Eventualmente, la industria del cine lo compró vistiendo jeans a los principales hombres y, más tarde, a las mujeres. Los periodistas atribuyeron el fenómeno de los jeans a Elvis Presley y James Dean sin darse cuenta de que sus trajes de mezclilla azul habían sido una respuesta a una oleada que ya estaba en marcha. A pesar de los muchos esfuerzos por distraer al público, la industria de la moda no tuvo más remedio que abrazar los jeans o

La mezclilla azul se extendió por los diseñadores de renombre a principios de la década de 1970.

Los jeans se globalizaron a principios de la década de 1980 y persisten en todos los países hasta bien entrado el siglo XXI.

En este capítulo, llamo la atención sobre algunos de los pequeños, aparentemente inocuos declaraciones de cambio democrático a través del canal benigno de una celebración pública, a saber, la boda en el jardín. Mi objetivo es describir y dilucidar la marejada social que, aunque recibe su nombre de un fenómeno geográfico (el ascenso de una ola enorme y extendida en el océano), es metafóricamente una fuerza democrática en las sociedades humanas.

A continuación, ilustro cómo han cambiado las bodas acholi a lo largo de las últimas tres décadas, desde fenómenos dominados por los hombres y gestionados gerontocráticamente hasta innovaciones centradas en las mujeres que se oponen suavemente a la opresión y la desigualdad en la sociedad, el gobierno y la religión. En este punto, permítanme mencionar dos expresiones acholi relacionadas con el matrimonio, una que muestra la opresión pasada y la otra que indica la libertad presente. Las dos expresiones son "kel dako ma gwoko gang" ("casarse con una mujer que cuida del hogar") y "kelo marace ka waci rom" ("se casa con una mala esposa argumentando que todas las mujeres son iguales"). La primera expresión se refiere a una tradición que dirige, mientras que la segunda trata sobre la libertad de elegir y defender la propia elección.

Un objetivo secundario de este capítulo es contribuir al estudio de mi propio pueblo, los acholi del norte de Uganda. Durante el último siglo hemos sido objeto de manipulación política, social y económica por parte de una serie de gobiernos. En vista del descuido general de la cultura Acholi en la literatura científica social y la concentración en los peores aspectos de nuestra cultura y las calamidades que nos han sucedido, es importante examinar las manifestaciones culturales Acholi que ahora están bien documentadas en las redes sociales pero que han sido pasado por alto en gran medida por los estudiosos. Una boda es una declaración de diseño complejo de posición personal, social, política, económica y religiosa por parte de la novia y el novio, sus familias y sus comunidades. Ha aparecido muy poca información sobre las bodas acholi en publicaciones académicas debido, en gran parte, a nuestra traumática experiencia social y política, especialmente durante los últimos cuarenta años. Los científicos sociales y nosotros los acholi hemos tenido asuntos más urgentes que atender. Sin embargo, nuestras bodas Acholi le dicen al mundo que todavía estamos vivos y coleando, y que nos estamos ajustando internamente a nuevos caminos y paradigmas de autodeterminación.

La tesis de este capítulo es que, como seres humanos, no importa la desgracia que nos sobrevenga, actuaremos concertadamente y de forma sencilla y democráticamente servil. Al ver a Groundswell como lo opuesto al diseño de "arriba hacia abajo" o "goteo hacia abajo", podemos estar seguros de que las personas "harán lo suyo" contra todo pronóstico. Aunque puede estar motivado por la codicia, la ética, la religión, el esnobismo, la estética, la economía o cualquiera de muchos otros factores, el mar de fondo es un fenómeno innegable en el que todos tenemos parte, operando independientemente de los sistemas políticos. Viniendo, como lo hago, de un país y una región donde la comprensión de la democracia no es congruente con la forma en que se entiende en otros lugares,

Me parece digno de mención que los Acholi compartamos mar de fondo con personas de todo el mundo.

Después de una introducción narrativa de mi observación personal del oleaje , paso a describir su manifestación en una boda Acholi . A través de la canción que se compuso para la fiesta de bodas y los invitados, podemos ver muchas manifestaciones de afirmación cultural que han surgido en los últimos cincuenta años sin la iniciativa de ninguna fuerza militar, política o administrativa .

Las afirmaciones culturales acumulativas que se han convertido en las glamorosas bodas acholi del siglo XXI son bastante diferentes de las del siglo XX y anteriores. La revolución violenta puede ser democrática, pero los pequeños cambios acumulados y no provocativos en la organización, la vestimenta, la comida y el desempeño pueden ser igualmente perjudiciales con una gran sonrisa y mucha diversión .

Para examinar el proceso de oleaje que se manifiesta en las bodas en Acholiland, primero debemos observar la transición a la ' democracia liberal' que los colonizadores británicos impusieron a los Acholi.

PARTIDO POLÍTICO "DEMOCRACIA"

EVOLUCIONANDO EN UNAS VACACIONES

Poco antes de la independencia política de Uganda en 1962, los acholis conocieron la democracia al estilo occidental basada en la política de partidos . El

Los 'líderes' que introdujeron este tipo de política en Acholilandia solían discutir apasionadamente los manifiestos de sus partidos en lugar de articular claramente lo que entendían por 'democracia'. En consecuencia, los acholi intentaron en vano dar sentido a 'gobierno de, por y para el pueblo'; y ellos vagamente lo entendía como algo relacionado con la política partidaria y la votación. El fin juego era votar para determinar los perdedores y decidir qué partido "recibir la independencia" y "gobernar" Uganda. En cuanto a los aldeanos acholi , había tres partidos en el país, a saber, Uganda National

Congreso formado en 1952, Partido Demócrata formado en 1954 (Lamwaka 2016, 21), y Partido Independiente. Aunque Kabaka Yekka (Uganda para "King Alone") y Uganda People's Union también existían, los Acholi eran menos conscientes de ellos porque los políticos locales apenas hablaban de ellos. La pregunta que hay que hacerse es si muchos acholis entendieron claramente "King Alone" como un manifiesto del partido y cuáles fueron algunas de las consecuencias de su decisión. comprensión adecuada o inadecuada de "Rey Solo" . en el 1961

elecciones, Acholis tuvo que elegir uno de los cinco competidores masculinos candidatos. Cada candidato prometió librar a Uganda del "colonialismo" y para entregar la independencia y el progreso si es elegido. Sin embargo, no fue fácil para los aldeanos acholi del norte de Uganda tomar decisiones racionales durante las elecciones porque no entendían el colonialismo, la independencia

y progreso Aunque hubo abundancia de campañas políticas, no ayudó a la gente a entender la democracia porque los candidatos usaron términos desconocidos y complejos como "légico" (formado de "Consejo Legislativo de Uganda"). Casi todos los candidatos dijeron que lucharían y vencerían la enfermedad y la ignorancia; y, sin embargo, era muy difícil para el pueblo comprender cómo alguien podía luchar y vencer algo tan complejo, sobrecogedoramente poderoso e invisible como la ignorancia.

Con una comprensión inadecuada de los problemas de la política anterior a la independencia, los acholi se aferraron a los siguientes pensamientos: "Somos el Congreso Nacional de Uganda (UNC), el partido por el norte de Uganda y el Partido por los Pobres" (Ascherson 1956). Emitiendo votos, los Acholi ejercieron su derecho "democrático", y el candidato de la UNC, Akera Ananias, ganó en mi circunscripción Acholi natal. Sin embargo, el Partido Demócrata (DP) fue el ganador nacional porque tenía el mayor número de miembros electos del Consejo Legislativo de Uganda. La victoria de DP rompió los corazones de los acholi, ya que habían apoyado con entusiasmo a la UNC. Sin embargo, a partir del ejercicio numérico de contar y contar los votos, la gente aprendió a asociar la democracia con los números y la victoria de la mayoría simple más que con la gobernabilidad.

Antes de la independencia de Uganda en 1962, los espectadores casuales en Akara, mi área de origen, creían que Milton Obote había "comprado" a Kabaka Mutesa, el Rey de Buganda (Kituo Cha Katiba Fact-Finding Mission to Uganda 2012).

Al hacerlo, facilitó la unión del partido Kabaka Yekka ("Rey solo") y su Congreso Popular de Uganda (UPC), que antes era el Congreso Nacional de Uganda (UNC) (Lamwaka 2016, 22). La idea de que Obote "comprara" Mutesa era inquietante porque nadie mencionó la moneda que Obote usó para la transacción. ¿Usó dinero en efectivo, animales, religión o

la promesa de una posición poderosa? Sea como fuere, hubo un sindicato que permitió a Obote ser presidente del Gobierno y Mutesa ser presidente.

El acuerdo Obote-Mutesa sugirió que la democracia implica negociación y "comercio". La expresión metafórica acholi para "comerciar" es otwong wile ki otwong ("una canasta cambia por una canasta"). Muchos ugandeses vieron a Obote como un líder nacional que fue un orador elocuente, persuasivo ya veces ingenioso y astuto. Fue a partir de esta percepción de Obote que nosotros, la juventud acholi de principios de la década de 1960, confundimos política con intriga. También confundimos la negociación y la persuasión con la democracia, al no entender que la democracia se trataba de la gobernabilidad de, por y para la gente.

En 1966, Obote destituyó a Mutesa y se autoproclamó presidente de Uganda. Su acción condujo a la llamada 'Crisis de la Constitución de Uganda' (Musisi y Mahajubu 2018, 14–25). Los eruditos continúan avanzando explicaciones para la desintegración del sindicato Obote-Mutesa. Algunos de nosotros en Acholilandia creíamos que Obote no estaba de acuerdo con la actitud condescendiente de Mutesa. En

General, los Acholi estuvieron de acuerdo con Obote, porque en su entendimiento, laco pe gudu ter wadi (Acholi para "un hombre nunca toca las nalgas de un compañero hombre", lo que significa que ningún hombre menosprecia a otro hombre). Además de destituir a Mutesa de su cargo, Obote introdujo su "movimiento a la izquierda". A los países occidentales no les gustó la "movida" y trataron de destituirlo de su cargo, y comenzaron acusándolo de dos delitos, a saber, "socialismo" y

"dictadura". Las potencias occidentales eventualmente usaron a Idi Amin Dada para eliminar

Obote de su cargo en 1971, no a través de la boleta, sino a través de una

golpe militar El ascenso de Amin al poder suscitó un amplio debate sobre

si las elecciones son o no un requisito previo para la democracia y

independencia. El hecho de que Amin haya sido un dictador fue confirmado por

su emisión de muchos decretos, y su trato despiadado con cualquiera que

se opuso a él. Como Amin antes que él, Yoweri Kaguta Museveni declaró

presidente de Uganda después de un golpe militar en 1986. También ha

tratado sin piedad a los que se oponen a su liderazgo, y en el pasado

treinta años ha venido celebrando lo que correctamente se puede calificar como "elecciones

sin elección"; y, sin embargo, en general, los llamados

Los "defensores de la democracia" no se refieren a él como un dictador.

Durante el régimen de Amin en la década de 1970, el Parlamento de Uganda aprobó una ley prohibiendo las minifaldas (Mugabe 2015), y los defensores de la democracia en todo el mundo protestaron por la prohibición. Como estudiante de pregrado en Diseño recién trasplantada a Nairobi, Kenia, vi la prohibición como un cuchillo en el corazón de la creatividad y la libertad de expresión, es decir, la represión de la libertad para hacer declaraciones de moda. La prohibición de las minifaldas se aplicó estrictamente durante el régimen de Amin. A principios de 2017, Al Jazeera informó que el padre Simon Lokodo, ministro de Ética e Integridad en la oficina del presidente Museveni, estaba prohibiendo nuevamente las minifaldas en el país. En sus palabras, estaba protegiendo a los ugandeses de las malas influencias occidentales y conservando los valores morales del país. Mucha gente pensó que el Ministro estaba sofocando la libertad de expresión tanto personal como artística.

El sistema político precolonial Acholi era una gerontocracia, lo que significa que los hombres mayores estaban a cargo. Los hombres jóvenes y todas las mujeres tenían poca o ninguna participación directa en la toma de decisiones. Las decisiones no se tomaban por votación, sino por consenso entre los ancianos, como es el caso entre los cuáqueros. Siempre que un anciano no estuviera de acuerdo, las discusiones continuaron hasta que se llegó a un consenso. Para actuar en contra de la voluntad de una persona, decían, balo laa ("daña la saliva"), refiriéndose a la saliva utilizada en contextos ceremoniales para pronunciar las bendiciones requeridas. Las mujeres mayores podrían ser vistas como hombres honorarios e incluidas en las discusiones de creación de consenso. Las mujeres premenopáusicas estaban por debajo del nivel de los hombres honorarios e hicieron sus contribuciones al consenso a través de sus maridos. Incluso los varones por debajo de la edad de la vejez hicieron su contribuciones hacia el consenso a través de sus padres o tíos.

Tanto el colonialismo como la “democracia” desbarataron la organización sociopolítica acholi, severamente gerontocrática, y le proporcionaron alternativas. Además, los misioneros cristianos occidentales agravaron la perturbación al partir del supuesto de que todas las creencias y prácticas indígenas africanas debían ser desarraigadas y reemplazadas. En consecuencia, los acholi ganaron libertad para explorar nuevos procesos de toma de decisiones en sus vidas individuales y comunitarias. Ya no tenían que aceptar lo que estaba en vigor cuando nacieron, y también tenían varios sistemas religiosos para elegir, especialmente el catolicismo romano y las muchas versiones del protestantismo.

La exposición de los acholi a los europeos, asiáticos, un nuevo sistema de gobierno y una nueva religión introdujo una nueva gama de elecciones personales en la vida, incluyendo educación, carrera y movilidad geográfica. La facilidad de movimiento entre ubicaciones geográficas incrementó las interacciones sociales que, a su vez, aumentan las opciones de cónyuges y estilos de boda. Las elecciones que se podían hacer en los detalles de una boda no eran más que la punta de un iceberg de elecciones que finalmente llevaron a cambios paradigmáticos en los cimientos de varias instituciones. El desarrollo de la boda en el jardín sin un plan unificado o impuesto es solo una de las muchas reacciones a la variedad de experiencias y gama de opciones que la historia ha ofrecido, y es un contrapeso a más de cincuenta años de brutalidad estatal poscolonial.

Habiendo presentado el breve esbozo anterior del advenimiento de la democracia al estilo occidental en Acholilandia, paso ahora a un examen de mi experiencia personal de mar de fondo.

DESCUBRIENDO EL MAR DE FONDO: UN PERSONAL

VIAJE EDUCACIONAL RN

En 2015, asistí a una Conferencia Internacional de Diseño en Kampala, Uganda, donde dos académicos presentaron una ponencia sobre Diseño Participativo. Los autores del artículo intentaron ilustrar el diseño participativo utilizando las experiencias de los aldeanos del sur de África. Del programa y de mi propia concepción errónea, esperaba escuchar “diseño de la gente, por la gente y para la gente”, una especie de democracia directa (Kituo Cha Katiba 2012, 23). Sin embargo, me intrigó un poco descubrir que se trataba de un diseño de arriba hacia abajo, porque los profesionales lo dirigían, y el método era en gran medida el del diseño profesional y la investigación aplicada, tal como lo describen muchos autores, en particular Spinuzzi en su artículo sobre metodologías de diseño participativo. (Spinuzzi 2005, 163). En el turno de preguntas, pregunté en qué se diferenciaba la idea de diseño participativo de los autores del “diseño del profesional, por el profesional y para la profesión”. I

Ya no recuerdo la respuesta a mi pregunta, pero la presentación me atrapó

pensando en cómo los diseñadores podríamos modificar lo que conocemos como "diseño participativo" para hacerlo democrático. Las ideas de modificar el diseño participativo, para liberarlo de los dictados del gusto y el esnobismo profesional, continuaron acosándome e inspirándome, culminando con la redacción de este capítulo.

Si existe una escala de procesos democráticos, podemos considerarla como algo que va desde los deliberados, intencionados y codificados hasta los informales y consensuales que a menudo no se encuentran en las constituciones o leyes codificadas. Las ideas y las preferencias pueden determinarse y dispersarse formal o informalmente como de arriba hacia abajo, de abajo hacia arriba, de goteo o de fondo. Las fuerzas del mercado y la legislación determinan los diseños de los automóviles privados, los sistemas de transporte público y las urbanizaciones, y los consumidores tienen que aceptar lo que se ofrece: se trata de un diseño de arriba hacia abajo. Otro ejemplo de diseño de arriba hacia abajo sería cuando un gobierno legisla o decreta una forma de comportamiento para todas las personas en su jurisdicción. Algunos ejemplos contemporáneos de jurisdicción son los toques de queda, los cierres y las cuarentenas. Ejemplos históricos en Kenia son el Impuesto Hut y los ejercicios de reducción de ganado durante la era colonial. Describimos el comportamiento como "diseño de goteo" cuando no está decretado sino que es espontáneo y resulta de la imitación voluntaria o efectos no planificados del "diseño de arriba hacia abajo". Por lo tanto, imitar la apariencia o el estilo de vida de las estrellas de cine y los músicos o atletas famosos puede contar como un diseño indirecto. Un ejemplo de un resultado no planificado que podemos llamar 'mar de fondo' es el movimiento masivo espontáneo de personas desde áreas en cuarentena o bajo llave de una ciudad.

Algunos políticos son famosos por lo que llaman "economía de goteo", lo que significa que los beneficios otorgados a los ricos también beneficiarán indirectamente a los pobres a medida que los ricos gasten dinero. Las diferencias y similitudes entre el "diseño de filtración" y la "economía de filtración" están más allá del alcance de este capítulo. Sin embargo, cuando los estratos más bajos de cualquier sociedad imitan la vestimenta y el comportamiento de celebridades como la difunta princesa Diana, obtenemos un "diseño de goteo". Por otro lado, cuando las masas fuerzan el cambio en la sociedad en su conjunto, como en una revolución o desobediencia civil, eso es "diseño de abajo hacia arriba". Groundswell es la generación espontánea menos inflexible pero no menos notable de la novedad a través de expresiones generalizadas y simultáneas de preferencias.

Aplicando estas ideas y observaciones a mi propia cultura, mi enfoque en un boda única y ejemplar proporcionó un evento manejable y contenido para análisis, pero que es rico en el número de opciones a tomar. La experiencia a largo plazo ha producido cierta conciencia de los paradigmas de diseño y de las innovaciones que tienen lugar en torno a una boda. Por ejemplo, ya sabemos, aunque rara vez escribimos sobre ellas, las muchas elecciones que se hacen y los muchos conflictos culturales, familiares e individuales que surgen al armar el desfile del evento real. Para aliviar los dolores de cabeza inherentes a la organización

bodas, ahora hay diseñadores y gerentes de eventos que hacen el trabajo en nombre de las novias y los novios. En Acholiland, la participación profesional es importante, pero la planificación general la realizan los novios .

La boda Acholi del siglo XXI , organizada por las novias, los novios y sus familias, es diferente de las bodas indígenas Acholi anteriores, que generalmente eran dictadas por los padres y los miembros mayores de la comunidad. En los matrimonios concertados del pasado, los padres y sus compañeros de edad controlaban estrictamente los procedimientos, desde el cortejo del cónyuge, las negociaciones matrimoniales, el pago de la dote, hasta el disfrute de la ceremonia nupcial. Todo lo que le quedaba al novio era esperar a que sus amigos trajeran a su novia a casa en compañía de sus escoltas (idealmente sus parientes más jóvenes) . A diferencia de la boda Acholi tradicional , la nueva boda no es *keny den* ("matrimonio a crédito"), porque los novios pagan el precio total de la novia en efectivo en lugar de a plazos durante muchos años. Los jóvenes prefieren el sistema de pago único porque los libera de las constantes demandas de sus suegros. La nueva boda también es diferente de las bodas en iglesias, mezquitas o templos , donde las instituciones religiosas establecen los límites dentro de los cuales las personas interesadas toman decisiones.

Alrededor de 2010, dos amigos estadounidenses y yo viajamos al norte de Uganda con la intención de llegar a mi casa en Akara Muchwini, distrito de Kitgum . A los africanos orientales nos encanta mostrar nuestras casas a los visitantes. Allí todos veríamos cómo

mi gente estaba haciendo frente a la vida después de estar en campamentos para personas desplazadas internamente durante casi diez años. Uno de mis primos se casaba el día que llegamos, así que los llevé a la boda para que vieran de primera mano las tradiciones Acholi . Mis invitados probablemente no notaron nada extraño ya que ese era su primera experiencia de la cultura Acholi, y estaban ocupados absorbiendo todo lo que iba surgiendo. Sin embargo, para mí, indígena, fue un shock encontrar música contemporánea a todo volumen en un sistema 'high-fi' tipo discoteca , con gente bailando con entusiasmo. Nos acostamos alrededor de las 9 de la noche, pero la fiesta continuó toda la noche. Después de unos días, mis invitados se fueron sin saber lo diferente que era esa boda de las bodas de mi infancia y juventud. También parecía ser una desviación de las bodas según la iglesia, mezquita o templo.

Esta experiencia estimuló mi curiosidad y me llevó a estudiar el nuevo estilo de bodas entre los Acholi y otras comunidades africanas.

Después de varios años de seguir de manera informal el nuevo estilo nupcial, confirmé que la música está compuesta e interpretada por artistas profesionales . Las actuaciones se graban en DVD o se publican en YouTube para compartir y para preservar registros de eventos (ver, por ejemplo, Opiyo 2016; Oryema 2016).

Aquellos que no pueden permitirse el lujo de contratar a artistas y sus bandas utilizan este tipo de grabaciones reproducidas en potentes sistemas de música. El sistema de música en vivo o estilo disco es un fenómeno que apareció, como de la nada , en la década de 1990 en todo Acholiland y en otras partes de África oriental .

Comencé mi estudio formal examinando muchas bodas que tenían lugar en Uganda. A modo de ejemplo, examiné una boda Basoga (Roo Ya Simba 2019), una kwanjula/boda Baganda (Next Media Uganda 2017) y una boda Lango (Obong 2019). Después de eso, vi muchas bodas Acholi en YouTube que sirvieron para comparar y contrastar. Eventualmente me decidí por uno, inicialmente porque su música palpitaba como tambores en las manos de

maestros bateristas. La boda en discusión y bodas similares están influenciadas en parte por el colonialismo y su violencia estructural (Maddison 2013; Vaidya 2018). Están formados por religiones exóticas, especialmente reglamentos eclesiásticos, en el formato que legitimaría los matrimonios a los ojos de varias iglesias. También son resultado de gobiernos coloniales autoritarios, así como de gobiernos africanos poscoloniales.

El estilo de la boda que examiné encarna y expresa una estructura social local a la que se están incorporando extraños, especialmente porque (la boda) es intercultural. La novia es una acholi de Lemo, un pueblo casi seis millas al norte de la ciudad de Kitgum en el subdistrito de Labong'o, en el norte de Uganda. El novio es un alemán de Berlín. Elegí este en particular

boda porque es intercontinental, a caballo entre los contextos culturales africanos y europeos, lo que brinda oportunidades para numerosas y diversas opciones. Aparte de la boda acholi-alemana, cito una boda de todos los acholi (Murugut 2012) y una boda lango-acholi (Otim 2015). Utilizo las bodas de todos los acholi y lango-acholi con fines de comparación, contraste e ilustración.

UNA VISIÓN GENERAL DE LOS MATRIMONIOS Y BODAS ACHOLI

Un matrimonio acholi es a menudo una elección que hace una pareja para vivir como marido y mujer, pero la elección normalmente se convierte en un acuerdo entre dos familias (Shahadah 2011, 1). El matrimonio es una formalización de la elección y el acuerdo, mientras que la boda es la celebración y anuncio público de

el matrimonio. Es con este entendimiento en mente que analizo el matrimonio y las bodas tradicionales acholi, comenzando con el acuerdo. Los arreglos por parte de los padres o parientes cercanos (Abadi 2003, 1) y el cortejo por parte de individuos son las dos formas comunes en que los acholi y muchos otros pueblos de África encuentran cónyuges.

Aunque es raro, *nyom pa ludongo* (Acholi para "matrimonio arreglado") es unidireccional: los hombres jóvenes solían, pero ahora casi nunca, encontrar cónyuges. El noviazgo por Internet o cara a cara son dos de las formas actuales de encontrar pareja. Si una chica acepta una propuesta de matrimonio del pretendiente, ella le da una hilera de cuentas de su cintura, otro artículo de adorno personal (Burite 2007; Ojok 2006), o un pañuelo.

jefe. El artículo así entregado es un símbolo de su amor inquebrantable y su disposición a casarse. Es importante recalcar que en expresión acholi , una dama no se casa con un caballero: es él quien se casa con ella. En este punto, debería tener lugar una boda. Si no se lleva a cabo una boda, algunas chicas se fugarán y lo harán por varias razones. Una de las razones es declarar que se han estado entregando a kwele (Acholi para "sexo prematrimonial"). La segunda razón es haber llegado a conocer a la familia del prometido sin procedimientos antes de que se hayan llevado a cabo las negociaciones adecuadas . Tanto el sexo prematrimonial como conocer a la familia del prometido sin adherirse al protocolo son igualmente tabú en la cultura acholi (Acaye 2016, 2). Otra razón para fugarse es que una niña obligue a sus padres a aceptar el matrimonio, especialmente cuando sospecha que no les gusta su elección de matrimonio.

un marido. La falta de riqueza de la novia a menudo se interpone entre un hombre y su prometida, por lo que también puede motivar a una chica a fugarse. Un padre que no puede pagar la riqueza de la novia para su hijo, pedirá prestado a sus parientes oa otros lugares. Tomar prestada la riqueza de la novia es un intento de evitar el estigma relacionado con la fuga.

Donde incluso los préstamos no logran aumentar la riqueza de la novia, los dos pueden vivir como marido y mujer en un arreglo de "ven, nos quedamos" (Ogutú 2007, 4). A causa de la promesa de ser fieles al matrimonio, los parientes y la comunidad en general suelen aceptar el matrimonio sin que se entreguen riquezas a la novia . En este tipo de matrimonio, la posición legal indígena es que el hombre y la mujer están casados, pero sus hijos no pueden casarse a menos y hasta que la novia tenga riquezas para

su madre es pagada. Además, si una esposa muere antes de casarse formalmente , su esposo tiene el deber de "casarse con ella póstumamente" (nyomo lyel, literalmente "casarse con los muertos"). Esto quiere decir que aún debe darles a los miembros de su familia la riqueza que les corresponde a la novia, previniendo así cualquier problema espiritual o de herencia para su posteridad. En general, las bodas discretas tienden a marcar matrimonios entre cónyuges que "se han mudado juntos" y matrimonios en los que participan "madres solteras".

Hace unos ochenta años, la dote entre los acholi consistía en dos vacas y algunos obsequios como una torta de tabaco, un hacha, una lanza y una gallina. Dos representantes masculinos del novio llevaron la riqueza de la novia a la familia de la novia y llegaron poco después del anochecer porque el matrimonio tradicional se realizaba de noche. La negociación y aceptación de la riqueza de la novia fue seguida por celebraciones que a menudo comenzaban con comida y labwor (cerveza tradicional), que todos los invitados disfrutaban. Una de las dos representantes tocó la nanga (una cítara de bandeja de siete cuerdas), mientras que la otra tocó la calabaza para acompañar la música de la nanga , con las representantes femeninas de la novia cantando y bailando al son de la música. La actuación en la fiesta continuó hasta altas horas de la madrugada, pero nunca hasta el amanecer ya que eso era socialmente inaceptable. Unos días después, la novia salió de su casa y fue a su

marido en compañía de dos o más acompañantes femeninas. ayudar a los jóvenes

establecerse la esposa en su nuevo hogar era el propósito declarado de las escorts, pero encontrar maridos en el clan donde se casaba era su verdadera misión.

Según la historia oral, el ajere (un baile nupcial) puede haberse desarrollado entre 1940 y 1950 (Niswonger 2010; Opio 2012). Aunque no está claro cómo sucedió esto, se puede buscar una posible explicación en la imitación .

Entre los Acholi, como en otras culturas, los adolescentes imitan el comportamiento de los adultos, incluido el baile. Sin embargo, modifican el baile y, a menudo, terminan con otro baile que es similar en algunos aspectos y diferente en otros. Por lo tanto, la juventud acholi puede haber desarrollado ajere imitando y modificando canciones y bailes existentes como el bwola (baile real). Cualquiera que sea su origen, la popularidad del ajere creció tanto que se convirtió en una parte importante de

bodas acholi. Los artistas de Ajere estarían compuestos por unos cinco jóvenes varones de la aldea del novio y un número equivalente de mujeres de la gente de la novia . Los artistas masculinos proporcionaron música y bailaron para entretener a los invitados, pero también sedujeron a las chicas que bailaron con ellos.

Ajere se transformó en myel moko ("baile de quedarse atascado"), que muchas personas consideran una herramienta de cortejo. Parece que myel kenya ("baile nupcial") fue el resultado de mezclar un poco de ajere con myel moko. La selección y eliminación creativa de elementos y características de varios bailes continuó y vio

La danza nupcial se convirtió en bitiri, kelalip y lakubukubu¹ de las décadas de 1960 y 1970, que se realizaban inmediatamente después de negociaciones matrimoniales exitosas y la aceptación del valor de la novia (Burite 2007, 1). Las actuaciones tuvieron lugar en la casa de la madre de la novia. La mayoría de las actrices procedían de la familia de la novia, mientras que la mayoría de los intérpretes masculinos procedían de la familia del novio . Cantantes e instrumentos proporcionaron música con la que los artistas bailaron durante la fiesta. El alcohol modificó la música, la danza y los códigos de conducta, de modo que el comportamiento descarriado se atribuyó al alcohol y se dio por sentado. Los invitados que no eran parientes de las dos familias se sentaron fuera de la casa donde se les sirvió comida y alcohol y no se esperaba que entraran.

la casa donde estaban los "suegros", es decir, invitados de la casa del novio . Una mirada de cerca a la boda que analizo en este capítulo revela similitudes de pasos y espíritus con ajere, lakubukubu y bitiri.

Alrededor de 1996, en nombre de la seguridad, el gobierno de Uganda llevó a todas las personas de la subregión de Acholi a campamentos de desplazados internos (IDP) (Klein 2012), aparentemente por su propia seguridad. Dado que no se consultó a ningún aldeano y no se dio una explicación pública clara , algunas personas opinaron que forzar a la gente a ingresar en campos de desplazados internos equivalía a una dictadura con intenciones genocidas. Los espectadores hicieron muchas suposiciones, entre las que se encontraba que los campos de desplazados internos eran el método del presidente Museveni para "acabar" con los Acholis y darles su tierra a los "desarrolladores" (Wegner 2012, 2). Casi nadie pensó que era por la seguridad de los aldeanos. La miseria, el hambre, las enfermedades y la desesperación eran tan terribles que las organizaciones no gubernamentales (ONG) internacionales y otras organizaciones humanitarias

las organizaciones tarias entraron en escena. Cada uno de ellos trató de dar sentido a la insensatez y brindar esperanza a las personas que habían perdido la esperanza. Fue durante el período de internamiento en los campos de desplazados internos que las bodas acholi cambiaron radicalmente, asumiendo un nuevo estilo. La adopción generalizada del nuevo estilo es lo que se analiza aquí como oleada.

Uno podría preguntarse cómo la vida en los campos de desplazados internos contribuyó al cambio en las bodas acholi. Para explicar cómo sucedió esto, es necesario ver algunas escenas seleccionadas que preceden a la vida en los campos. Poco después de que Uganda lograra la independencia política, más acholis ingresaron al empleo formal. Como resultado, más de ellos se hicieron económicamente más ricos y compraron bienes de consumo, incluyendo radios y equipos de música. El radiograma resultó ser el más popular porque el componente de radio brindaba acceso a noticias y educación, mientras que el componente de gramofono y los parlantes brindaban música a todo volumen para entretenimiento y para presumir. Además, en ese momento, las celdas secas en el gramófono eran una marca de "alta tecnología". Después del régimen de Idi Amin (1971-1979), aparecieron en escena los generadores, que proporcionaban electricidad para iluminar los hogares y energía para sistemas de música. Mientras que el radiograma no entró significativamente en las bodas en ese momento, los generadores se usaron más tarde para proporcionar energía a los sistemas de música de estilo disco, y la iluminación se volvió común tanto en las bodas pequeñas como en las grandes. A principios de 2000, la recolección de energía solar y los electrodomésticos relacionados se volvieron comunes y proporcionaron energía para la música y la iluminación durante las bodas que se celebraban mientras la gente estaba en los campos de desplazados internos. Finalmente, como ya se mencionó, las ONG extranjeras llegaron a Acholilandia. Introdujeron una variedad de tiendas de campaña en la región. Son estas mismas carpas las que ahora brindan refugio y ambiente para las bodas.

En Uganda, el acceso a la energía eléctrica se asoció con el "desarrollo", el buen vivir y la pertenencia a las clases altas de la sociedad. La recolección de energía solar y los aparatos relacionados eran populares antes de los días de los campamentos de desplazados internos porque eran una especie de novedad, pero también de bajo costo y convenientes. Dado que una gran parte de Acholilandia no estaba conectada a la red eléctrica de Uganda, la energía solar energy fue un sustituto bienvenido para alimentar los sistemas de música durante ocasiones especiales, incluidas las bodas.

Por lo general, y durante mucho tiempo, la dote entre los acholies se entregaba total o parcialmente en forma de ganado. Sin embargo, durante los días del campamento, solo se pagaba en efectivo porque los llamados Ikaramojong² habían asaltado y despoblado la subregión de Acholi. Además, el comercio estilo quiosco prosperó en los campamentos, lo que hizo que el dinero en efectivo fuera lo más buscado y un medio para vivir labong'o par (Acholi para "sin la necesidad de pensar y planificar"), pero con mucho dinero conspicuo consumo. Por lo tanto, los campamentos de desplazados internos introdujeron música de estilo disco, celebraciones diurnas, consumo ostentoso y un nuevo tipo de libertad social.

ANÁLISIS DE UNA BODA ACHOLI

EN LOS VEINTE Y CINCO AÑOS

El tipo de boda que examino aquí ahora es común en las zonas urbanas de África Oriental . Se conoce como una " boda en el jardín", y es un cóctel de culturas : africana, europea, asiática, cristiana, islámica, entre otras. Puede o no tener lugar en un jardín o en un parque, pero ciertamente no en una iglesia o en una oficina de autoridad civil , y puede o no tener un componente religioso definido .

Sea cual sea el nombre y la mezcla, la boda de hoy es como un desfile de moda donde todos intentan superar al resto. El cortejo nupcial tiende a vestirse según las indicaciones de la novia y el novio, pero los invitados se visten como les plazca. Las bodas son una exhibición de belleza atractiva al estilo de ladagi-ibedi (Acholi para "solo tienes que culparte a ti mismo si no eliges una pareja amorosa"). Como declaración de moda , la boda en el jardín probablemente esté influenciada por lo que está sucediendo en otras partes del mundo, donde los jóvenes experimentan y eligen solo lo que les gusta.

En esta sección, presento y analizo la grabación de video de una boda Acholi , al tiempo que extraigo información de varias otras bodas Acholi de los últimos diez años más o menos. El análisis se guía por mi experiencia, la información de otras personas y las características de las bodas acholi que no han cambiado desde la última vez que viví en Kitgum hace más de cincuenta años .

A continuación, me centro en la boda de Atim Jacqueline Michelle, cuya grabación en video está disponible en YouTube (Obol 2015). La ceremonia tuvo lugar en 2015 en Lemo Village, al norte de la ciudad de Kitgum . Un componente central de la boda es el "tema musical". En la canción, el nombre del novio no se pronuncia bien, aunque parece que su nombre es el Sr. Vargo.

Mientras que lo visual comienza con lo que parece ser una sección de la procesión, la canción comienza con un pronunciamiento del lugar de origen de la novia, que puede considerarse como una forma de heráldica hablada y una forma cultural de estampar la identidad de la boda.

Gran parte de la canción glorifica a la novia como alguien muy hermoso. La presenta como una promesa de su familia a la familia del novio y a toda la comunidad de nunca defraudar a su esposo y su gente de ninguna manera. Además de ser bella en el sentido estético indígena acholi, la sociedad acholi espera que la novia muestre respeto por todos, tenga muchos hijos y la atienda.

marido. Durante la boda, la novia y sus doncellas se visten para complementar tanto la belleza externa como la belleza intrínseca. En general, todo el mundo llega bien vestido a una boda . Vestirse bien es más que verse bien para la ocasión : también se considera una muestra de respeto hacia todos los involucrados. Es tentador pensar que vestirse bien para bodas u otras ocasiones especiales está influenciado por la cultura europea y cristiana. Las tradiciones euro-cristianas sugieren que

los novios deben llevar trajes o esmóquines oscuros , mientras que las novias vestidos blancos También es tentador pensar que reservarse el mejor vestido para una boda es islámica, ya que los musulmanes hacen todo lo posible para adornarse para las bodas. Sin embargo, vestirse para una boda también forma parte de las tradiciones africanas , como es evidente entre los turkana, maasai y samburu de Kenia (Klumpff y Kratz 1993, 195). En el contexto tradicional Acholi, el disfrazarse comienza en el cortejo y continúa hasta el día de la boda, cuando los padres de la novia también se ponen sus mejores atuendos.

Durante la boda, todas las damas del clan de la novia son muy elogiadas en el canción, que es una invitación apenas velada a los jóvenes de todas partes para que ven y consigue esposas del clan. Entre los Acholi, una novia prefiere que su los parientes se casen en el pueblo donde ella está casada para tener “alguien de quien sacar un poco de sal” (una vecina que es una hermana). La estrategia a largo plazo es confrontar los celos, la rivalidad, la nostalgia y la falta de apoyo emocional en momentos de adversidad. En tiempos pasados, este concepto de “vecinas que son hermanas” motivó a las mujeres a persuadir a sus hermanas para que fueran coesposas y aceptaran la vida en matrimonios poliginicos. Recientemente, pregunté a algunas mujeres si se casarían con sus cuñados. Un enfático “No” fue la respuesta la mayor parte del tiempo—“un hombre, una esposa” fue su explicación más frecuente. Sin embargo, muchos de los encuestados opinaron que preferirían que sus hermanas, y no extraños, se casaran con sus maridos. De nuestras conversaciones, creo que la opresión por parte del cristianismo occidental, la educación en el aula, así como la movilidad económica y cultural han resultado en un énfasis en los “derechos”. Los derechos individuales, en particular, parecen socavar la noción de “hermanas que son coesposas” y otras prácticas comunitarias comunes entre los acholi y otros pueblos africanos.

De la canción de boda aprendemos que los suegros son apreciados por su parte en la crianza de la novia o el novio. Aunque la tarea de criar a los hijos es una responsabilidad sin mucha elección , los padres hacen su parte, y quien se casa con el producto de ese esfuerzo se espera que muestre apreciación. Además, los padres del novio son respetados no sólo porque son invitados, sino especialmente porque son welo keny (invitados a la boda). Solo se permite saludarlos, ya que inundarlos con preguntas se considera despreciable (Otim 2017). Normalmente, solo se designa a hombres y mujeres con un decoro sobresaliente para interactuar con ellos.

La bendición es una tradición acholi de larga data , y los ancianos con frecuencia bendicen a los jóvenes. En el tema principal de la boda de Vargo y Atim , los tíos de la novia [hermanos de su madre] la bendicen, el matrimonio y los invitados a la boda. uno de las otras bodas que estudié fue una cristiana “renacida” entre Akulu, una novia de origen Acholi, y Orache, un novio de origen Lango (Otim 2015). El tema de la boda, de Otim Lucky Bosmic, destaca que

tal boda es pura y bendecida. Mientras que la filosofía cristiana parece influir en los aspectos de las bodas en el jardín hacia la noción de que son "de Dios para la gente", la bendición acholi proviene de la gente y enfatiza kwo maber (Acholi para "buen vivir", que significa vida con niños, parientes, salud y felicidad). Dado que la bendición acholi proviene de las personas y no de Dios, se podría decir que es más "de la gente para la gente", una forma de expresar optimismo, ganar independencia y vivir positivamente.

Del video de YouTube de la boda de Atim Jacqueline Michelle , es evidente que la multitud está dividida por género y edad, probablemente porque el género y la edad son las bases de la organización social y del comportamiento. La sociedad indígena Acholi asigna diferentes roles a mujeres y hombres, razón por la cual las mujeres y los hombres realizan diferentes pasos en el baile nupcial. Sin embargo, las bodas en el jardín muestran que los límites de género se están desdibujando, ya que se pueden ver mujeres cargando a la novia "sobre el umbral", una práctica que puede haberse originado en el secuestro forzoso de novias por parte de grupos de niños. En las bodas indígenas Acholi , no se esperaba que los niños participaran porque podían traer su falta de experiencia a las bodas y alterar las cosas. Hoy en día, sin embargo, son participantes activos en las bodas en el jardín . Además, ninguno de los padres asiste a las bodas tradicionales acholi , pero sí en las bodas de jardín; y, como se mencionó anteriormente, las bodas tradicionales acholi se llevaban a cabo en la casa, pero las tiendas de campaña han reemplazado a la casa, probablemente porque acomodan a más invitados, requieren menos trabajo y, por lo tanto, son más convenientes. Los no acholi pueden decir que el baile nupcial acholi es sexy porque se pone énfasis en que las mujeres bailen emocionadamente ante los hombres. Sin embargo, un El acholi típico probablemente esté más preocupado por realizar el baile y disfrutar de la boda que por exhibiciones sexuales. El papel de los hombres y mujeres jóvenes es proporcionar la música con la que bailan con entusiasmo y vigor.

Hay otros dos grupos actuando al mismo tiempo . Uno de ellos está compuesto por hombres y mujeres de mediana edad que son bailarines experimentados , intérpretes amables y maduros . El otro está compuesto por artistas que no son acholi , que son muy inexpertos y bailarines que "dan una oportunidad", lo que le da a la boda un sentido del humor. Independientemente de la competencia de los bailarines , ellos, junto con la audiencia, están más preocupados por expresar felicidad que mostrar experiencia u ofrecer una crítica de la competencia de baile. Liberarse de las inhibiciones y las reglas estrictas de las bodas tradicionales es parte de por qué se dice que las bodas en el jardín son democráticas, y por qué son persuasivas y tienen una popularidad vertiginosa.

Los grupos generacionales de músicos y bailarines se ven eclipsados en muchos sentidos por el músico principal que une la boda a través del canto. De un examen de la boda de Vargo y Michelle , así como de bodas similares , el músico más popular en Acholiland es un hombre llamado

Obol. Está claro que tiene un equipo de profesionales que lo acompañan a las bodas. La historia es que lo invitas a actuar solo si puedes pagar, pero él no se impone a nadie. Ofrecer al artista significa ofrecer su sistema de megafonía y sus intérpretes, lo que sugiere un nivel de profesionalismo pagado característico de los arreglos de estilo occidental que implican una transacción de "comprador dispuesto vendedor dispuesto". Los días de músicos de barrio reclutados informalmente y música de boda sin amplificar se han ido. Señalé anteriormente que los invitados a la boda salen bien vestidos, como es el caso de la boda de Vargo y Michelle. Mientras que vestirse bien es también una característica destacada de las bodas tradicionales acholi, el elemento de elección en las bodas en el jardín respalda el concepto de oleaje porque es tanto individualizado como innovador. La novia eligió entre una amplia gama de estilos de moda como el europeo, asiático, africano y una serie de permutaciones de estilos de moda y adornos. La amplia variedad de opciones para todos hizo que las novias, los novios y sus padrinos sintieran que esto era democrático en contraste con la limitada gama de opciones del pasado. Los invitados eligieron de sus propios guardarropas, de los guardarropas de sus amigos y/o familiares, o de una casa de modas cuidadosamente seleccionada. Mientras que todos los invitados a la boda trataban de lucir bien arreglados, ningún invitado era esclavo de la moda o de cualquier código de vestimenta formal. Algunos estaban vestidos al estilo occidental y otros con estampados brillantes de África Occidental a la moda de los trajes tradicionales de Uganda.

Otra desviación notable de las bodas del pasado fue la ausencia de anillos. Vargo le dio a Michelle un collar en su lugar. Aparentemente, la gente ya no está atada al intercambio cristiano de anillos y votos matrimoniales. Un novio ahora puede darle a su novia un collar en lugar de un anillo, y la pareja puede escribir su propio intercambio ceremonial de votos siempre que incluya las declaraciones prescritas por la ley de Uganda.

Para ilustrar mejor el espíritu de libertad, volvamos a una segunda boda que estudié (Murugut 2012). La novia de esta boda es Lawino, pero Sharon es su nombre de pila, lo que implica que eligió ser cristiana y indígena acholi al mismo tiempo. Su boda indica que la ha dejado.

hogar de soltera, sin embargo, sigue siendo la hija de Palabek Kal, su hogar de soltera. Está casada con Michael Obita, pero sigue siendo la hija de sus padres, a saber, Boniface y Susan. Sharon es una acholi del siglo XXI: ella y sus sirvientas visten gomeses³, tacones altos, "peinados con apariencia mojada", pintalabios y probablemente llevan teléfonos celulares en sus carteras. Sin embargo, son muy completos y realizan bailes tradicionales de boda Acholi que se centran en el movimiento de las nalgas como era el caso en la época precolonial. La arena es ahora el compuesto sin polvo de una "casa permanente", y hay golpes de tambor, pero de altavoces en lugar de tambores en el lugar. Sharon parece estar más cerca del poema de Clementine de Okot p'Bitek "Canción de Lawino", y un

participante en la oleada que es parte de la democracia cultural que impregna Acholiland y otras partes de Uganda.

Muchos africanos orientales, incluidos los de Etiopía (WBS TV Uganda 2015a), Uganda (WBS TV Uganda 2015b), Ruanda (Simiyu 2013) y Kenia (Watamu Marine Association 2015) hoy en día no quieren casarse en la iglesia. Las investigaciones revelaron que la doctrina y la práctica cristianas están decayendo.

Esta es la razón por la que a veces se considera que el divorcio es preferible a permanecer en un mal matrimonio cristiano. La enfermedad o la pobreza también separan a las parejas casadas. Las mujeres ya no se sienten cómodas viendo al esposo como cabeza de familia y a la esposa como su "costilla". En resumen, muchas personas encuentran que las bodas en la iglesia y sus implicaciones lo suficientemente opresivas como para optar por bodas en jardines que pueden ser puramente seculares o pueden ser realizadas por el clero.

En una boda Acholi tradicional, las mujeres se sientan en pieles de vaca colocadas en el suelo en lugar de sillas. Sin embargo, en la boda de Vargo y Michelle, vemos mujeres sentadas en sillas, disfrutando así de mayor comodidad y conveniencia. Además, las sillas son un símbolo propio de la boda intercultural. En algún momento se ve a las damas de honor arrodilladas sobre esterillas. El novio de la novia "busca" entre ellos y "encuentra" a su futura esposa: la novia se asegura de encontrarla. Esto no es ni Acholi tradicional ni cristiano, pero es la práctica entre algunos de los otros pueblos de África Oriental, especialmente los Kalenjin. Levantar y cargar a una novia por el umbral es común en las bodas de estilo europeo, y hay un punto en esta boda donde el padrino toma a la novia, la carga y se la entrega al novio. Los Acholis adoptaron esta práctica, y ahora la usan en broma como metáfora de *bedo ki ore*, que significa enfrentar la vida con sentido del humor y optimismo.

RESUMEN Y CONCLUSIÓN

En este capítulo, he utilizado el surgimiento de la boda en el jardín entre los acholi de Uganda para ilustrar la forma en que la marejada ha encontrado expresión en el ejercicio de la libertad de elegir a pesar de las estructuras formales opresivas del estado poscolonial y las exigencias autoritarias de las tradiciones africanas. La fuente de la oleada en la cultura Acholi tradicional y contemporánea son los jóvenes solteros que a menudo experimentan con las tradiciones, las cambian y las usan como lo desean. Lo hacen ya sea como desafío o simplemente como una nueva

y formas creativas. Un cambio está en camino de convertirse en una oleada cuando un número cada vez mayor de jóvenes lo adoptan o cuando se populariza en otros países.

maneras. Dada su popularidad entre los acholi, la boda en el jardín es de hecho una forma de mar de fondo: nadie la diseñó, la legisló ni la prescribió. Él

se desarrolló orgánica y espontáneamente durante una época de gran tensión para los Acholi. A pesar del trato genocida de los gobiernos y la opresión patriarcal de las iglesias y de las milenarias costumbres acholi, la juventud acholi ha forjado sus propias costumbres consensuadas. Cuando los ancianos intentan forzarlos a mantener las viejas costumbres, se sabe que responden: "pe idiya" ("No me presiones demasiado", es decir, "Déjame hacer lo que me plazca y como me plazca").

Mi conclusión final es que, a pesar de las circunstancias, reglas, leyes y tradiciones, los humanos harán lo que les convenga y sufrirán las consecuencias. Los líderes sabios reconocerán la oleada cuando comience a suceder y la abrazarán y se moverán con ella. Aquellos que no toman en cuenta el mar de fondo, o que intentan detenerlo, lo hacen bajo su propio riesgo. Hay muchos tipos de peligros, incluida la pérdida de elecciones, la revolución, el desafío generalizado y el ridículo. Sin embargo, el peligro más potente es el juicio de la historia. Los acholi del norte de Uganda se han recuperado de los abusos de la historia durante más de un siglo, y seguirán haciéndolo a través de pequeñas y acumulativas declaraciones de desafío sutil que identifiqué como mar de fondo. Tales declaraciones se expresan de muchas maneras, pero particularmente en la redefinición multifacética de sus bodas.

NOTAS

1. Bitiri, kelalip y lakubukubu son términos diferentes usados en referencia a variaciones de el baile nupcial dependiendo de la influencia de varias localidades Acholi. Kelalip probablemente comenzó en la década de 1960, cuando el precio de la novia se disparó a 1000 chelines (moneda de África Oriental). Bitiri obtuvo su nombre del uso de cacerolas para hacer percusión musical, mientras que lakubukubu obtuvo su nombre del uso de una gran calabaza para hacer percusión musical.

2. Ikaramojong se deriva de la referencia lteso a Karamojong, que significa "pueblo débil".

3. Gomes es el voluminoso vestido femenino que un sastre de Goa llamado Gomez introdujo a The Basoga en Jinja a finales del siglo XIX. Los misioneros cristianos posteriores y los Baganda lo introdujeron en Acholilandia a principios del siglo XX.

REFERENCIAS

Abadi, Abraha. 2003. "Matrimonios y ceremonias nupciales en Etiopía".

<http://www.ethiomediamedia.com/newpress/marriage.html>.

Acaya, Génesis. 2016. "Matrimonio Tradicional Acholi".

<http://www.bmsworldmission.org/news-blogs/blogs/acholi-traditional-marriage>.

- Ascherson, Neal. 1956. "La Historia del Congreso Nacional de Uganda ". Documento presentado al Instituto de Investigación de África Oriental , Kampala y la Universidad Northwestern , Evanston, Illinois.
- Burita, José. 2007. " Matrimonios tradicionales en Uganda: Nyom: el matrimonio Acholi". <http://www.ugpulse.com/heritage/tradicional-matrimonios-en-uganda-nyom-el-matrimonio-acholi/739/ug.aspx>.
- Kituo Cha Katiba. 2012. "La Cuestión Federo de Buganda en Uganda en el Contexto de la Federación Política de África Oriental ". Mwami, Abunuwasi y Godfrey Muriuki Eds. Kampala: Editorial Fuente .
- Klein, Alicia. 2012. "Las personas desplazadas del norte de Uganda deben valerse por sí mismas". El Guardián. https://www.theguardian.com/global-development/poverty-matters/2012._
- Klump, Donna y Corinne Kratz. 1993. "Estética, experiencia y etnicidad: las perspectivas de Okiek y Maasai sobre el ornamento personal ". Spear, Thomas y Richard Waller, editores. Ser masai. Oxford: James Carrey Ltd, págs. 195–222.
- Lamwaka, C. 2016. La tormenta furiosa . Kampala: Editorial Fuente .
- Madison, Sara. 2013. " Identidad indígena , 'autenticidad' y la violencia estructural del colonialismo de colonos ". Revista de identidades: estudios globales sobre cultura y poder, vol. 20 Número 3, págs. 288–303. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01070289X.2013.806267?journalCode=gide20>.
- Mugabe, Faustin. 2015. " Decretos de Idi Amin sobre minifaldas, gonorrea y pelucas". Monitor de domingo , 31 de mayo. <http://www.monitor.co.ug/Magazines/PeoplePower/Idi-Amin-decrees-on-mini-skirts-gonorrhoea-and-wigs/689844-2734504-74yweoz/index.html>.
- Murugut, DO 2012. "Nyom pa Sharon ki Michael". https://www.youtube.com/reloj?v=8_0PSZ-r2j8.
- Musisi, F., RO Herbst y A. Mahajubu. 2018. "Desvelando los misterios de los orígenes de la crisis constitucional de Uganda de 1966 ". Revista Global de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales, vol. 6 No. 3. www.eajournals.org14ISSN.
- Siguiente Media Uganda. 2019. "Djs Jauharah Shatra y Selector Sulaiman". <https://youtu.be/ilWKuZoHNm4>.
- Niswonger, Kristin. 2010. " Danza Acholi en Gulu SS 2010". <https://video.search.yahoo.com/search/video?fr=yfp->
- Obol, Simpleman. 2015. "Nyom pa Atim Jacqueline Michelle". <https://www.youtube.com/watch?v=ZPJy8rKnfQ> .
- Obong, Bonny. 2019. " Boda Tradicional Lango". <https://www.youtube.com/reloj?v=qdX5C8-OpD8>.
- Ogutu, Gilbert EM 2007. "Luo Leviratic Union: Wife/Husband 'Inheritance' Revisited". Ponencia leída en la 5ª Conferencia de Población de África sobre " Temas Emergentes sobre Población y Desarrollo en África", ARUSHA, Tanzania, 10–14 de diciembre. <http://uaps2007.princeton.edu/papers/70600>.
- Ojok, Bonifacio. 2006. "El Proyecto de Justicia y Reconciliación : Notas de Campo No. 2". Liu Institute for Global Issues y Gulu NGO Forum, Gulu. www.norte-uganda.moonfruit.comhttps.
- Opio, David. 2012. " Danza del Ajere". Johannesfilm 83. <https://youtu.be/YWzdCnx-8Qo>.

- Opiyo, Twongweno. 2016. "Miriam presenta a Dennis". https://youtu.be/_R06RcX1ppm.
- Oryema, Geoffrey. 2016. "Boda Tradicional Acholi". <https://youtu.be/Vw3Fq6Q LsOo>.
- Otim, Lucky Bósmico. 2015. "Nyom Pa Jo Mu Ye". <https://www.youtube.com/watch?v=SCCb9A7sg4k>.
- . 2017. "Nyom Pa Florencia ki Opio". <https://youtu.be/NJadfPHRBHA>.
- Owakah, Francisco. 2019. "Introducción de Mudimbe a África Oriental : lo bueno, lo Diversión y Lo Feo". Ponencia presentada en el Simposio Internacional sobre "La Filosofía y la Obra Literaria del Filósofo VY Mudimbe: Su Relevancia y su Legacy", en la Universidad de Nairobi, organizado por IFRA-Nairobi y el Departamento de Filosofía y Estudios Religiosos de la Universidad de Nairobi, 17 de diciembre de 2019.
- p'Bitek, Okot. 1966. Canción de Lawino. Nairobi: Editorial de África Oriental.
- Roo ya Simba. 2014. "Danza Busoga". <https://www.youtube.com/watch?v=7e6-3-PthJY> consultado el 31 de diciembre de 2019.
- Shahadah, Alik. 2011. "Matrimonio Africano". <http://www.africanmarriage.info/>
- Simiyu, Hein. 2013. "Ceremonia nupcial ruandesa". <https://www.youtube.com/reloj?v=Nz7B26zBRKY>.
- Spinuzzi, Clay. 2005. "La Metodología del Diseño Participativo". Comunicación técnica, vol. 52 núm. 2, págs. 163–74. https://www.researchgate.net/publication/233564945_The_Methodology_of_Participatory_Design.
- Vaidya, Ashish A. 2018. "Shadows of Colonialism: Structural Violence Development and Adivasi Rights in Post Colonial Madhya Pradesh". *Journal of South Asia Studies*, vol. 41 núm. 2, págs. 315–30. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00856401.2018.1428044>.
- Asociación Marina Watamu. 2015. "Boda Watamu: tribu tradicional luhya de Kenia". https://www.youtube.com/watch?v=HgSIX_IXdGk.
- WBS TV Uganda. 2015a. "Boda etíope, simplemente lo mejor". <https://www.tútube.com/watch?v=z2RgfpjQRek>.
- . 2015b. "Momentos de boda: Flavia Ayanjula Geogrey". <https://www.tútube.com/watch?v=Jlj9VeP9Cy4>.
- Wegner, Patricio. 2012. "¿Un genocidio en el norte de Uganda? La Política de 'Campos Protegidos' de 1999 a 2006". <https://justiceinconflict.org/2012/04/09/un-genocidio-en-norte-de-uganda-la-política-de-campos-protegidos-de-1999-a-2006/>.
- Grupo del Banco Mundial. 2018. "Groundswell: Preparándose para la Migración Climática Interna". <https://www.worldbank.org/en/news/infographic/2018/03/19/groundswell—pre-preparación-para-la-migración-climática-interna>.

capítulo mi Cuatrotee norte I

Federaciones Defencia con base étnica poscolonial

Estados africanos, con especificaciones
Referencia a Kenia Reginald MJ
Olor

En los albores de la independencia política a fines de la década de 1950 y principios de la de 1960, muchos estados africanos, bajo la estrecha supervisión de sus colonizadores, adoptaron constituciones que estipulaban sistemas de gobierno multipartidistas en línea con la democracia liberal occidental, con su visión de una sociedad étnicamente ciega. Sin embargo, algunos de ellos también adoptaron sistemas de gobierno federal en un intento por asegurar a los grupos étnicos minoritarios una medida de autonomía en las políticas nacientes. Sin embargo, en muy pocos años, los autócratas civiles reemplazaron los sistemas multipartidistas por un gobierno unipartidista y desecharon las estructuras federales en favor de estructuras centralistas fuertes. En otros casos, las juntas militares arrebataron el poder de los gobiernos civiles y dejar de lado cualquier apariencia de democracia constitucional. En consecuencia, desde fines de la década de 1980, hubo un segundo intento de afianzar la democracia liberal en estas entidades políticas mediante la redacción de las llamadas constituciones de segunda generación. Sin embargo, los presidentes están enmendando las constituciones de segunda generación para abolir los límites de mandato, manipulando el cierre de los partidos de oposición atrayendo a sus líderes con generosidad estatal y abusando del poder estatal para restringir las libertades civiles e influir en los resultados de las elecciones elecciones a su favor. En otros casos, juntas militares vuelven a tomar el poder y abrogar las constituciones.

La mayoría de las maniobras esbozadas anteriormente han sido, y siguen siendo, potenciadas por políticos que movilizan apoyo sobre la base de la etnicidad, al mismo tiempo que profesan estar comprometidos con la visión liberal étnicamente ciega de un sistema de gobierno. En Kenia, por ejemplo, la mayoría de los puestos de gabinete de gran prestigio e influencia, los jefes de corporaciones paraestatales y otros cargos públicos designados, como los jefes de las fuerzas armadas, la policía, la inteligencia, el banco central, el tesoro y el auditor general, entre otros, ir a la etnia a la que pertenece el presidente. Esta situación una vez llevó a algunos políticos de Kenia a decirles a sus seguidores de base étnica que tenían que elegir a los suyos para

236 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

la Presidencia porque "Es nuestro turno de comer", un comentario que inspiró el libro de Michela Wrong con el mismo título (Wrong 2009). Así Lentz (1995, 303) ha sido reivindicado en su predicción de que en los años venideros, la etnicidad, en cualquier forma concreta y bajo cualquier nombre, sería un recurso político y un idioma tan importante para crear comunidad, que los científicos sociales y los antropólogos no tuvieron más remedio que confrontarlo. : claramente, este imperativo se aplica igualmente a los filósofos políticos. Como tal, ya no podemos ignorar el hecho de que la etnicidad seguirá siendo un factor crucial en la política de los estados africanos étnicamente plurales y, en cambio, debemos explorar formas de incluirla en la ingeniería sociopolítica de estos estados.

A menudo se ha dicho que hacer lo mismo una y otra vez esperando obtener resultados diferentes es una locura. Si bien los síntomas de la enfermedad mental son mucho más diversos que esto, el sentido común exige que, en lugar de prepararse para un tercer intento de afianzar la democracia liberal en las políticas africanas, los teóricos sociopolíticos africanos y africanistas deberían explorar modelos alternativos de democracia que se basen en el rico y diverso pensamiento y la práctica política indígena africana, al mismo tiempo que utiliza los elementos verdaderamente emancipatorios de otras tradiciones políticas. En vista de que ya he ofrecido mis objeciones a la democracia liberal occidental desde una perspectiva africana (Oduor 2019a), aquí continuaré explorando una alternativa a

él. En consecuencia, en lo que sigue, ofrezco una justificación para étnicamente federaciones basadas en estados africanos poscoloniales étnicamente plurales , con especial referencia a mi país, Kenia. Mi suposición es que cada país africano poscolonial tendría que formular su propio modelo de una gobernanza que responda adecuadamente a sus peculiares circunstancias.

Sin embargo, esto no impide que personas de varios países aprendan el uno del otro Presento esta propuesta como una alternativa a la occidental. democracia liberal con su visión de políticas étnicamente ciegas . Mi propuesta está informado por el hecho de que a pesar de la globalización, el etnocentrismo continúa ser una poderosa influencia en las sociedades de muchas partes del mundo , una considerable número de países africanos incluidos. El etnocentrismo es la tendencia a ver el mundo desde el punto de vista de nuestro grupo cultural , y por lo tanto a juzgar al resto del mundo sobre la base de nuestra costumbres y valores (Johnson 2001, 216-17).

Este capítulo es una obra de filosofía política. Como todas las demás ramas y subramas de la filosofía, el método central de la filosofía política es la reflexión, que implica técnicas como la crítica, el análisis conceptual y lingüístico y la especulación sistemática (Oduor 2010). Según Miller (2003, 3-4), entre las preguntas que se plantea la filosofía política se encuentran las siguientes:

- ¿ Realmente hace una diferencia en nuestras vidas el tipo de gobierno que tenemos?

- ¿Tenemos alguna opción al respecto, o es la forma de nuestro gobierno algo sobre lo que no tenemos control?
- ¿Podemos saber qué hace que una forma de gobierno sea mejor que otra?

En la siguiente sección, presento tres argumentos para la inclusión del principio del reconocimiento y protección de las identidades e intereses étnicos en las constituciones de los estados africanos poscoloniales étnicamente plurales, a saber, el derecho a la identidad étnica como parte del derecho a la libertad de asociación, la necesidad de un antídoto contra la dominación cultural y económica perpetua, y la necesidad de mitigar los efectos nocivos del discurso sobre el estado-nación.

Le siguen tres secciones que se enfocan en la situación de Kenia, la primera examina las dimensiones demográficas y legales de las relaciones interétnicas en el país, la segunda presenta una sinopsis de la historia de la lucha por el federalismo basado en la etnia en el país, y el tercero proponiendo los lineamientos de un sistema federal de gobierno de base étnica con orientación comunalista para el país. En la penúltima sección, examino brevemente las experiencias de Botswana y Etiopía, el primero reputado por un sistema democrático liberal unitario estable, el segundo único por su experimento con el federalismo basado en la etnia, y sostengo que el primero en realidad fortalece mi caso de un federalismo basado en la etnia. federalismo, mientras que el efecto de este último en mi argumento es indeterminado debido al carácter altamente autoritario de

el régimen del Frente Democrático Revolucionario del Pueblo Etiope (EPRDF) para casi tres décadas.

TRES ARGUMENTOS A FAVOR DE LAS IDENTIDADES CONSTITUCIONALES Y RECONOCIMIENTO Y PROTECCIÓN DE LOS INTERESES EN ÉTNICAMENTE PLURAL

ESTADOS AFRICANOS POST-COLONIALES

La esencia de la receta occidental para los estados africanos poscoloniales es que minimizan, si no eliminan por completo, la multiplicidad de identidades y lealtades étnicas, con miras a promover una cultura democrática liberal. Por ejemplo, Lynch (2006, 54) lamenta el hecho de que diferentes comunidades kenianas como los sengwer, endorois, tharaka, suba y giriamá hayan estado afirmando sus identidades étnicas. Lynch parece ignorar el hecho de que muchas de estas identidades étnicas son anteriores a la época colonial, mientras que la identidad de Kenia es una creación colonial artificial que solo data de 1920 (ver Oduor 2011, capítulo 2).

En apoyo de una sociedad étnicamente ciega, los liberales occidentales citan varios efectos indeseables del etnocentrismo. Por ejemplo, Johnson (2001, 217) afirma que altos niveles de etnocentrismo pueden tener las siguientes consecuencias negativas:

238 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

- Atribuciones inexactas sobre el comportamiento de extraños (interpretamos sus comportamiento desde nuestro punto de vista, no el de ellos).
- Expresiones de menosprecio o animosidad (insultos étnicos, apodosos denigrantes).
- Reducción del contacto con extraños.
- Indiferencia e insensibilidad a las perspectivas de los extraños.
- Presión sobre otros grupos para que se ajusten a nuestros estándares culturales.
- Justificación de la violencia, incluida la guerra total , como medio de expresión del dominio cultural .

Sin embargo, un factor importante en la política de un número considerable de estados africanos contemporáneos es el uso de la identidad étnica para la movilización política, lo que a menudo se denomina "etnicidad politizada" o "política étnica".

Sin embargo, muchos regímenes en los países africanos continúan predicando la visión democrática liberal de una sociedad étnicamente ciega, mientras que al mismo tiempo aplican políticas que son manifiestamente ventajosas para la élite étnica en el poder, con unas pocas migajas para sus seguidores y empobreciendo exclusión de los grupos étnicos 'foráneos' , lo que agrava las tensiones e incertidumbres en estas entidades políticas. Por lo tanto, es evidente que los estudiosos deben explorar formas de incorporar el hecho de la identidad étnica en la ingeniería sociopolítica de esta política en lugar de vilipendiarla.

En consecuencia, en los párrafos siguientes de esta sección, mostraré que existen al menos tres fundamentos para incluir el principio del reconocimiento y protección de las identidades e intereses étnicos en las constituciones de estados africanos poscoloniales étnicamente plurales .

La Identidad Cultural R h como Parte y del derecho a la libertad de asociación

Por identidad normalmente nos referimos tanto a la propia comprensión de una persona como a la de otras personas sobre sus características definitorias fundamentales como ser humano . Una perspectiva similar se aplica con respecto a una persona como miembro de un grupo, ya sea un grupo económico, político, religioso o étnico . Los individuos a menudo valoran mucho su pertenencia a un grupo, viendo a su grupo como dotado de dignidad y distinto de todos los demás grupos, y como un componente esencial de su sentido de autoestima. Es bajo esta luz que hablo aquí de

'identidad étnica'. De hecho, una de las bases más poderosas para la identidad grupal es la etnicidad. Por lo tanto, las personas a menudo consideran el respeto por sus identidades étnicas como parte integrante del respeto por ellos como individuos. En consecuencia, como Taylor (1994, 25) , una persona o grupo de personas puede sufrir un daño real si el

las personas que los rodean les devuelven una imagen degradante de sí mismos, aprisionándolos en un modo de ser falso, distorsionado y reducido.

Además, los estudios en ciencias sociales atestiguan que el punto de vista del individuo está significativamente influenciado por su entorno social, cuya principal característica suele ser la etnicidad (Jenkins 1997; Kellas 1998). Como tal, un modelo de democracia que ignora el derecho de un individuo a identificarse con su grupo étnico y perseguir aspiraciones políticas en este contexto limita indebidamente el derecho a la libre asociación. Como señaló correctamente Narang (2002, 2698), tanto los derechos humanos individuales como los colectivos se derivan de la naturaleza fundamental de la humanidad. Por un lado, los derechos humanos individuales representan el principio de unidad biológica, la unicidad de todos los seres humanos como miembros de la humanidad. Por otro lado, los derechos humanos colectivos representan el principio de la diversidad cultural, es decir, la distinción de varias etnoculturas desarrolladas por diferentes grupos étnicos entre la humanidad.

Cada grupo étnico suele remontar su origen a un único antepasado o grupo de ancestros, como los Kikuyu con Gikuyu y Mumbi, los Luo con Ramogi, y los Maragoli con Logoli. Como tal, los miembros de un grupo étnico se ven entre sí como parientes y parientes, es decir, como miembros de una familia extendida.

De hecho, entre las masas de Kenia, el profundo sentido de parentesco, con todo lo que implica, es una de las fuerzas más poderosas que gobiernan la vida social. Como dice Mbiti (1969, 104), "Casi todos los conceptos relacionados con las relaciones humanas se pueden entender e interpretada a través del sistema de parentesco. Esto es lo que gobierna en gran parte la el comportamiento, el pensamiento y toda la vida del individuo en la sociedad de la que es es miembro". En consecuencia, es inconsistente para los estados poscoloniales africanos profesar el apoyo al matrimonio y a la familia, mientras se castiga la lealtad a grupos étnicos que son vistos por la gran proporción de su ciudadanía como constituyendo sus familias extensas. Así como es necesario que uno acepte y tener un grado de orgullo por los antepasados, por lo que es deseable dibujar fuerza de la asociación con un grupo étnico cuyas tradiciones enriquecen la vida (Okondo 1964, 37; Hunt y Walker 1974, 442). Así, mientras muchos ven la conciencia étnica como antítesis de la democratización de África, en realidad puede catalizarla al complementar otras formas de representación en los estados africanos multiétnicos (Hameso 2002).

Cuando se ignora o se castiga la conciencia étnica en nombre de la "construcción de la nación", se desarrolla el resentimiento entre aquellos que valoran sus identidades étnicas.

Al respecto, Narang (2002) ha escrito:

Las personas invariablemente conservan un vínculo con su propio grupo étnico y la comunidad en la que se criaron. Existe una interdependencia entre el procesos individuales y colectivos de formación de la identidad. Así, los individuos esperan reconocerse en las instituciones públicas. Esperan cierta consistencia entre sus identidades privadas y los contenidos simbólicos sostenidos por

240 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

autoridades públicas , incrustadas en las instituciones sociales , y celebradas en actos públicos. De lo contrario, los individuos se sienten como extraños sociales , sienten que la sociedad no es su sociedad. (Narang 2002, 2696)

Por lo tanto, en nuestros esfuerzos por la democratización en África, debemos asegurarnos de que el entorno político no amenace la seguridad y el bienestar de los grupos étnicos no dominantes . Si, en nuestras Cartas de Derechos, se brinda un ferviente apoyo a la protección de los derechos de un individuo, entonces también debe reconocerse el derecho de ese individuo a promover su etnicidad (Hameso 2002).

Como advirtió Preece (2001) , "nuestro deseo humano fundamental de un idioma, una cultura y un sistema de valores que sea una expresión de nosotros mismos significa que los intentos políticos de suprimir o alterar por la fuerza estos sellos de identidad son inevitablemente destructivos tanto para la libertad como para la creatividad humana ". La manera más efectiva de proteger los derechos de los grupos étnicos no dominantes es desarrollar y adoptar arreglos institucionales que mejoren la capacidad de dichos grupos para tener una participación significativa en las políticas que afectan sus vidas, y garantizar que dichas políticas se basen en su comprensión. de su realidad (Mbaku 2000; Okondo 1964, 38).

En última instancia, prohibir la libre expresión de la lealtad étnica equivale a una violación del derecho a la libre asociación y es un caso de que el liberalismo en sí mismo es antiliberal en la práctica. Este hecho ha sido ahora parcialmente reconocido por las Naciones Unidas a pesar de su intensa orientación liberal. De hecho, las Naciones Unidas

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (Naciones Unidas 1948) tuvo una clara orientación democrática liberal, concibiendo los derechos como pertenecientes estrictamente a los individuos. Sin embargo, debido a la presión de las culturas no occidentales , el discurso actual sobre los derechos humanos dentro del marco de las Naciones Unidas reconoce tres categorías de derechos, denominados "generaciones de derechos".

En primer lugar, están los derechos que constituyen una ciudadanía libre e igual y incluyen derechos personales, políticos y económicos, generalmente denominados conjuntamente " derechos civiles". Estos han sido defendidos más articuladamente por el West-ern tradición liberal y propugnada en numerosos documentos políticos como el constituciones de muchos países, incluyendo tanto la independencia de Kenia como Constituciones de 2010.

En segundo lugar, están los derechos de bienestar económico , incluidos los derechos a la alimentación, la vivienda, la atención médica y el empleo. Así, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas dispone que los Estados partes en el acuerdo "reconocen el derecho de toda persona a un nivel de vida adecuado para sí y su familia, incluso alimentación, vestido y vivienda adecuados" . , y a la mejora continua de las condiciones de vida"

(Naciones Unidas 1966a, Art.11 (1)). El punto de vista cada vez más dominante es que tales derechos de bienestar son condiciones previas para promover ciudadanos libres e iguales.

barco previsto por los derechos de primera generación descritos anteriormente (Waldron 1993; Sunstein 2001).

En tercer lugar, están los que pueden denominarse ampliamente "derechos de pertenencia cultural". Estos incluyen los derechos lingüísticos de los miembros de las minorías culturales y los derechos de los pueblos indígenas a preservar sus instituciones y prácticas culturales, ya ejercer cierto grado de autonomía política (Kymlicka 1995). Existe cierta superposición entre esta categoría de derechos y los derechos de primera generación anteriores, como es evidente con respecto al derecho a la libertad religiosa, pero los derechos de membresía cultural son más amplios. Las Naciones Unidas '

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos declara que los derechos de tercera generación deben ser protegidos:

En aquellos Estados en los que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, las personas A los miembros de dichas minorías no se les negará el derecho, en comunidad con los demás miembros de su grupo, a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión, o a utilizar su propio idioma. (Naciones Unidas 1966b, Art.27)

LA NECESIDAD DE UN ANTÍDOTO PARA LA PERPETUA CULTURAL

Y E ONOMI DO I ATC M N ON

Durante la era del gobierno de un solo partido, los estados africanos combinaron las políticas de libre comercio de los países occidentales con el marco político centralista del antiguo bloque comunista europeo para producir una monstruosidad opresiva que perpetuó la subyugación de aquellos grupos étnicos que no tenían comprensión de poder estatal: esto es lo que Hellsten (2009) denomina afrolibertarismo.

Cuando se reintrodujo la política multipartidista a principios de la década de 1990, muchos grupos étnicos estaban tan en desventaja política y económica que era relativamente fácil para los gobernantes de un solo partido retener el poder. La naturaleza de ganar-perder de la competencia multipartidista sigue actuando como un elemento importante para reducir la disposición de quienes están en el poder a conceder la derrota electoral a la oposición (Hameso 2002). Esta es razón suficiente para que los teóricos políticos africanos inviertan sus esfuerzos en identificar estrategias para promover la cohesión social a través del reconocimiento constitucional y la protección de las identidades e intereses étnicos en las políticas africanas postcoloniales multiétnicas.

Además, la política es una parte integral de la cultura. Como tal, imponer la visión liberal occidental de una política étnicamente ciega a los grupos étnicos que desean afirmar su identidad en el ámbito político es en realidad imperialismo cultural.

Michael Walzer observó acertadamente que uno de los criterios por los que se puede decir que los seres humanos son iguales y merecen un trato igualmente respetuoso es el hecho de ser creadores de cultura:

242 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

Somos (todos nosotros) criaturas productoras de cultura ; hacemos y habitamos sentido-ful mundos Dado que no hay manera de clasificar y ordenar estos mundos con respecto a su comprensión de los bienes sociales, hacemos justicia a los hombres y mujeres reales respetando sus creaciones particulares . Y reclaman justicia, y resisten la tiranía, por insistiendo en el significado de los bienes sociales entre sí. La justicia tiene sus raíces en la comprensiones distintas de lugares, honores, trabajos, cosas de todo tipo, que constituyen una forma de vida compartida . Anular esos entendimientos es (siempre) actuar injustamente . (Walzer 1983, 314)

Además, como señaló Kymlicka (1995, 126), nuestra capacidad para formar y revisar una concepción del bien está íntimamente ligada a nuestra pertenencia a una cultura social, ya que el contexto de la elección individual es la gama de opciones que nos transmiten las personas. Nuestra cultura. En consecuencia, las culturas no dominantes en estados multiétnicos necesitan protección de las decisiones económicas o políticas de culturas dominantes si van a proporcionar este contexto a sus miembros.

Además, lo que se llama 'ciudadanía común' en un estado liberal democrático multiétnico , donde la etnicidad de los ciudadanos es oficialmente ignorada, de hecho implica apoyar la cultura de los grupos étnicos mayoritarios (Taylor 1994, 43; Kymlicka 1995, 110–11). Así, en los países occidentales, las lenguas oficiales son las lenguas de las mayorías culturales, las fiestas religiosas de las mayorías son fiestas públicas, y las actividades económicas de las culturas dominantes gozan del apoyo del Estado mientras que las de las no dominantes son desatendidas o desatendidas. incluso abiertamente desalentado. De manera similar, en Kenia, las políticas del gobierno sobre actividades económicas relacionadas con la cultura (agricultura, pastoreo y recolección para la caza) tienen un impacto negativo directo en los grupos culturales no dominantes , a saber, los pastores y los cazadores-recolectores. De hecho, una consideración de la interacción entre varios grupos étnicos en Kenia revela que se ha desarrollado una jerarquía basada en un poder político desigual que se traduce en acceso y control desiguales sobre la tierra. Desde la época colonial, el capitalismo occidental extranjero ha invadido la tierra, ya sea que pertenezca a agricultores, pastores o cazadores-recolectores; los agricultores se han mudado a tierras de pastoreo , y los agricultores y pastores se han apoderado de territorios de cazadores-recolectores (ver Campbell 2004, 7–8; Oduor 2011, capítulo 2). Excepto por la invasión capitalista occidental ajena , la fuerza o debilidad numérica ha sido fundamental en este proceso jerárquico de despojo económico, ya que los agricultores son más numerosos que los pastores, y estos últimos tienen una ventaja demográfica sobre los cazadores-recolectores.

Además, en muchos países se está aceptando cada vez más que algunas formas de diferencia cultural sólo pueden adaptarse a través de medidas legales o constitucionales especiales que van más allá de los derechos comunes de las personas.

ciudadanía clásicamente reconocida por la democracia liberal occidental (Kymlicka 1995, 26; Mute 2002, 145). Por ejemplo, la defensa de los derechos de las etnias

minorías nicas implica la protección de su existencia, la no exclusión, la no discriminación y la no asimilación (Narang 2002, 2699). Esto generalmente se logra a través de derechos étnicos diferenciados, como la autonomía territorial , los poderes de veto, la representación garantizada en las instituciones centrales, los reclamos de tierras y los derechos lingüísticos, todos los cuales están destinados a minimizar o eliminar la vulnerabilidad de dichos grupos a las decisiones de la mayoría (Kymlicka 1995). , 109).

Cabe señalar que varios países en diferentes partes del mundo han tenido en cuenta su diversidad étnica en sus estructuras de gobierno , pero no les ha ido peor que a los que no lo han hecho. Por ejemplo, la constitución libanesa predetermina la composición étnica de todo el parlamento y de puestos clave como el presidente y el primer ministro.

(Reilly y Reynolds 1999). De hecho, hay indicios de que el reconocimiento de los derechos políticos de grupo tranquiliza a los grupos étnicos no dominantes acerca de su libertades y seguridad, reduciendo el incentivo para la guerra civil , la secesión y la defensa de la co-étnica a través de las fronteras de los estados en los que tales grupos son distribuida (Rothchild 2000, 6; Talbott 2000, 160).

Por lo tanto, si bien estoy de acuerdo con el argumento de Amartya Sen (2006) a favor de una conciencia racional de nuestras múltiples identidades en combinación con políticas que promuevan tal conciencia para mitigar el odio étnico, la posición de Sen no necesariamente implican una política pública étnicamente ciega. De hecho, es porque los seres humanos Con frecuencia eligen resaltar una de sus identidades por encima de otras que la etnicidad politizada ha prosperado en muchos países africanos . El simple hecho de predicar contra la conciencia étnica negativa mientras se permite el florecimiento de una política de base étnica no ha evitado, sino que en realidad ha avivado, las numerosas convulsiones políticas en África durante las últimas seis décadas más o menos. De hecho, aquellos que dudan de la necesidad de atender a la diversidad étnica deben considerar que en 2002, en unos 190 países, había 3.000 grupos étnicos que estaban comprometidos en una u otra forma de lucha por su identidad (Narang 2002, 2696).

Como tal, un estado étnicamente plural ignora las aspiraciones de los grupos étnicos en detrimento suyo.

En consecuencia, a pesar de los incesantes llamados a la integración de varios grupos étnicos en cada estado africano multiétnico , estoy de acuerdo con Ake (1993) que el problema de África no es la etnicidad, sino las condiciones sociopolíticas propicias para que se abuse de ella:

la etnicidad supuestamente personifica el atraso y restringe el desarrollo de África. Sin embargo, esta presuposición es engañosa, ya que es desarrollo más bien que el pueblo y su cultura lo que hay que problematizar. Desarrollo tiene que empezar por tomar a las personas y su cultura como son, no como podrían ser, y de allí proceder a definir los problemas y estrategias de desarrollo.

De lo contrario, la problemática del desarrollo se convierte en una tautología. la gente es no pueden ser ni pueden ser un problema sólo por ser lo que son, incluso

244 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

si parte de lo que son es conciencia étnica . Nuestro tratamiento de la etnicidad y la conciencia étnica refleja esta tendencia a problematizar a la gente y su cultura, un error que continúa hundiendo a África en una confusión más profunda. . . El objetivo , por supuesto , no es romantizar el pasado y ser cautivo de él, sino reconocer lo que está sobre el terreno y esforzarse por diseñar un entorno más eficiente, menos traumático y menos transformación social autodestructiva . (Ake 1993)

Ake (1993) continuó advirtiendo que los juicios fáciles habituales contra la conciencia étnica eran un lujo peligroso en un momento en que los estados establecidos desde hace mucho tiempo se estaban descomponiendo bajo la presión de la asertividad étnica y nacionalista , y cuando la comunidad de estados independientes estaba haciendo caso omiso de su destitución . Para él, las enormes implicaciones de esto para África , donde cientos de grupos étnicos se encuentran apretados caótica y opresivamente en aproximadamente cincuenta estados, son bastante fáciles de imaginar.

Según Curry y Wade (1968, 2), una decisión política es a menudo una decisión de intercambio en la que uno tiene que equilibrar lo que puede obtener con lo que debe renunciar para obtenerlo. En muchas entidades políticas africanas contemporáneas, los grupos étnicos dominantes disfrutaban de un considerable bienestar material debido a su acceso al poder político, mientras que los no dominantes languidecen en la periferia del Estado. Si los grupos étnicos dominantes eligen ignorar las preocupaciones de sus contrapartes no dominantes, los grupos étnicos dominantes corren el riesgo de sufrir el tipo de inestabilidad social, política y económica que se experimentó después de las desacreditadas elecciones generales de Kenia de 2007 y 2017 . En el otro Por otro lado, si los grupos étnicos no dominantes se involucran en acciones que desestabilizan al estado, sus contrapartes dominantes se inclinarían a usar su acceso a los recursos del estado para reprimir, o incluso marginar aún más, a sus contrapartes no dominantes . En consecuencia, es necesario que se lleve a cabo algún tipo de intercambio entre los protagonistas a través de disposiciones constitucionales que aborden considerablemente las preocupaciones de ambos.

LA NECESIDAD DE MITIGAR LOS EFECTOS NOCIVOS DE

EL ESTADO NACIONAL EN EL ESTADO NACIONAL

Se ha vuelto convencional referirse a las políticas africanas poscoloniales como “ estados-nación”. Estos estados cuentan con banderas nacionales, himnos nacionales, fiestas nacionales, asambleas nacionales y ejércitos nacionales, entre otros. Sin embargo, el concepto de “estado-nación” presupone la existencia de un pueblo con una cultura compartida que busca construir una entidad política cuyos límites coincidan con la cultura homogénea de sus ciudadanos. Sin embargo, tales políticas son raras en África, donde los poderes coloniales agruparon arbitrariamente a diversos grupos culturales en estados únicos y, de hecho, trazaron fronteras arbitrarias .

eso dejó grupos étnicos únicos en dos o más estados, con efectos nocivos en las entidades políticas consiguientes (ver Oduor 2018). Por lo tanto, una de las principales causas del carácter disfuncional de muchos estados africanos poscoloniales es el hecho de que las masas son leales a sus grupos étnicos en lugar de al estado, lo que las convierte (a las masas) en presa fácil de la etnicidad politizada. Sin embargo, no se debe culpar a las masas por esto, porque su incorporación a tales estados no fue voluntaria, sino a través de la coerción colonial.

Por lo tanto, es lamentable que los políticos en los estados africanos poscoloniales, junto con los académicos africanos y africanistas, hayan adoptado sin críticas el concepto de "estado-nación", perpetuando así la agenda colonial de desetnizar a las masas africanas para formar estados africanos en la imagen y semejanza de los europeos occidentales (ver Oduor 2018). Así, al prohibir las asociaciones de base étnica (como la Asociación Gikuyu Embu Meru [GEMA] y la Unión Luo), el difunto presidente Daniel arap Moi declaró que "Estas uniones tribales distraen nuestra atención de los asuntos nacionales. Somos, ante todo, kenianos. El tribalismo es un cáncer para la sociedad; así que prescindamos de estas organizaciones tribales" (Moi 1986, 173). Moi también es recordado por alentar repetidamente a sus oyentes a que se abstuvieran de revelar sus identidades étnicas cuando se les pedía que lo hicieran y, en cambio, simplemente respondieron que eran kenianos. Sin embargo, persiguió constantemente políticas abiertamente étnicas, lo que facilitó la cristalización de la exclusión étnica introducida por su predecesor, Jomo Kenyatta (ver Oduor 2011, capítulo 3).

De manera similar, en su defensa de un sistema de gobierno sin partidos, Yoweri Kaguta Museveni de Uganda profesa una visión liberal de los estados africanos desetnizados de la siguiente manera:

Un líder debe mostrarle a la gente que aquellos que enfatizan la etnicidad son mensajeros de un atraso perpetuo. Este proceso de socavar una mentalidad sectaria de "mi tribu, mi religión" está vinculado con el proceso de modernización y la superación del subdesarrollo. Cuando la agricultura de subsistencia se ve socavada y se introduce el intercambio de mercancías, habrá más eficiencia y, con el tiempo, ahorros, que a su vez se traducirán en capital invertible. Eventualmente, la sociedad será transformada y modernizada. El momento que toma ese proceso lugar, la tribu de uno o la religión dejan de tener mucha importancia. (Museveni 1997, 189)

Como observó Deng (2004, 506), "El proceso de formación del estado y construcción de la nación ha . . . negó a los pueblos de África la dignidad de construir sus naciones sobre sus propias identidades, estructuras, valores, instituciones y prácticas indígenas". Así, Davidson (1992) estaba justificado para referirse a la introducción del estado en África siguiendo el patrón del estado-nación occidental moderno como una carga y una maldición. En consecuencia, el reconocimiento constitucional del derecho a la

246 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

la protección de las identidades e intereses étnicos mitigaría el impacto nocivo del discurso sobre el estado-nación y las políticas perniciosas concomitantes que brindan a algunos grupos étnicos vastos recursos económicos y políticos mientras que otros languidecen en la periferia de la organización política.

En el resto de este capítulo, me centro en la situación de Kenia, con el objetivo de proponiendo un prototipo de modelo federal de base étnica con una orientación comunalista para reemplazar el actual marco constitucional declaradamente liberal y esencialmente unitario .

RELACIONES ÉTNICAS EN KENIA DIMENSIONES DEMOGRÁFICAS Y LEGALES

Demografía y Oportunidades Políticas

Según el censo de población de 1989, los grupos étnicos más importantes de Kenia eran los kikuyu (21 %), los luhya (14 %), los luo (12 %), los kalenjin (12 %) y los kamba (11 %). Estos grupos constituían en conjunto alrededor del 70% de la población del país . Otros grupos significativamente grandes fueron los kisii (6%), los meru (5%) y los mijikenda (5%), que en conjunto representaban solo el 16% de la población del país .

Juntos, los ocho grupos constituían en conjunto alrededor del 86% de la población. Los treinta y cuatro grupos restantes eran numéricamente insignificantes, en conjunto representaban alrededor del 14% de la población e, individualmente, muchos eran menos del 1% de la población del país . Estos incluyeron Elmolo, Malakote, Ogiek, Sanye y Waata, entre otros (República de Kenia 1994, Tabla 6-2).

El gobierno se negó a publicar las cifras del censo de 1999 (República de Kenya 2001) desglosados por etnia, supuestamente en vista de las sensibilidades étnicas . Sin embargo, el censo de 1999 estuvo más politizado que los anteriores, por lo que habría sido difícil determinar la precisión de tales datos (Kanyinga 2006, 354). Los resultados del Censo de población de 2009 indicaron que, si bien los cinco grupos étnicos más grandes mantuvieron en general su supremacía numérica (excepto los luo , que fueron desplazados de la tercera posición por los kalenjin), grupos étnicos como los elmolo, malakote, ogiek, sanye y Waata siguió estando en gran desventaja numérica (República de Kenia 2010b).

Según el censo de 2019, Kenia tenía una población de 47,6 millones.

Los Kikuyu eran el grupo étnico más grande con una población de 8.148.668, seguidos por los Luhya (6.823.842), Kalenjin (6.358.113), Kamba (5.066.966) y Luo (4.663.910). Uno de los cambios más notables en el censo de 2019 fue el somalí de Kenia, con una población de 2 780 502, ocupando la sexta posición del Kisii con una población de 2 703 235. Los Mijikenda, Meru y Maasai ocuparon las posiciones 8, 9 y 10 con poblaciones de 2.488.691,

1.975.869 y 1.189.522 respectivamente. El grupo étnico con menos población fue el Dahalo con 575 (Oficina Nacional de Estadísticas de Kenia 2020).

Es crucial tener en cuenta que el número oficial de grupos étnicos en Kenia de cuarenta y dos es arbitrario, ya que los colonizadores británicos lo establecieron por conveniencia . Por lo tanto, varias de las comunidades en la lista oficial son en realidad grupos de grupos étnicos. Las dieciséis comunidades conocidas colectivamente como "Luhya", los nueve grupos denominados colectivamente "Mijikenda" y los aproximadamente ocho denominados conjuntamente como "Kalenjin" son todos ejemplos ilustrativos (Itebete 1974, 97–101; Atieno-Odhiambo 2002, 231– 32; Kipkorir y Welbourn 1973, 1, 70 ss.). Como tal, siguiendo la propia definición de los pueblos de Kenia en lugar de la definición colonial de ellos, los grupos étnicos en el país tienen más de setenta y no cuarenta y dos.

Además, toda la cuestión de la identidad étnica es en sí misma controvertida, porque no hay consenso sobre los indicadores a considerar para determinar un grupo étnico . Por ejemplo, mientras que el idioma a menudo se considera un indicador de identidad étnica, no hay acuerdo entre los lingüistas sobre la diferencia entre lenguas y dialectos (Jenkins 1997; Kellas 1998). De hecho, no existe un idioma luhya, kalenjin o mijikenda distinto , aunque los idiomas hablados por cada uno de estos grupos de comunidades están relacionados. Además, algunas comunidades de Kenia que se consideran grupos étnicos distintos, como los ogiek y los mukogodo, actualmente no hablan idiomas de propios (Kamau 2000; Cronk 2004) .

Sin embargo, muchos kenianos se ven a sí mismos como pertenecientes a grupos étnicos específicos , y la vida política del país está dominada por divisiones étnicas (es decir, etnicidad politizada o política étnica), lo que genera descontento entre los grupos étnicos no dominantes . Los grupos étnicos más grandes forman alianzas que les dan la ventaja de un estatus mayoritario , como fue el caso de la alianza entre Kikuyu y Luo en vísperas de la independencia política en 1963, durante las elecciones de transición de 2002 (Ndegwa 1997; Oyugi et al. . eds. 2003), y últimamente bajo la llamada Iniciativa Construyendo Puentes luego de las disputadas elecciones de 2017. Por otro lado, los grupos étnicos muy pequeños como elmoló, malakote, ogiek, sanye y waata no tienen la influencia para negociar para ser parte del grupo étnico.

gozando de la condición de mayoría . Los ilchamus de Baringo Central, que han sido sistemáticamente ignorados por la mayoría de Turgen en el distrito electoral, son un buen ejemplo (Tribunal Superior de Kenia 2006).

El nexo entre la oportunidad política y económica en Kenia fue destacado por un informe de 2011 de la Comisión Nacional de Cohesión e Integración (NCIC), que indicó que los cinco grupos étnicos más numerosos en Kenia (kikuyu, kalenjin, luhya, kamba y luo) ocupaba casi el 70% de

todos los trabajos del gobierno. Los kikuyu encabezan la manada con el 22,3% de toda la función pública

248 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

empleos, seguidos por Kalenjin (16,7%), Luhya (11,3%), Kamba (9,7%) y Luo (9,0%). Los Kikuyu, Kalenjin, Luhya, Kamba, Luo, Kisii y Meru tenían una representación superior al 5% en la función pública. Todas las demás comunidades' la representación estuvo por debajo del 5%. Solo dos comunidades , la kikuyu y la kalenjin, tenían una presencia combinada de casi el 40% de los puestos de servicio civil , y el informe infirió que esto se debía al hecho de que cada una de ellas había ocupado la presidencia durante más de veinte años (NCIC 2011). El NCIC publicó hallazgos similares en su informe de 2012 (NCIC 2012). Además, un informe de 2018 de la Comisión de Derechos Humanos de Kenia demuestra que la asignación de Los cargos en el gabinete de 1963 a 2018 se han visto fuertemente influenciados por la lealtad étnica (KHRC 2018).

En consecuencia, existe una necesidad urgente de abordar la marginación política en Kenia con miras a promover la estabilidad social y política a largo plazo del país . Predicar contra el "tribalismo", como lo han hecho los políticos desde 1963 mientras se involucraban vigorosamente en la etnicidad politizada, claramente no ha ayudado. Lo que se necesita desesperadamente, creo, es tener en cuenta la diversidad étnica de Kenia en la ingeniería sociopolítica del país, un proyecto al que busco contribuir a través de este capítulo y varios otros de mis trabajos (por ejemplo, Oduor 2011; 2018; 2019a; 2019b).

Marco Legal y Relaciones Interétnicas

En el punto álgido de la crisis electoral de Kenia posterior a 2007 , Kioi Mbugua afirmó correctamente que era hora de abordar la principal línea de falla de la política de Kenia, a saber, la competencia percibida por el poder político con base étnica . Observó además que se requiere ingeniería constitucional para ir más allá del sistema en el que el ganador se lo lleva todo y erradicar la exclusión étnica y el miedo a la dominación y la persecución (Mbugua 2008). Como resultado directo de la resolución mediada de la crisis postelectoral de 2007/2008, Kenia emprendió algunas reformas legales para abordar las tensiones interétnicas, y las describo a continuación.

La Ley de Cohesión e Integración Nacional de Kenia de 2008 establece que " Será ilegal que cualquier funcionario público, mientras esté a cargo de los recursos públicos y sin justificación, distribuya los recursos de manera étnicamente injusta " (República de Kenia 2008, Sec.11 (2)). Continúa exigiendo que ningún grupo étnico individual ocupe más de un tercio de los puestos en una institución gubernamental (República de Kenia 2008, Sec.7 (2)). Además, establece la Comisión Nacional de Cohesión e Integración para hacer cumplir sus disposiciones (República de Kenia 2008, Sec.15). Sin embargo, el tenor de este acto es la promoción de una sociedad culturalmente homogénea más que la construcción de una política pluralista estable . Esto es evidente cuando consideramos la importancia de la frase "integración nacional". Sin embargo, como se indica en la siguiente sección sobre el

historia de la lucha por el federalismo de base étnica en Kenia, la integración es un objetivo que algunos grupos étnicos no dominantes no están dispuestos a suscribir, ya que desean mantener sus identidades culturales. En otras palabras, tales grupos étnicos prefieren un marco legal pluralista en lugar de uno asimilacionista.

La Constitución de Kenia, ratificada en el referéndum del 4 de agosto de 2010 y promulgada el 27 de agosto de 2010, reconoce la diversidad étnica del país.

Su preámbulo incluye la declaración de que el pueblo de Kenia está "ORGULLOSO de nuestra diversidad étnica, cultural y religiosa, y decididos a vivir en paz y unidad como una nación soberana e indivisible". Sin embargo, este reconocimiento se ve debilitado por el discurso de "una nación soberana indivisible",

significando un proyecto homogeneizador en línea con la Cohesión Nacional y

Ley de Integración antes mencionada. Además, a diferencia de los borradores anteriores de la Constitución que en sus capítulos sobre valores y principios explícitamente reconoció la diversidad étnica de Kenia, el Artículo 10 sobre "Valores Nacionales y Principios de Gobernanza" es extremadamente vago en este sentido. De hecho, mientras podríamos estar inclinados a interpretar la frase "los marginados" en el Artículo

10 (2) (b) para incluir a aquellos que han sido excluidos por motivos étnicos,

El artículo 21 (3) habla de "miembros de grupos minoritarios o marginados comunidades" y también habla de la etnicidad por separado, lo que lleva a la inferencia que la frase "los marginados" no

no se refieren a grupos étnicos no dominantes.

Además, si bien el Artículo 11 de la actual Constitución de Kenia está dedicado a la cultura, parece ignorar la diversidad cultural del país, ya que se refiere a los kenianos como un "pueblo" y una "nación" con una sola cultura. Esto sugiere que los redactores de la constitución tenían un sesgo hacia el asimilacionismo y contra el pluralismo. El artículo comienza así:

Esta Constitución reconoce la cultura como la base de la nación y como la civilización acumulativa del pueblo y la nación de Kenia. (República 2010a, Artículo 11 [1])

No obstante, varias disposiciones de la Constitución reconocen los derechos colectivos de los grupos étnicos. El Artículo 21 (3) de la Constitución de Kenia establece: "Todos los órganos del Estado y todos los funcionarios públicos tienen el deber de atender las necesidades de los grupos vulnerables dentro de la sociedad, incluidas las mujeres, los miembros mayores de la sociedad, las personas con discapacidad, los niños, los jóvenes, los miembros de comunidades marginadas y miembros de determinadas comunidades étnicas, religiosas o culturales" (énfasis mío). Además, la constitución establece que "las tierras comunitarias se otorgarán y serán propiedad de comunidades identificadas sobre la base de la etnia, la cultura o una comunidad de intereses similar" (artículo 63 (1)). El artículo continúa estipulando las diferentes condiciones bajo las cuales la tierra puede ser considerada como perteneciente a una comunidad, y reconoce bosques comunitarios, áreas de pastoreo o santuarios, tierras ancestrales y tierras tradicionalmente

250 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

ocupadas por comunidades de cazadores-recolectores como pertenecientes a esta categoría de tierra. Esta es una desviación significativa de la orientación étnicamente ciega típica de la tradición liberal occidental que influyó en gran medida en la Constitución independiente de Kenia, donde solo los individuos y las corporaciones tenían derecho a poseer tierras. De manera similar, sobre la cuestión de los escaños especiales en la Asamblea Nacional y el Senado, la constitución estipula que se cubrirán sobre la base de una representación proporcional de listas de partidos que reflejen "la diversidad regional y étnica del pueblo de Kenia" (artículo 90 (2) (c)).

La Constitución (República de Kenia 2010a) también requiere que el parlamento promulgue legislación para promover la representación en el parlamento de, entre otras, "minorías étnicas y de otro tipo" (Artículo 100 (d)). También establece que "La composición del ejecutivo nacional deberá reflejar la diversidad regional y étnica del pueblo de Kenia" (Artículo 130 (2); énfasis mío). Además, estipula que los valores y principios del servicio público incluyen brindar oportunidades adecuadas e iguales de nombramiento, capacitación y ascenso, en todos los niveles del servicio público, entre otros, "a los miembros de todos los grupos étnicos" (artículo 232 (1) (i) (ii)). Asimismo, "La composición del mando de las Fuerzas de Defensa reflejará la diversidad regional y étnica de

el pueblo de Kenia" (Artículo 241 (4)). El mismo requisito se aplica al Servicio de Policía de Kenia (artículo 246 (4)), así como a las comisiones constitucionales y oficinas independientes (artículo 250 (4)).

Sin embargo, en consonancia con la visión democrática liberal individualista étnicamente ciega, el artículo 27 (1) de la Constitución de Kenia se centra en la igualdad de personas individuales ante la ley, sin mencionar a los grupos étnicos como personas jurídicas titulares de derechos. Es más, el artículo 27 (4) no habla de "identidad étnica", sino de "origen étnico o social", reforzando así la idea de que las personas a las que se refiere son individuos y no miembros de grupos étnicos. Por lo tanto, no sorprende que el artículo sobre la libertad de expresión señale la "incitación étnica" como uno de los motivos por los cuales la libertad de expresión

la expresión debe ser limitada (Artículo 33 (2) (d) (i)). Si bien estoy de acuerdo con los redactores de la Constitución en que se debe restringir la incitación étnica, señalarla sin reconocer adecuadamente el derecho a la identidad étnica tiene el significado de criminalizar incluso la movilización política de base étnica más benigna, lo que limita injustificadamente las libertades de asociación y expresión.

Además, la Constitución de Kenia exige que los partidos políticos tengan "carácter nacional según lo prescrito por una ley del Parlamento" (Artículo 91 (1)

(a)). Continúa ordenando a los partidos políticos que "promuevan y defiendan la unidad nacional" (Artículo 91 (1) (c)), un requisito que, en el contexto de Kenia, se entiende que se refiere a un proyecto de homogeneización a través de la reducción sistemática del énfasis en las diferencias étnicas. Además, la Constitución establece que los partidos políticos no "se basarán en criterios religiosos, lingüísticos, raciales, étnicos,

sobre una base de género o regional o busque participar en la defensa del odio sobre cualquier base" (Artículo 91 (2) (a); énfasis mío). La Ley de Partidos Políticos ya había articulado este enfoque que criminaliza la formación de partidos de base étnica , requiriendo en cambio que cada partido sea de "carácter nacional " (República de Kenia 2007, Sección 14).

El efecto de las disposiciones sobre los partidos políticos en la Constitución y en la Ley de Partidos Políticos es limitar el derecho colectivo de los grupos étnicos a perseguir sus aspiraciones políticas a través de sus propios partidos. En vista de las tres causales del derecho al reconocimiento constitucional y protección de las identidades e intereses étnicos presentadas en el apartado anterior, y a la luz de las disposiciones constitucionales sobre los derechos colectivos de los grupos étnicos descritas anteriormente en esta sección, es muy lamentable que la Constitución de Kenia y la Ley de partidos políticos proscriban los partidos políticos de base étnica. Los elementos pluralistas en la Ley de Cohesión e Integración Nacional de Kenia (República de Kenia 2008) y en la actual Constitución de Kenia (República de Kenia 2010a) son pasos en la dirección correcta, ya que una política de ignorar oficialmente la etnicidad ha fracasado durante más de cinco décadas. para detener la discriminación étnica desenfrenada en el país. Hace más de cuarenta años , Rawls (1971, 234) afirmó que "La voluntad pública de consultar y tener en cuenta las creencias e intereses de todos sienta las bases para la amistad cívica y da forma al ethos de la cultura política". Aunque Rawls probablemente lo hubiera dudado, su observación es aplicable no solo a ciudadanos individuales, sino también a grupos étnicos dentro del contexto africano. En otras palabras, los grupos étnicos deben ser tratados como grupos de interés cuyos puntos de vista son fundamentales para la construcción de democracias viables en las políticas africanas del siglo XXI .

LA LUCHA POR EL FEDERALISMO DE BASE ÉTNICA

EN KENIA: UN SÍ PSIS RIETO I ALNO

El advenimiento de la invasión y subyugación británica del territorio ahora llamado Kenia comenzó con la inauguración formal del gobierno de la Compañía Imperial Británica de África Oriental en 1888, pero más oficialmente con la declaración de Protectorado Británico de África Oriental el 1 de julio de 1895 (Kihoro 2005, 8). Un acuerdo anglo-alemán de 1886 había delineado la soberanía del sultán de Zanzíbar desde la costa del país hasta diez millas hacia el interior (Bren nan 2008, 838), pero en 1895 el sultán de Zanzíbar arrendó la administración de la franja a los británicos. Estos eventos pusieron en marcha el proceso de colocar diferentes comunidades étnicas con sus diversos sistemas de gobierno dentro de una gran y nueva área de administración central (Olumwullah 1990, 88; Jonyo 2002, 90). El territorio más allá de la Franja Costera de Diez Millas fue

252 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

declarada "Colonia de Kenia" en 1920 (Omolo 2002, 213). Por lo tanto, mientras que la Franja Costera de Diez Millas continuó denominándose Protectorado, el resto del país pasó a denominarse Colonia de Kenia (Brennan 2008, 831). Sin embargo, los británicos administraron el Protectorado y la Colonia como una unidad dos en uno por conveniencia (Hassan 2002). Por lo tanto, si le preguntas a mi abuela si es luo o keniana, la pregunta la sorprendería, porque no sabe nada de la identidad keniana, pero está orgullosa de su identidad luo, que puede rastrear varias generaciones atrás.

La independencia política de Kenia en diciembre de 1963 estuvo precedida por tres conferencias constitucionales celebradas en la casa de Lancaster, Londres, en 1960, 1962 y 1963 (Ndegwa 1997, 602-4). La Unión Nacional Africana de Kenia (KANU), un partido formado principalmente por los kikuyu y los luo con ventajas numéricas, estaba a favor de un estado unitario. Sin embargo, la Unión Democrática Africana de Kenia (KADU), apoyada por grupos étnicos minoritarios como Kalenjin, Maasai, Turkana, Samburu, Giriama of the Coast y secciones de Luhya, junto con el Partido Nueva Kenia de Michael Blundel, dominado por colonos europeos. (NKP) y el Congreso Indio de Kenia (KIC), favorecieron un sistema regionalista (majimbo) 1 (Odinga 1967, 226-27). La perspectiva de dominación Kikuyu-Luo a través de KANU era real, ya que los dos grupos eran más grandes, más políticamente conscientes y mejor organizados que los grupos KADU, y presumiblemente ganarían abrumadoramente en las urnas (Ndegwa 1997, 605). La expectativa de un voto tipo censo se cumplió en gran medida en las elecciones de febrero de 1961. De los treinta y tres escaños abiertos, KANU ganó diecinueve con el 67,4% de los votos, mientras que KADU ganó once escaños con un mísero 16,4% de los votos. Estas proporciones se aproximaron aproximadamente a la distribución de la población de los grupos étnicos que respaldan a cada partido (Muigai 2004, 210).

A pesar de la desventaja numérica de KADU y sus europeos e indios aliados, logró presionar en las conferencias de Lancaster House para que resultó en la constitución de independencia que establece ocho regiones (majimbo), que eran las antiguas unidades administrativas coloniales ("provincias") definidas más o menos étnicamente, a saber, Nairobi, Costa, Este, Central, Valle del Rift, Nyanza, Oeste y Norte -Este, cada uno con sus propios cuerpos legislativo y ejecutivo (República de Kenia 1963, capítulo VI). A los grupos étnicos minoritarios también se les aseguró la representación en el gobierno central a través del Senado, cuyas áreas electorales eran los distritos administrativos aún más homogéneos étnicamente. Además, se estableció la Comisión de Límites Regionales para cotejar las opiniones de todos los grupos étnicos con respecto a la región a la que deseaban pertenecer. Sin embargo, la Comisión no accedió a todas las peticiones que recibió. Por ejemplo, rechazó la petición de los Sabao del Monte Elgon de ser incluidos en la Región del Valle del Rift junto con sus parientes Kalenjin (Ndegwa 1997, 602-4).

Luego del acuerdo de Lancaster de 1962, se llevaron a cabo elecciones bajo la nueva constitución en mayo de 1963. Nuevamente, KANU ganó una abrumadora mayoría en estas "elecciones de independencia", con una distribución regional y étnica similar a la de las elecciones de 1961, cada partido predominando en las áreas mayoritariamente pobladas por grupos étnicos afines a él (Odinga 1967, 234). Cuando los dos partidos regresaron a Londres en septiembre de 1963 para finalizar la constitución de independencia, KANU exigió enmiendas al acuerdo de 1962 para reducir los poderes regionales, las protecciones especiales para las minorías y las restricciones impuestas al cambio constitucional. Por otro lado, KADU, después de haber sufrido un revés electoral (y la desertión de los líderes de Luhya y Kamba), insistió en mantener el acuerdo de 1962 como marco para la constitución final. KADU amenazó la integridad de la nueva

indicar si se retiraron las protecciones ya obtenidas. En consecuencia, KANU aceptó el arreglo majimbo como la constitución de la independencia, pero se hicieron una serie de cambios a su favor. Uno de los más importantes de se trataba de una concesión al cambio constitucional: las propuestas de enmienda que no recibieran la mayoría requerida en la Cámara y el Senado requerirían una mayoría de dos tercios en un referéndum (Odinga 1967, 234). Muigai (2001) identificó los dos principios cardinales de la constitución independentista como el gobierno parlamentario y la protección de las minorías.

Sin embargo, KADU sólo pudo asegurar el control sobre dos regiones, a saber, la Valle del Rift y la Costa. Además, durante el primer año de la independencia política, KANU socavó a los gobiernos regionales reteniendo fondos, aprobando leyes para eludir los poderes regionales y forzando cambios importantes a la constitución al amenazar con celebrar un referéndum si el Senado, en el que KADU podría bloquear la propuestas— no accedió a los cambios. Superado en número, en maniobras y sin perspectivas de hacer cumplir la constitución de compromiso o, dada la realidad de la votación tipo censo, de superar a KANU en las elecciones posteriores, KADU se disolvió y se unió a KANU para formar un estado de partido único centralizado a principios de 1964 (Ndegwa 1997, 604; Ajulu 2002, 258–59). Este fue un gran golpe para la lucha por los derechos de las minorías étnicas en Kenia, ya que les dio a los grupos étnicos mayoritarios la oportunidad de afianzar su hegemonía en el estado naciente. Lo hicieron modificando la constitución para reemplazar el sistema parlamentario por uno presidencial, y concentrando el poder en la presidencia.

Desde el momento en que se disolvió KADU en 1964 hasta el siguiente período de transformación política fundamental que comenzó en 1990, la agitación por el federalismo permaneció silenciada, ya que KANU suprimió la defensa de alternativas al estado unitario. Sin embargo, la llegada al poder de Daniel arap Moi, ex líder clave de KADU, en 1978, dio a los grupos de KADU la oportunidad de influir en la dirección de la política de Kenia. En efecto, mientras Moi era presidente el

254 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

un boleto KANU, representó las aspiraciones de los antiguos grupos KADU .

Esto podría explicar la inauguración por parte de Moi del District Focus for Rural Development (Barkan y Chege 1989).

A partir de 1990, la transición de una dictadura de partido único a una

El sistema de gobierno multipartidista brindó la primera oportunidad significativa desde la independencia para reconsiderar las instituciones políticas de Kenia (Ndegwa 1997, 606-7).

Los grupos étnicos mayoritarios continuaron abogando por un sistema unitario, mientras que las minorías étnicas continuaron abogando por el federalismo (Oduor

2011, 78 y ss.). Sin embargo, en el período previo a las disputadas elecciones generales de 2007, los luo rompieron filas con los kikuyu para abogar por una nueva constitución que proporcionaría una estructura de gobierno decididamente descentralizada para abordar la marginación rampante de las numerosas minorías étnicas en el Valle del Rift y en la Costa que habían dado su apoyo al Movimiento Democrático Naranja liderado por Luo (IREC 2008, 1).

Además, la controversia sobre el unitarismo y el devolucionismo se encendió como era de esperar durante los debates públicos sobre los diversos proyectos de constituciones preparados por el Comité de Expertos desde finales de 2009, incluidos los debates del Comité Parlamentario Selecto en Naivasha en febrero de 2010. La élite política de Kalenjin en el valle del Rift y las élites de las comunidades de la costa y las provincias del noreste abogaron por una estructura de tres niveles altamente descentralizada, que comprendiera gobiernos nacionales, regionales y de condado . Por otro lado, sus contrapartes de las comunidades kikuyu, embu y meru , temiendo que las unidades descentralizadas fuertes pudieran resultar en que sus co-étnicos se vean expuestos a los desalojos del Valle del Rift y otros lugares a los que han migrado desde sus tierras ancestrales. en el centro y alto este de

el país, siguió abogando por un estado esencialmente unitario con unidades descentralizadas débiles. Sus temores se vieron reforzados por la crisis posterior a las elecciones generales de 2007 , en la que muchas personas de esas comunidades fueron desalojadas o asesinados (Kikechi 2010).

Se informa que durante las conversaciones de creación de consenso de los parlamentarios antes del debate sobre el proyecto de constitución presentado en el Parlamento el 2 de marzo de 2010, los parlamentarios del valle del Rift, en gran parte kalenjin y maasai, por un lado, y los del centro de Kenia , poblado por kikuyus, por otro lado. el otro, había llegado a un acuerdo que habría visto a las dos partes apoyarse mutuamente en las enmiendas propuestas en el Parlamento. Sin embargo, el grupo del centro de Kenia se retiró precipitadamente al enterarse de que sus colegas del Valle del Rift estaban tramando lo que ellos (los parlamentarios del centro de Kenia) percibían como un sistema majimbo de gobierno (Omanga 2010), y luego abandonaron el Parlamento para frustrar el logro. del 65%

umbral para una votación al respecto (Ndegwa y Mwanzia 2010). En consecuencia, el Parlamento adoptó el proyecto de constitución sin enmiendas y, como antes indicado, fue posteriormente ratificado en referéndum el 4 de agosto de 2010.

Así, en definitiva, como se indicó en el apartado anterior, la Constitución que los kenianos ratificaron en el referéndum de agosto de 2010, y que fue promulgada el 27 de agosto de 2010, es esencialmente unitaria, con una estructura desconcentrada que garantiza el dominio del poder central. gobierno (ver República de Kenia 2010a, capítulo 11).

En 2013, las comunidades de pastores del Valle del Rift cambiaron en gran medida su lealtad del Movimiento Democrático Naranja liderado por Raila Odinga a la Alianza Jubilee compuesta por la Alianza Nacional (TNA) de Uhuru Kenyatta, y el Partido Republicano Unido (URP) de William Ruto, y Uhuru Kenyatta fue declarado ganador de las polémicas elecciones de 2013. Tras el ascenso al poder de Uhuru Kenyatta, el ODM de Odinga acusó repetidamente al gobierno de Uhuru Kenyatta de tratar de frustrar la devolución como lo había hecho Jomo Kenyatta en los albores de la independencia. Odinga acusó en particular a Kenyatta de asignar deliberadamente fondos insuficientes a los gobiernos de los condados con miras a debilitarlos, acusación que Kenyatta negó con vehemencia. Mientras tanto, Isaac Ruto rompió filas con William Ruto para formar Chama cha Mashinani (CCM)—Kiswahili para "The Grassroots Party"—cuya misión era fortalecer la devolución a través de una financiación adecuada. Tanto el ODM de Raila Odinga como el CCM de Isaac Ruto junto con sus aliados de otras partes del

el país trabajó sin éxito hacia un referéndum con el objetivo de fortalecer la devolución a través de una financiación adecuada. Sin embargo, unieron fuerzas para hacer campaña para las elecciones de 2017 en una plataforma de gobiernos de condados adecuadamente financiados. Mientras tanto, la alianza Jubileo se consolidó en un solo partido: el Partido Jubileo (JP). Uhuru Kenyatta fue nuevamente declarado ganador de las controvertidas elecciones de 2017.

En general, los grupos étnicos no dominantes en Kenia siguen sintiéndose atrapados en una entidad política que muestra poco interés en abordar su marginación social, política y económica. En consecuencia, en la siguiente sección, presento las líneas generales de un sistema de gobierno federal de base étnica para Kenia para reemplazar el esencialmente unitario que ha dominado el país durante casi seis décadas ahora.

ESQUEMAS DE UN FEDERAL DE BASE ÉTNICA

SISTEMA O GOBIERNO DE KE YA OR N

En vista de mis reflexiones en las tres secciones anteriores, sostengo la opinión de que los estados africanos poscoloniales étnicamente plurales necesitan desesperadamente modelos de democracia que reconozcan y atiendan las identidades e intereses étnicos. Opino que una característica clave de estos modelos deberían ser las federaciones de base étnica que le den a cada grupo étnico cierta autonomía en estos hasta ahora indebidamente restrictivos.

256 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

políticas Las unidades federales de base étnica darían a los grupos étnicos cierta libertad para incorporar su pensamiento político indígena en la gestión de los asuntos públicos , lo que les permitiría organizar el espacio público a su alrededor de manera coherente con sus visiones del mundo. Tales modelos serían marcadamente diferentes de la democracia liberal occidental, con su visión étnicamente ciega. Si bien varios estados africanos, incluido Kenia , han adoptado la devolución y otros como Nigeria han optado por el federalismo, han insistido en que las unidades federales o descentralizadas sean étnicamente pluralistas. Esto tiene el efecto indeseable de perpetuar las enormes desigualdades existentes entre los grupos étnicos, a pesar de todas las prédicas contra el "tribalismo".

A continuación, propongo siete elementos para su incorporación en un sistema de gobierno federal de base étnica para Kenia, con miras a ilustrar cómo dicho sistema podría abordar adecuadamente el sentimiento de exclusión que existe desde hace décadas entre numerosos grupos étnicos del país. Mi objetivo secundario para esta presentación es motivar a los teóricos políticos de otros países africanos étnicamente plurales a desarrollar modelos federales de base étnica que respondan a las necesidades peculiares de sus respectivos países. Sin embargo, como lo indica el título de esta sección, lo que presento a continuación son solo esbozos de cómo sería un sistema federal de gobierno basado en la etnia en el contexto contemporáneo de Kenia.

Reconocimiento de los sistemas federales de emancipación
en el Gobierno Central y en las Unidades Federales

Una proporción considerable de kenianos aún aprecian sus sistemas de gobierno indígenas africanos , como es evidente en la influencia que los ancianos de las comunidades étnicas continúan ejerciendo , y que a menudo utilizan para lograr fines políticos en sus localidades e incluso en la política del país en general. Sin embargo, el estado de Kenia ha ignorado en gran medida tales sistemas debido a su preocupación por la democracia liberal . Ya es hora de que recurramos a los sistemas indígenas de gobierno tanto en el gobierno central como en las unidades federales para permitir que las masas kenianas sientan un sentido de propiedad del estado.

También es digno de mención que varias democracias occidentales todavía aprecian instituciones que son anteriores a la democracia liberal y que son similares a algunas de las instituciones políticas africanas precoloniales (Chweya 2002, 24-25). Ejemplos de estos son las monarquías en países como Gran Bretaña y los Países Bajos.

Los monarcas, por definición, no son elegidos a la manera de la democracia liberal , sino que heredan sus cargos. Sin embargo, rara vez la gente cuestiona la naturaleza esencialmente democrática de las políticas occidentales cuyos jefes de estado son monarcas. Por lo tanto, es extraño que los teóricos africanos occidentales y de orientación occidental frunzan el ceño ante los llamados a la incorporación de los pueblos indígenas africanos .

el pensamiento y la práctica política en la arquitectura de las democracias africanas contemporáneas . Wamala (2004) sostuvo que en la sociedad precolonial de Ganda bajo el reinado de Kabaka (monarca), las ideas que hoy consideraríamos cruciales para la democracia estaban muy en funcionamiento. En consecuencia, no hay absolutamente ninguna razón por la cual los estados africanos deban capitular ante la presión de adoptar sistemas políticos que reflejen nada más que modelos occidentales modernos.

Un parlamento bicameral sintético

Para reconocer aún más la perspectiva política indígena de una proporción considerable de las masas de Kenia, propongo un parlamento bicameral . Para adaptarse a la perspectiva occidental moderna que se está arraigando en África hoy, los miembros de la Cámara Baja deben ser elegidos en el típico marco democrático liberal de una persona, un voto. Por otro lado, la cámara alta debería estar compuesta por líderes de grupos étnicos, con el poder de vetar toda legislación de la cámara baja sobre la base del consenso en la cámara alta. Esto garantizaría que las perspectivas de los grupos étnicos se tengan en cuenta en toda la legislación.

La República de Somalilandia, que se separó de la República de Somalia devastada por la guerra en mayo de 1991, tiene un parlamento bicameral ("bicameral") . Su Cámara Baja, denominada Cámara de Representantes, es elegida por elección de una persona, un voto, tipo democracia liberal . Su Cámara Alta , llamada Cámara de Ancianos, es elegida indirectamente por los diversos clanes y es la cámara de revisión de la legislación, excepto los proyectos de ley financieros. En el caso de Kenia , sin embargo, sería conveniente dotar a la Cámara Alta de facultades para vetar las leyes financieras porque la injusta distribución de recursos entre los grupos étnicos es la principal fuente de tensiones interétnicas en el país.

Poder ejecutivo compartido basado en la etnia

Una de las principales razones de la inestabilidad política en Kenia es que, actualmente, el jefe del brazo ejecutivo del gobierno es un solo individuo de un grupo étnico, lo que hace que el resto de los grupos étnicos sientan que han perdido. Esto debería ser reemplazado por un poder ejecutivo compartido, con los titulares de los cargos provenientes de grupos étnicos que representan los diferentes modos de vida en el país (agricultores, pastores y cazadores-recolectores). Las decisiones ejecutivas serían entonces por consenso, en su defecto, habría una votación.

Esto conduciría a una mayor armonía entre el ejecutivo y la legislatura bicameral, ya que no habría perdedores absolutos en la carrera por el poder ejecutivo que buscarían utilizar a sus representantes en el Parlamento para frustrar al ejecutivo.

En 2009, Thomas Ojanga escribió al Comité de Expertos encargado de preparar el borrador final de la nueva Constitución de Kenia recomendando la adopción de un sistema de gobierno especialmente diseñado para las circunstancias únicas de Kenia , marcadamente diferente de los dos principales modelos democráticos liberales occidentales (parlamentario y presidencial). Para Ojanga, una característica destacada de este modelo es el reconocimiento abierto de los intereses étnicos a través de un consejo de ancianos étnicos , con cada grupo étnico disfrutando de la misma representación en el consejo, y con el consejo con la máxima autoridad ejecutiva (Ojanga 2009). Si bien es probable que se impugne el llamado de Ojanga a una representación igualitaria de todos los grupos étnicos por violar el principio mayoritario que para muchos es el sello distintivo de la democracia, la esencia de su propuesta, que la diversidad étnica se refleje adecuadamente en y por la estructura de gobierno del país, es admisible como un medio para promover la armonía interétnica en la política.

Un sistema de gobierno sin partidos

Cuando era joven en la década de 1980, anhelaba el día en que Kenia restauraría la política multipartidista , convencido de que el evento sería sinónimo de la restauración de la democracia . Sin embargo, más de treinta años después del regreso del sistema, el país aún no ha logrado logros democráticos significativos .

De hecho, así como el líder del partido durante la era del partido único en Kenia intimidaba a todos los miembros del partido para que cumplieran sus órdenes, el sistema multipartidista simplemente ha permitido una intimidación similar en los numerosos partidos, por lo que los representantes electos están preocupados por remolcar las líneas del partido para mantener sus posiciones en lugar de articular las preocupaciones de quienes supuestamente los eligieron. Por lo tanto, ya es hora de que Kenia diseñe un sistema sin partidos en el que la gente pueda participar de manera significativa en el gobierno sin los impedimentos que la política de partidos ha puesto en su camino. Por supuesto, debemos cuidarnos del tipo de sistema sin partido falso que Yoweri Museveni dirigió en Uganda durante casi dos décadas, y que en realidad era un sistema de partido único camuflado (ver Oduor 2011, 375–84).

Kwasi Wiredu (1996, pp. 82-90) abogó plausiblemente por una democracia consensuada y sin partidos sobre la base de que facilita no solo la representación formal de todos los grupos de interés en una entidad política, sino que también asegura que cada matiz de opinión se tome en serio (representación sustantiva o decisional), de modo que el pueblo esté representado no sólo en el consejo, sino también en el consejo, promoviendo así la estabilidad política. De manera similar, Wamala (2004) destacó tres razones por las que el sistema de partidos es en realidad un obstáculo para la democratización genuina :

1. Destruye la creación de consenso al restar importancia al papel del individuo en la acción política y exigir que los titulares de cargos electos sean

leales a los partidos en cuyos boletos se postularon para el cargo en lugar de a las personas que supuestamente representan.

2. Los partidos despliegan el enfoque maquiavélico para ganar poder y, por lo tanto, drenan la práctica política de consideraciones éticas contrarias a la perspectiva africana tradicional .

3. Incluso los partidos que cuentan con la mayoría y por lo tanto forman el gobierno están realmente gobernados por un puñado de personas.

Equidad étnica en los nombramientos públicos

En nombre de una política pública étnicamente ciega, a los ciudadanos kenianos que han cuestionado los nombramientos públicos étnicamente sesgados se les ha recordado a menudo que todos los designados son ciudadanos kenianos. El resultado ha sido a menudo un resentimiento acumulado que los grupos étnicos agraviados esperan resolver mediante elecciones. Cuando estos grupos también pierden repetidamente elecciones cuya credibilidad está en duda debido a la supuesta interferencia de quienes están en el poder, se sienten aún más enajenados del estado, y fomentan fácilmente el malestar sociopolítico . Como se señaló en la tercera sección de este capítulo, la Constitución de Kenia exige equidad étnica en los nombramientos públicos. Sin embargo, no proporciona pautas claras para implementar esta condición, lo que le da al presidente una gran libertad para hacer nombramientos fuertemente sesgados por motivos étnicos. En consecuencia, existe una necesidad urgente de enmendar la Constitución para aclarar esta importante disposición y estipular sanciones efectivas por violarla.

El derecho a la secesión

Las Naciones Unidas, la Unión Africana y otros organismos de estados independientes frecuentemente han desalentado la secesión, excepto después de prolongadas guerras civiles (ver Oduor 2011, 292 ff.). Es incomprensible por qué esto es así, teniendo en cuenta el gran daño ocasionado por el conflicto civil . Por lo tanto, propongo una disposición constitucional según la cual, cuando los grupos étnicos son sistemáticamente marginados, y cuando los procesos jurídicos y políticos no abordan sistemáticamente sus preocupaciones, tienen derecho a iniciar un proceso que conduzca a la secesión.

El objetivo de esta propuesta es motivar al estado de Kenia a que se abstenga de tal marginación en un intento por mantener su integridad territorial (ver Oduor 2019b).

Una declaración de derechos liberal

Uno de los peligros de reconocer los derechos de los grupos étnicos como lo he propuesto en este capítulo es que, en virtud de su perspectiva comunalista, los grupos étnicos frecuentemente buscan imponer sus voluntades a sus miembros. por ejemplo, algunos de

260 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

obligan a sus miembros a realizar determinadas prácticas culturales y no contemplan la posibilidad de respetar los derechos de sus miembros a desvincularse de los grupos. Por lo tanto, para proteger a las personas contra las demandas autoritarias de sus grupos étnicos, sería importante conservar la Declaración de Derechos al estilo occidental en la Constitución de Kenia , que garantiza los derechos del individuo como la libertad de conciencia, movimiento, asociación y expresión.

LECCIONES DE BOTSWANA Y ETIOPIA

Las organizaciones no gubernamentales (ONG) han popularizado la idea de buscar "mejores prácticas ": identificar un país o una institución que valga la pena emular debido a su éxito en una empresa específica. Por eso me han preguntado si hay algunos países africanos étnicamente plurales que han implementado con éxito el federalismo basado en la etnia . En la búsqueda de "mejores prácticas", uno también podría preguntarse si hay estados africanos étnicamente plurales que hayan abrazado la democracia liberal sin tensiones interétnicas y, de ser así, por qué el resto de los países africanos no pudieron emularlos en lugar de recurrir a ellos. al federalismo de base étnica . Sin embargo, en vista de la naturaleza normativa más que descriptiva de su disciplina, los filósofos políticos normalmente no se sienten obligados a ofrecer casos de "mejores prácticas" . No obstante, en esta sección examinaré brevemente las experiencias de Botswana y Etiopía, el primero conocido por abrazar la democracia liberal dentro de un marco unitario supuestamente sin los destructivos conflictos interétnicos característicos de la mayoría de los estados africanos étnicamente plurales , este último único por su federalismo de base étnica .

Botswana

A menudo se afirma que, en comparación con muchos otros países africanos poscoloniales , las relaciones étnicas en Botswana generalmente han estado libres de tensión desde que el país se independizó políticamente de los británicos en 1966. Sin embargo, esta relativa tranquilidad se debe en parte a la época colonial británica . política de gobierno indirecto allí, informado por el hecho de que los británicos no tenían intereses económicos en el país, su único objetivo era mantener el acceso a sus territorios en el norte, especialmente las dos Rhodesias, reduciendo así su presencia física y la consiguiente política de divide y vencerás en Botswana (Mul inge 2008, 66–67). La mayoría del pueblo Tswana está compuesta por ocho grupos, a saber, Bangwato, Barolong, Bakwena, Bakgatla, Batlokwa, Balete, Batawana y Bangwaketse (WorldAtlas.com 2018).

Sin embargo, las cosas no han sido tan halagüeñas en Botswana como a menudo se presenta, debido a las tensiones entre la mayoría tswana, por un lado, y varios grupos étnicos minoritarios, por el otro. El nombre del país está tomado del Tswana y significa “la tierra de los Tswana”. Esto implica que incluso los no tswana deben usar un gentilicio tswana, es decir, tienen que decir que son *batswana* (plural) o *motswana* (singular).² Por lo tanto, los pueblos no tswana difícilmente pueden identificarse con el nombre del país que se supone que llamarán suyo. De manera similar, el himno nacional, *Fatshe leno la rona* (“Esta tierra nuestra”), está en *setswana*. Además, Seretse Khama, un jefe tswana, fue el primer presidente y su hijo, Ian Khama, el cuarto. Estas características, entre otras, tienen un efecto alienante en los pueblos no tswana del país.

De hecho, a diferencia de la mayoría de los demás países africanos, y contrariamente a la visión democrática liberal occidental étnicamente ciega, Botswana se caracteriza por una diferenciación étnica fundada constitucionalmente. La Constitución del país define a los ocho grupos tswana enumerados anteriormente como “tribus principales”. Esto fue heredado de las demarcaciones realizadas entre 1899 y 1933 por una Comisión de Delimitación de Reserva Nativa (Mulinge 2008, 63). La Comisión estableció “reservas nativas” en el país que consolidaron la subordinación de los pueblos no tswana (Mulinge 2008, 63–64). La constitución independentista retuvo los límites de las reservas nativas bajo la nueva etiqueta de “distritos”. En consecuencia, los jefes de los pueblos distintos de los ocho grupos tswana continuaron siendo marginados: se los consideraba jefes o subjefes sin derecho a representar a su pueblo en la *Ntlo ya Dikgosi* (“Casa de los Caciques”), es decir, la segunda cámara del poder legislativo del país (Mulinge 2008, 64). Además, el estado ha seguido una política agresiva de asimilación de Tswana a través de su política oficial de idioma y cultura. Supuestamente en aras de la “construcción de la nación” y la “unidad nacional”, el *setswana* y el inglés son los únicos idiomas oficiales del país, mientras que otros idiomas están prohibidos en los contextos oficiales y en las escuelas (Mulinge 2008, 68; Werbner 2002, 676). El malestar entre los grupos étnicos minoritarios en Botswana a menudo se ha manifestado en su incansable pero infructuosa agitación por la enmienda de las Secciones 77, 78 y 79 de la Constitución del país que delinean a los ocho grupos tswana como “tribus principales”—disposiciones que las minorías étnicas ven como la base de una discriminación persistente en su contra, lo que resulta en la violación de sus derechos a la tierra y posiciones en la estructura administrativa del país (Mulinge 2008, 70–71; Keorapetse 2017; The Zimbabwean Reporter 2018). La experiencia de los *san*, a menudo denominados “*basarwa*”, o despectivamente como los “*bosquimanos*”, así como la de los *bakgala gadi*, ambos grupos étnicos superminoritarios que han sufrido las políticas estatales que amenazan sus culturas y medios de subsistencia, resaltar gráficamente la difícil situación de

262 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

minorías étnicas en Botswana (ver Hitchcock 2002, 797–98; Mulinge 2008; Staff Reporter 2011).

En vista de las consideraciones anteriores, es evidente que la relativa tranquilidad de las relaciones interétnicas en Botswana es sólo eso: relativa. Fue considerablemente fácil para el estado dominado por los tswana silenciar las voces de las minorías étnicas descontentas durante décadas, presentando así al país como una isla de tranquilidad democrática liberal en un mar de estados africanos fallidos o fracasados . Sin embargo, la “tranquilidad” orquestrada claramente no es sostenible.

Por lo tanto, considero que, en lugar de debilitar mi defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales étnicamente plurales , la experiencia de Botswana en realidad la fortalece.

Etiopía

Etiopía es única porque no estuvo sujeta al colonialismo occidental, excepto por una breve ocupación italiana entre 1936 y 1941. Según la Enciclopedia de las Naciones, los principales grupos étnicos del país son

Oromo (40%), Amhara y Tigre (32%), Sidamo (9%), Shankella (6%), Somali (6%), Afar (4%) y Gurage (2%) . El 1% restante se compone de

varios otros grupos étnicos. En total, hay más de ochenta grupos étnicos diferentes dentro de Etiopía (Advameg, Inc. 2018), y el país tiene una larga historia de conflictos interétnicos.

En 1989, el Frente de Liberación del Pueblo Tigrayan (TPLF) se reunió con otros movimientos de oposición de base étnica para formar el Frente Democrático Revolucionario del Pueblo Etíope (EPRDF), que derrocó al régimen de Mengistu Haile Mariam en mayo de 1991, adoptó el pluralismo étnico como principio organizador , creando unidades federales de base étnica con un “derecho de secesión” . ” disposición del artículo 39 de una constitución que entró en vigor en 1995 (Habtu 2004; Aaron 2005–2006). El régimen inicialmente dividió el país en cuatro regiones de 10 en 1992, pero luego fusionó cinco de ellas para formar la región multiétnica de Naciones, Nacionalidades y Pueblos del Sur .

El cambio hacia un federalismo de base étnica se debió en gran parte al hecho de que el líder de la coalición gobernante del Frente Democrático Revolucionario del Pueblo Etíope (EPRDF) en 1991, Meles Zenawi, hasta entonces líder del Frente de Liberación del Pueblo Tigrayan (TPLF), estaba decidido a poner fin a lo que él consideraba el dominio del grupo étnico Shewan Amhara . El cambio no solo pretendía reducir los conflictos interétnicos , sino también igualar los niveles de vida en diferentes partes del país, así como mejorar el funcionamiento de las instituciones públicas a nivel local. Para reflejar el cambio al federalismo basado en la etnia, el régimen cambió el nombre del país a “ República Democrática Federal de Etiopía”. También cambió el nombre de la legislatura del país a “ Parlamentario Federal”.

Asamblea", con la Cámara Alta denominada "Cámara de la Federación", y la Cámara Baja "Cámara de Representantes del Pueblo". Según Habtu (2004), este experimento, en el que un estado reconoce plenamente el pluralismo étnico y basa sus estructuras en él, es único en el contexto africano . partido sistema democrático liberal parlamentario.

En consecuencia, Etiopía está dividida en nueve estados regionales de base étnica y políticamente autónomos (kililoch, singular kilil). Las nueve regiones son la región de Afar , la región de Amhara, la región de Benishangul-Gumuz , la región de Gambela, la región de Harari , la región de Oromia, la región de Somali, la región de Tigray y la región de las naciones, nacionalidades y pueblos del sur . También hay dos ciudades autorizadas multiétnicas (astedader akababiwoch, singular astedader akababi), a saber, Addis Abeba y Dire Dawa . Los kililoch se subdividen en sesenta y ocho zonas, que a su vez se dividen en 550 woreda ("distritos"). y varios woreda especiales y kebeles ("barrios"). Las unidades federales tienen amplios poderes para establecer sus propios modelos de gobierno siempre que estén en consonancia con la Constitución del gobierno federal. En la cúspide de cada región hay un Consejo Regional cuyos miembros son elegidos directamente para representar a los distritos, con poderes legislativos y ejecutivos para dirigir los asuntos internos de las regiones.

Sin embargo, más de cinco años después del comienzo de la implementación del federalismo de base étnica bajo un sistema parlamentario multipartidista en Etiopía, el país todavía estaba lidiando con conflictos interétnicos (Men gisteab 2001). Además, poco más de diez años después de la inauguración del federalismo de base étnica , Keller (2002) y Gudina (2004) observaron que, en lugar de empoderar a los ciudadanos desde la base, Etiopía controlaba estrechamente el desarrollo económico y la política a través de gobiernos estatales regionales, con muy poca participación ciudadana. en la toma de decisiones. De hecho, el régimen del EPDRF en Etiopía ganó notoriedad por su autoritarismo manifestado en la represión violenta de manifestaciones pacíficas , el encarcelamiento de figuras destacadas de la oposición y la organización de elecciones que inclinan la balanza a su favor. Por ejemplo, después de las elecciones etíopes de mayo de 2005, el régimen respondió a las protestas públicas desatando a la policía contra los manifestantes en junio y noviembre del mismo año, lo que provocó la muerte de 193 personas, heridas a 763 personas y la detención de más de 30.000. Además, más de 100 líderes de la oposición, periodistas y trabajadores humanitarios fueron detenidos durante las protestas y procesados ante los tribunales por cargos de traición e intento de genocidio. Además, Wolde-Michael Meshesha, el juez etíope que compiló el informe de las atrocidades, huyó del país a Europa alegando haber recibido amenazas de muerte anónimas (BBC 2006).

264 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

En 2016, Etiopía experimentó nuevamente protestas públicas y violencia policial luego de las elecciones de 2015 en las que el partido gobernante reclamó la victoria de todos los escaños parlamentarios. Según la Comisión de Derechos Humanos de Etiopía (EHRC), un total de 669 personas murieron en los disturbios antigubernamentales que afectaron a los estados regionales de Amhara, Oromía y las Naciones y Nacionalidades y Pueblos del Sur (SNNP) en 2016 (Shaban 2017). La Corporación de Radiodifusión FANA, afiliada al estado, informó que el jefe de EHRC, el Dr. Addisu Gebreg ziabher, dijo: "problemas profundamente arraigados de buen gobierno, falla en implementar el interés especial de Oromía en Addis Abeba según lo establecido [sic] en la constitución y el plan maestro de Addis Abeba fueron las principales causas de disturbios en el estado regional de Oromía" (citado en Shaban 2017).

El 16 de febrero de 2018, el gobierno etíope declaró un estado de emergencia de seis meses en todo el país tras la renuncia del primer ministro.

Hailেমariam Desalegn, quien dijo que quería despejar el camino para las reformas. Fue el primer gobernante en la Etiopía contemporánea en dimitir, los anteriores habían muerto en el cargo o habían sido derrocados. Abiy Ahmed Ali reemplazó a Desalegn, convirtiéndose en el primer líder oromo del país, el grupo étnico en el centro de casi tres años de protestas contra el gobierno que dejaron cientos de muertos. Ali es líder de la Organización Democrática del Pueblo Oromo (OPDO), uno de los cuatro partidos étnicos que componen la coalición gobernante Frente Democrático Revolucionario del Pueblo Etíope (EPRDF), y se dice que cuenta con un gran apoyo entre la juventud oromo, así como entre otros grupos étnicos (BBC 2018). Ali puso fin a la guerra fronteriza de veinte años con Eritrea, liberó a los presos políticos, eliminó las prohibiciones a los grupos disidentes y permitió que sus miembros regresaran del exilio, declaró la libertad de prensa y otorgó a diversos grupos políticos la libertad de movilizarse y organizarse (Mamdani

2019). Entonces, ¿qué hacemos con la guerra civil que estalló en noviembre

2020 entre el Frente Popular de Liberación de Tigray (TPLF) y el Abiy

¿El gobierno etíope liderado por Ahmed Ali? Hibist Kassa (2021) advierte contra

relatos simplistas de la crisis que se centran por completo en el debate interno

entre los federalistas del TPLF y los centristas dirigidos por Abiy Ahmed Ali, advirtiendo que diversos intereses, incluidos los objetivos comerciales de

élite política etíope, así como los de los Estados Unidos, Occidente en grande, y las preocupaciones de Egipto sobre la finalización del Gran Etíope

Renaissance Dam (GERD), entre otros, también están en juego. Por ejemplo,

Kassa señala que la forja de alianzas de Etiopía con Eritrea y

Somalia y su objetivo más amplio de estabilizar el Cuerno de África "de una manera que no ha centrado a Washington y su 'Guerra contra el Terror'" es de gran preocupación para los Estados Unidos. Sin embargo, como trato de mostrar en los próximos

párrafos, la insistencia del TPLF en la retención de la ley federalista de 1995

constitución y el esfuerzo de Abiy Ahmed Ali por diluir ese modelo federalista

no puede ser ignorada en ningún relato creíble del conflicto.

El gobierno de Etiopía había estado dominado por el Frente Popular de Liberación de Tigray (TPLF), que había gobernado el país desde 1991 cuando el TPLF unió fuerzas con otros grupos armados para derrocar al gobierno de Etiopía .

Mengistu Haile Mariam (Hoffman 2021). Sin embargo, al ascender al poder en 2018, el primer ministro Abiy Ahmed Ali organizó el Partido de la Prosperidad a partir de muchos partidos de base étnica para desafiar el dominio del TPLF. En respuesta, el TPLF renunció al gobierno y su liderazgo se retiró a Tigray, una región a lo largo de la frontera norte, donde se centró en consolidar su autoridad en la región para reducir la influencia del gobierno y el ejército etíope (Hoffman 2021).

En agosto de 2020, el gobierno pospuso las elecciones generales supuestamente debido a la crisis del COVID-19 , pero el TPLF lo consideró una traición y realizó sus propias elecciones en contravención del aplazamiento. Además, el TPLF tomó bases militares en Tigray, lo que exacerbó las tensiones entre el gobierno y el TPLF. En noviembre de 2020, el Primer Ministro

Ali ordenó al ejército sofocar el levantamiento en Tigray, lo que resultó en un conflicto a gran escala (Hoffman 2021). A fines de junio de 2021, el TPLF asestó un duro golpe al gobierno recuperando Mekelle, la capital de Tigray. Poco después , el primer ministro Ali declaró unilateralmente un alto el fuego. Sin embargo, el TPLF no cedió, sino que expulsó a las fuerzas etíopes de las partes restantes de Tigray y luego se dirigió hacia el sur , hacia la capital del país, Addis Abeba (Hoffman 2021). El TPLF también hizo alianzas con otros grupos armados de oposición, lo que resultó en el surgimiento del Frente Unido de Fuerzas Federalistas y Confederalistas de Etiopía a principios de noviembre de 2021, cuyo objetivo declarado es preservar la constitución de 1995 que reconoce el federalismo y el derecho a la autodeterminación (Hoffmann 2021).

Trágicamente, el gobierno de Ali restringió en gran medida la cantidad de ayuda que podía entregarse a Tigray con el argumento de que dicha ayuda sustentaría al TPLF. Como resultado, a mediados de noviembre de 2021, a pesar de que 5,2 millones de personas en Tigray necesitaban ayuda humanitaria (más del 90 % de la población de Tigray) y alrededor de 1,7 millones de desplazados, solo se había entregado alrededor del 10 % de la ayuda requerida (Hoffman 2021).

Según Bryden y Abdi (2021), el conflicto ha debilitado al país y ha enfrentado a todos los etíopes con una verdad ineludible: deben reconocer su diversidad o arriesgarse a la desintegración. Cabe señalar que, si bien en 2004 la federación etíope parecía haber socavado el impulso de la secesión al eliminar en gran medida la opresión étnica manifiesta , el hecho de que la élite gobernante proviniera predominantemente de un pequeño grupo étnico suscitó enérgicas protestas de otros grupos étnicos. más grande y más pequeño

(Habtu 2004). Además , el uso de lo que Habtu (2004) llamó “ centralismo democrático” socavó la descentralización y la democratización efectivas.

266 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

En consecuencia, Habtu (2004) afirmó que el pluralismo étnico como principio organizativo que sustenta al gobierno federal en Etiopía es un experimento frágil y peligroso .

En línea con las opiniones de Habtu (2004) arriba, Mamdani (2019) sostiene que el El choque entre el federalismo étnico consagrado en la constitución de Etiopía y las reformas liberales del primer ministro Abiy Ahmed Ali amenaza con exacerbar la política étnica competitiva y empujar al país hacia un conflicto interétnico .

Según él, el federalismo étnico estuvo preocupado por las inconsistencias internas desde el principio porque los grupos étnicos no viven en territorios de "patria" separados , sino que también están dispersos por todo el país, lo que da lugar a numerosos casos de descontento de las minorías étnicas . Afirma además que el federalismo étnico también desató una lucha por la supremacía entre los tres grupos étnicos dominantes , a saber, los tigray, los amhara y los oromo. Para Mamdani (2019), Etiopía solo puede ganar estabilidad en una federación de base territorial en lugar de una de base étnica.

Sin embargo, en respuesta a Mamdani (2019), Serumaga (2019) señala correctamente que dado que Etiopía no estaba bajo el dominio colonial occidental , su constitución federal de base étnica no se inspiró en un mero apego sentimental a las identidades étnicas alimentadas por una división colonial. política de reglas y reglas . En cambio, surgió de la necesidad de abordar el tema pertinente de la tierra, que es en sí mismo vinculados a reclamos basados en lealtades culturales. Serumaga muestra que durante más de un Hace cien años , varias nacionalidades (comúnmente llamadas "etnias") en Etiopía han estado luchando contra el despojo de tierras ocasionado por el imperio de Menelik II que el régimen Derg de Mengistu Hailemariam perpetuó autocráticamente. Serumaga infiere convincentemente que el problema real en Etiopía es que Meles Zenawi y Hailemariam Desalegn no implementaron completamente la constitución federal de base étnica , por lo que no abordaron adecuadamente la cuestión de la tierra de larga data.

En consecuencia, me parece que el enfoque autoritario de la élite gobernante de Etiopía es probablemente una causa mucho mayor de la fragilidad y peligrosidad del experimento federalista de base étnica etíope que el propio modelo de gobierno; pues , como correctamente observó Fanon (1967) , la violencia engendra violencia. Además, aún no se ha permitido que el experimento de Etiopía con el federalismo de base étnica siga su curso durante un período de tiempo considerable, con la facilitación resuelta de la participación genuina de la ciudadanía en las unidades federales de base étnica , y con aportes significativos de los representantes de la unidades federales en los asuntos del gobierno federal.

En vista de las reflexiones anteriores, el experimento etíope no puede citarse apropiadamente en apoyo o en oposición al federalismo de base étnica en los estados africanos postcoloniales multiétnicos . Sin embargo, el modelo de estado centralista étnicamente ciego , que ha sido predominante en África poscolonial

Estados Unidos, es aún más frágil y peligroso que el experimento etíope porque, como señalé anteriormente en este capítulo, permite a los políticos crear divisiones a lo largo de las líneas étnicas, al mismo tiempo que insiste en que las consideraciones étnicas son irrelevantes para la gestión de los asuntos públicos. , promoviendo así un discurso público deshonesto y fomentando un resentimiento profundamente arraigado que con frecuencia estalla en violencia, lo que a menudo resulta en la pérdida masiva de vidas y propiedades.

CONCLUSIÓN

Los pueblos de África continúan experimentando el terrible impacto de la partición imperialista occidental de su continente a fines del siglo XIX, principalmente en forma de estados multiétnicos disfuncionales en los que los conflictos interétnicos a menudo conducen a pérdidas masivas de vidas y propiedades. Además, la geopolítica contemporánea hace virtualmente imposible revertir esa catastrófica decisión .

No obstante, las federaciones de base étnica pueden mitigar su impacto al adaptarse a las lealtades étnicas de las masas, en lugar de ignorarlas o vilipendiarlas , como se ha hecho regularmente durante más de cinco décadas . Tales federaciones serían de particular beneficio para los grupos étnicos no dominantes , cada uno de ellos que por lo tanto tendría cierta libertad para organizar su vida pública local de una manera en consonancia con su propia visión del mundo. Es por eso que creo que una federación de base étnica en Kenia y en otros estados multiétnicos de África podría marcar el comienzo de una estabilidad relativa en estas entidades políticas.

NOTAS

1. Majimbo es la palabra kiswahili para "regiones", pero en el contexto de Kenia llegó a referirse a una forma federal de gobierno.
2. Un "demónimo" es la forma en que se hace referencia a los ciudadanos de un país, como "Keniano" o "Nigeriano". En las lenguas bantúes, un gentilicio suele formarse anteponiendo "m/mu/mo" (singular) o "wa/ba" (plural) al nombre de un país. Por ejemplo, en kiswahili, el equivalente de "Kenyan" es "Mkenya". Por lo tanto, un ciudadano no tswana de Botswana tiene que decir que él o ella es un "Motswana", lo cual es una flagrante tergiversación. Una situación similar se aplica a los ciudadanos no ganda de Uganda ya los ciudadanos no congoleños de los dos Congos. Esto pone de relieve la naturaleza arbitraria de la partición imperialista occidental de África en el siglo XIX , y la consiguiente designación arbitraria de los territorios así creados, y que fueron la base de los estados africanos poscoloniales .
3. El caso de Sudán del Sur podría citarse como un tanto atenuante de la singularidad de el experimento etíope . En octubre de 2015, el presidente de Sudán del Sur, Salva Kiir, emitió un decreto por el que se establecían veintiocho estados mayoritariamente étnicos en lugar de

268 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

los diez estados constitucionalmente establecidos . En respuesta a las objeciones de varios partidos de oposición y sociedades civiles, Kiir lo envió al Parlamento para su aprobación como una enmienda constitucional, y el Parlamento lo facultó para crear nuevos estados.

Sin embargo, considero que este experimento es relativamente reciente y, por lo tanto, difícil de evaluar en esta etapa .

REFERENCIAS

Aarón, Tesfaye. 2005-2006. " Políticas de identidad, ciudadanía y democratización en Etiopía".

Revista internacional de estudios etíopes, vol. 2 núm. 1/2, págs. 55–75. <http://www.jstor.org/stable/27828856>.

Advameg, Inc. 2018. "Etiopía". Enciclopedia de las Naciones. <http://www.nacionesencyclopedia.com/economies/Africa/Ethiopia.html>.

Ajúlú, Rok. 2002. " Etnicidad politizada, política competitiva y conflicto en Kenia: una perspectiva histórica ". Estudios africanos, vol. 61 núm. 2, págs. 252–68.

Ake, Claude. 1993. "¿Cuál es el problema de la etnicidad en África?" Transformación 22, 1993.

<http://digital.lib.msu.edu/projects/africanjournals/pdfs/transformation/tran022/tran022002.pdf>.

Atieno-Odhiambo, ES 2002. " Empresas hegemónicas e instrumentos de supervivencia: etnicidad y democracia en Kenia". Estudios africanos, vol. 61 núm. 2, págs. 223–49.

Barkan, Joel D. y Michael Chege. 1989. "Descentralización del Estado: Enfoque Distrital y la política de reasignación en Kenia". Revista de estudios africanos modernos , vol. 27 No. 3, 1989, págs. 431–53.

BBC. 2006. " Manifestantes etíopes masacrados". Informe de la BBC, 19 de octubre de 2006. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/6064638.stm>.

———. 2018. "Abiy Ahmed se convierte en primer ministro de Etiopía ". Informe de la BBC, 3 de abril de 2018. <http://www.bbc.com/news/world-africa-43567007#page>.

"Botswana: los parlamentarios del BDP piden una revisión constitucional ". The Zimbabwean, 8 de mayo de 2018. <http://www.thezimbabwean.co/2009/11/botswana-bdp-mps-call-for-constitutional-revisar>.

Brennan, James R. 2008. "Lowering the Sultan's Flag: Sovereignty and Decolonization in Coastal Kenya". Estudios comparativos en sociedad e historia, vol. 50 núm. 4, págs. 831–61. http://eprints.soas.ac.uk/7484/1/Sultan's_Flag.pdf.

Bryden, Matt y Rashid Abdi. 2021. "Abiy ha perdido su guerra, pero Etiopía podría reinventarse ". El elefante, 29 de noviembre . <https://www.theelephant.info/op-eds/2021/11/29/abiy-ha-perdido-su-guerra-pero-etiofia-podria-reinventarse/>.

Campbell, John R. 2004. " Minorías étnicas y desarrollo: una mirada prospectiva a la situación de los pastores y cazadores-recolectores africanos ". Etnias, vol. 4 nº 1, págs. 5–26. <http://etn.sagepub.com/cgi/content/abstract/4/1/5>.

Chweya, Ludeki. 2002. " Modernidad occidental , indígenas africanos y orden político: interrogando a la ortodoxia democrática liberal". Chweya, Ludeki ed. Política electoral en Kenia. Nairobi: Claripress, págs. 1–27.

Crok, Lee. 2004. *De Mukogodo a Maasai: Etnicidad y cambio cultural en Kenia*. Oxford: Prensa de Westview .

Curry, Jr., RL y LL Wade. 1968. *Una teoría del intercambio político: razonamiento económico en el análisis político*. Acantilados de Engelwood : Prentice-Hall, Inc.

Davidson, Basil. 1992. *La carga del hombre negro : África y la maldición del estado nación*. Nueva York: Three Rivers Press.

Deng, Francis M. 2004. "Derechos humanos en el contexto africano". Wiredu, Kwasi ed.

2004. *Un compañero de la filosofía africana* . Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., págs. 499–508.

Gudiña, Merera. 2004. "El Estado, nacionalismos étnicos en competencia y democratización en Etiopía". *Revista africana de ciencia política*, vol. 9 núm. 1, págs. 27–50. <http://www.jstor.org/stable/23493677>.

Habtu, Alem. 2004. " El pluralismo étnico como principio organizador de la Federación Etíope ".

Antropología dialéctica , vol. 28 núm. 2, págs. 91–123.

<http://www.jstor.org/stable/29790705> .

Hameso, Seyoum Y. 2002. "Cuestiones y dilemas de la democracia multipartidista en África".

Revisión occidental de África 3 Edición 2.

<https://www.africanknowledgeproject.org/index.php/war/article/view/326> .

Hassan, Ahmed Issack. 2002. " Documento de trabajo para la Comisión de Revisión de la Constitución de Kenia sobre los Tribunales de Kadhi , Chief Kadhi y Kadhis". KECKRC 10.

www.commonlii.org/ke/other/KECKRC/2002/10.html.

Hellsten, Sirkku. 2009. "Afro-Libertarianism and the Social Contract Framework in Post-Colonial Africa: The Case of Post-2007 Elections Kenya". *Pensamiento y práctica: una revista de la Asociación Filosófica de Kenia*, nueva serie, Vol.1 No.

1, junio de 2009, págs. 127–50. <http://ajol.info/index.php/tp/index>.

Tribunal Superior de Kenia. 2006. "El Ilchamus y la Constitución de Kenia", MISC. SOLICITUD CIVIL N° 305 DE 2004.

Hitchcock, Robert K. 2002. "'Somos los Primeros Pueblos ': Tierra, Recursos Naturales e Identidad en el Kalahari Central, Botswana". *Revista de estudios del sur de África*, vol. 28 núm. 4, págs. 797–824. <http://www.jstor.org/stable/823352>.

Hoffmann, Peter. 2021. "El sistema estatal de Westfalia y la crisis en Etiopía".

El elefante, 12 de noviembre . <https://www.theelephant.info/op-eds/2021/11/12/the-sistema-estado-de-westfalia-y-la-tesis-en-etiofia/>.

Hunt, Chester L. y Lewis Walker. 1974. *Dinámica étnica : patrones de relaciones intergrupales en varias sociedades*. Williams, Jr., Robin M. ed. Homewood: La prensa de Dorsey .

IREC (Comisión de Revisión Independiente). 2008. "Informe sobre las elecciones de Kenia de 2007". Nairobi: IREC.

Itebete, PAN 1974. " Estandarización del lenguaje en el oeste de Kenia: el experimento Luluyia ".

Whiteley, WH Ed. 1974. *Idioma en Kenia*. Nairobi: Oxford University Press, págs. 87–101.

Jenkins, Ricardo. 1997. *Repensar la etnicidad: argumentos y exploraciones*. Londres: Publicaciones SAGE .

Johnson, Craig E. 2001. *Enfrentando los desafíos éticos del liderazgo: ¿ Proyectar luz o sombra?* Thousand Oaks: Publicaciones de salvia .

270 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

- Jonio, Fred. 2002. "Etnicidad en la Política Electoral Multipartidista ". Chweya, Ludeki ed. Política electoral en Kenia. Nairobi: Claripress, págs. 86–107.
- Kamau, John. 2000. Los Ogiek: La destrucción continua de una tribu minoritaria en Kenia. Nairobi: Servicio de noticias y reportajes sobre derechos . www.Ogiek.org.
- Kanyinga, Karuti. 2006. " Instituciones de Gobernanza y Desigualdad en Kenia". Sociedad para el Desarrollo Internacional. Lecturas sobre Desigualdad en Kenia: Dinámica y Perspectivas Sectoriales. Nairobi: Sociedad para el Desarrollo Internacional, págs. 345–97.
- Kassa, Hibista. 2021. " Narrativas en competencia y la crisis en Etiopía". El elefante, 27 de septiembre . <https://www.theelephant.info/features/2021/09/27/narrativas-en-competencia-y-la-crisis-en-etiofia/>.
- Kellas, James G. 1998. La política del nacionalismo y la etnicidad, segunda edición. Londres: Macmillan Press Ltd.
- Keller, Edmond J. 2002. " Federalismo étnico, reforma fiscal, desarrollo y democracia en Etiopía". Revista africana de ciencia política, vol. 7 núm. 1, págs. 21–50. <http://www.jstor.org/stable/23495556>.
- Keorapetse, Dithapelo. 2017. " La revisión constitucional está atrasada". Blogs de Mmegi, 24 de marzo de 2017. <http://www.mmegi.bw/index.php?aid=67663&dir=2017/march/24>.
- Oficina Nacional de Estadísticas de Kenia. 2020. "2019 Kenia Población y Vivienda Volumen Censal IV: Distribución de la Población por Características Socioeconómicas ". <https://www.kenyagazettepdf.com/tag/2019-kenya-population-and-housing-volumen-censal-iv-distribucion-de-la-poblacion-por-caracteristicas-socioeconomicas/>.
- KHRC (Comisión de Derechos Humanos de Kenia). 2018. Etnicidad y politización en Kenia. Nairobi: Comisión de Derechos Humanos de Kenia . <https://www.khrc.or.ke/publications/183-ethnicity-and-politicization-in-kenya/file.html> .
- Kihoro, Wanyiri. 2005. El Precio de la Libertad: La Historia de la Resistencia Política en Kenia. Nairobi: Mvule Africa Publishers.
- Kikechi, Biketi. 2010. "Intrigas a medida que el impulso del proyecto de constitución entra en la semana crucial". The Standard el domingo 28 de marzo de 2010. www.eastandard.net.
- Kipkorir, BE y FB Welbourn. 1973. El Marakwet de Kenia: un estudio preliminar . Nairobi: Oficina de Literatura de África Oriental .
- Kymlicka, Will. 1995. Ciudadanía multicultural : una teoría liberal de los derechos de las minorías . Oxford: Clarendon Press.
- Lentz, C. 1995. "'Tribalismo' y etnicidad en África". Cahiers des Sciences Humaines, vol. 31 núm. 2, págs. 303–28.
- Lynch, Gabrielle. 2006. "Negociar la etnicidad: políticas de identidad en la Kenia contemporánea". Revisión de la economía política africana, vol. 33 núm. 107, págs. 49–65. <https://www.jstor.com/stable/4007111>.
- Mamdani, Mahmud. 2019. "El problema con el federalismo étnico de Etiopía ". New York Times, 3 de enero de 2019. <https://www.nytimes.com/2019/01/03/opinion/ethiopia-abi-yahoumis-reforms-ethnic-conflict-ethnic-federalism.html>.
- Mbaku, John Mukum. 2000. " Derechos de las Minorías en Sociedades Plurales". African Transitions , junio de 2000. www.india-seminar.com/2000/490/490%20mbaku.htm.
- Mbiti, John S. 1969. Religiones y filosofía africanas . Nairobi: Heineman.

- Mbugua, Kioi. 2008. "Ha llegado el momento de abordar las fallas políticas/étnicas". *África Oriental* , 21 de enero de 2008. <http://www.theeastafrican.co.ke/news/-/2558/257696/-/t67dddz/-/index.html>.
- Mengisteab, Kidane. 2001. "El federalismo de base étnica de Etiopía : 10 años después". *Problemas africanos* , vol. 29 No. 1/2: Etnicidad y experimentos democráticos recientes en África, págs. 20–25. <http://www.jstor.org/stable/1167105>.
- Miller, David. 2003. *Filosofía política : una introducción muy breve* . Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford .
- Moi, Daniel T. arap. 1986. *Kenia African Nationalism: Nyayo Philosophy and Principles*. Londres: Macmillan Publishers Ltd.
- Muigai, Githu. 2001. "La Estructura y Valores de la Constitución de la Independencia". Documento preparado para la Comisión de Revisión de la Constitución de Kenia .
- . 2004. "Jomo Kenyatta y el surgimiento del estado etnonacionalista en Kenia".
- Berman, Bruce, Dickson Eyoh y Will Kymlicka eds. *Etnicidad y democracia en África*. Oxford: James Currey, págs. 200–17.
- Mulinge, Munyae M. 2008. "Botswana, paraíso africano de paz y armonía étnica: estatus y perspectivas futuras". *Revista africana de sociología*, vol. 4 No. 1. <http://journals.uonbi.ac.ke/ajs/article/view/943>.
- Museveni, Yoweri Kaguta. 1997. *Sembrando la semilla de mostaza : La lucha por la libertad y la democracia en Uganda*. Londres: Macmillan Education Ltd.
- Mute, Lawrence M. 2002. " Los Grupos Minoritarios y el Proceso de Revisión Constitucional".
- Mute, Lawrence M. y Smokin Wanjala eds. *Cuando la Constitución Comienza a Florecer: Paradigmas para el Cambio Constitucional en Kenia, Volumen 1*. Nairobi: Clari press Ltd., pp. 144–84.
- Narang, A. S. 2002. " Conflictos étnicos y derechos de las minorías ". *Semanario Económico y Político* , vol. 37 No. 27, 6 a 12 de julio de 2002, págs. 2696 a 2700. <http://www.jstor.org/estable/4412319>.
- NCIC (Comisión Nacional de Cohesión e Integración). 2011. *Primera Auditoría Étnica del Servicio Civil de Kenia*. Nairobi: Comisión Nacional de Cohesión e Integración .
- . 2012. *Hacia la cohesión y unidad nacional en Kenia: Diversidad étnica y auditoría del servicio civil, volumen 1*. Nairobi: Cohesión e integración nacional Comisión.
- Ndegwa, Alex y Mutinda Mwanzia. 2010. " Intrigas de poder que salvaron el Draft". *The Standard* el sábado 3 de abril de 2010. www.eastandard.net.
- Ndegwa, SN 1997. "Ciudadanía y etnicidad: un examen de dos momentos de transición en la política de Kenia". *Revista estadounidense de ciencias políticas*, vol. 91 núm. 3, págs. 599–616.
- Odinga, Oginga. 1967. *Todavía no Uhuru: una autobiografía*. Londres: Heinemann.
- Oduor, Reginald M. J. 2010. " Metodología de investigación en filosofía dentro de un contexto africano interdisciplinario y comercializado : protección contra la influencia indebida de las ciencias sociales ". *Pensamiento y práctica: una revista de la Asociación Filosófica de Kenia (PAK)*, nueva serie, vol. 2 núm. 1, págs. 87–118. <http://ajol.info/index.php/tp/index>.

272 En defensa de las federaciones de base étnica en los estados africanos poscoloniales

———. 2011. "Minorías étnicas en la democracia emergente de Kenia : fundamentos filosóficos de sus libertades y límites". Doctor. Tesis en la Universidad de Nairobi.

———. 2018. "Nación y Estado: el impacto de un discurso combinado en las políticas africanas y sus grupos étnicos no dominantes ". Utafiti: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, vol. 13 núm. 2, págs. 45–66. <http://journals.udsm.ac.tz/index.php/uj/article/view/2341>.

———. 2019a. " Democracia liberal: una crítica africana ". South African Journal of Philosophy, Vol.38 No.1, pp.108–22. <https://doi.org/10.1080/02580136.2019.1583882>.

———. 2019b. "El Derecho de Secesión en el Contexto de Kenia: Reflexiones Filosóficas , con Especial Referencia a los Grupos Étnicos No Dominantes". Política, 5 Septiembre de 2019. <https://www.politika.io/fr/notice/the-right-to-secession-in-the-keniano-contexto-filosófico-reflexiones-con-especial>.

Ojanga, Thomas O. 2009. "Carta al Comité de Expertos en Revisión Constitucional".

Okondo, Peter JH 1964. "Perspectivas del federalismo en África Oriental ". Currie, David P. ed. El federalismo y las nuevas naciones de África. Chicago: The University of Chicago Press, págs. 29–38.

Olumwullah, OAL A. 1990. "Gobierno". Ochieng', William R. Ed. Temas en la historia de Kenia. Nairobi: East African Educational Publishers Ltd.

Omanga, Beauttah. 2010. "Cómo los miedos en Uhuru, Ruto Camps hundieron las conversaciones de KIA". The Standard el domingo 28 de marzo de 2010. www.eastandard.net.

Omolo, Ken. 2002. "Etnicidad política en el proceso de democratización en Kenia". Estudios africanos, vol. 61 núm. 2, págs. 209–21. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0002018022000032938?journalCode=cast20>.

Oyugi, WO, P. Wanyande y C. Odhiambo-Mbai eds. 2003. The Politics of Transition in Kenya: from KANU to NARC. Nairobi: Fundación Heinrich Boll.

Preece, Jennifer Jackson. 2001. "Derechos humanos y pluralismo cultural: el 'problema' de las minorías". Borrador preparado para la Conferencia de Cambridge /Dartmouth sobre la Nueva Agenda de Derechos Humanos, Sydney Sussex College, Cambridge, 18 de febrero de 2001.

Rawls, Juan. 1971. Una teoría de la justicia. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford .

Reilly, Ben y Andrew Reynolds. 1999. Sistemas Electorales y Conflicto en Sociedades Divididas. NP: Prensa de las Academias Nacionales . www.nap.edu.

República de Kenia. 1963. Constitución de Kenia. Nairobi: Imprenta del Gobierno.

———. 1994. Censo de Población de Kenia , 1989, Vol.1. Nairobi: Oficina Central de Estadísticas.

———. 2001. Censo de Población y Vivienda de 1999 . Nairobi: Oficina Central de Estadísticas.

———. 2007. Ley de Partidos Políticos , LEY NO. 10 de 2007. <http://kenyalaw.org/kl/fileadmin/pdfdownloads/Acts/PoliticalPartiesAct.pdf>.

———. 2008. Ley de Cohesión e Integración Nacional , LEY NO. 12 de 2008. http://kenyalaw.org/kl/fileadmin/pdfdownloads/Acts/NationalCohesionandIntegrationLey_No12de2008.pdf.

———. 2010a. Constitución de Kenia. <http://kenyalaw.org/kl/index.php?id=398>.

———. 2010b. El censo de población y vivienda de Kenia de 2009 . Nairobi: Oficina Nacional de Estadísticas de Kenia.

Sen, Amartya. 2006. Identidad y violencia: la ilusión del destino. Nueva York: WW Norton and Co.

Serumaga, Kalundi. 2019. "HABLA DE MÍ COMO SOY : Etiopía, las identidades nativas y la cuestión nacional en África". The E Review, 26 de enero de 2019. <https://www.theeastafricanreview.info/op-eds/2019/01/26/speak-of-me-as-i-am>.

Shaban, Abdur Rahman Alfa. 2017. "Etiopía: Protestas antigubernamentales de 2016 cobraron vidas— encima 660 Informe". Noticias de África, 19 de abril de 2017.

<http://www.africanews.com/2017/04/19/ethiopia-2016-anti-gov-t-protestsclaimed-over-660-lives-report/> . _

Reportero del personal . 2011. "Bosquimanos boicotean el censo de Botswana ". Mail & Guardian, 27 de junio de 2011. [https://mg.co.za/article/2011-06-27-bushmen-boycott-botswana -censo](https://mg.co.za/article/2011-06-27-bushmen-boycott-botswana-censo).

Sunstein, Cass R. 2001. Diseñando la Democracia. Nueva York: Oxford University Press.

Talbot, Strobe. 2000. "Autodeterminación en un mundo interdependiente".

Extranjero

Policy, n.º 118, págs. 152–63. <https://www.jstor.com/stable/1149676>.

Taylor, Carlos. 1994. "La política del reconocimiento". Taylor, Charles, K. Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf.

1994. Multiculturalismo: Examinando la Política de Reconocimiento. Gutmann, Amy ed.

Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, págs. 25–73.

Naciones Unidas. 1948. La Declaración Universal de los Derechos Humanos. www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml.

———. 1966a. "Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales". www.hrcr.org/docs/Economic&Social/intlconv.html.

———. 1966b. "Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos". www.hrcr.org/docs/Civil&Political/intlcivpol.html .

Waldron, Jeremy. 1993. Derechos liberales . Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.

Walzer, Michael. 1983. Esferas de la Justicia: Una Defensa del Pluralismo y la Igualdad. Nuevo York: Libros básicos, Inc.

Wamala, Eduardo. 2004. "Gobierno por consenso: un análisis de una forma tradicional de democracia".

Wiredu, Kwasi ed. Un compañero de la filosofía africana .

Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., págs. 435–42.

Werbner, Ricardo. 2002. "Etnicidad cosmopolita, emprendimiento y nación: élites minoritarias en Botswana". Revista de estudios del sur de África, vol. 28 núm. 4, págs.

731–53. <http://www.jstor.org/stable/823349>.

Wiredu, Kwasi. 1996. Cultural Universals and Particulars: An African Perspective.

Bloomington: Prensa de la Universidad de Indiana .

WorldAtlas.com. 2018. "Los principales grupos étnicos de Botswana". <https://www.mundoatlas.com/articles/the-major-ethnic-groups-of-botswana.html>.

Mal, Michela. 2009. Es nuestro turno de comer. Londres: Cuarto Poder.

Epílogo Reginald MJ Oduor

Los autores de los capítulos de este volumen han planteado e intentado responder numerosas preguntas pertinentes sobre las direcciones futuras de la democratización en los estados africanos. Sin embargo, al reflexionar, queda claro que se han centrado en dos cuestiones principales. En primer lugar, está la cuestión de si o no, existe una base racional para el esfuerzo por reemplazar la democracia liberal con modelos indígenas africanos de democracia. Los cuatro capítulos de la Sección uno la han respondido en gran medida afirmativamente, mientras que los dos de la Sección 2 la han respondido negativamente. En segundo lugar, está la cuestión de qué tipos de modelos alternativos de democracia podrían satisfacer más adecuadamente las necesidades de los pueblos africanos que la democracia liberal, y los ocho capítulos de la Sección 3 han ofrecido respuestas diversas .

Es mi sincera esperanza que este volumen estimule más estudios sobre nuevos caminos hacia la democratización en los estados africanos desde una amplia gama de perspectivas disciplinarias en las humanidades y las ciencias sociales. Esta empresa es una parte integral del proyecto más amplio de descolonización . De hecho, un modelo de gobernanza no es independiente: surge y se sostiene dentro de un sistema económico específico , que también determina el sistema legal, pero, quizás lo que es más importante, el modo de producción del conocimiento. En el caso de los estados africanos contemporáneos , ese sistema económico es, en general , el capitalista que les impuso el imperialismo occidental, y recientemente reforzado por el surgimiento de neoliberalismo¹ cuyos principios fueron articulados en el llamado Consenso de Washington.²

Además, como observa Amin (2014), “ la 'alienación' económica es la forma específica del capitalismo que rige la reproducción de la sociedad en su totalidad y no solo la reproducción de su sistema económico. La Ley del valor rige no sólo la vida económica capitalista, sino toda la vida social de esta sociedad”. Lo que Amin, siguiendo a Karl Marx, describe arriba es lo que yo llamo

el ecosistema del imperialismo occidental impulsado por la ideología, la teoría y la práctica capitalistas: esto es a lo que Immanuel Wallerstein (2011) y Samir Amin (2014) se refieren como el sistema mundial moderno, y muchos en nuestros días se refieren como la economía política capitalista (Manning y Gills (eds. 2011)). Por lo tanto, la democracia liberal, que surgió en el contexto de la revolución industrial occidental del siglo XVIII, defiende los valores capitalistas y, por lo tanto, busca mercantilizar y monetizar la política en términos tales como oferta y demanda, y por lo tanto el alto valor que otorga a las elecciones y las encuestas de opinión.

Además, en el futuro, los debates sobre el futuro de la democratización en África deberán prestar mucha atención al advenimiento de la llamada Cuarta Revolución Industrial ("4IR"), caracterizada por la inteligencia artificial, la robótica y la cadena de bloques (Johnson y Markey- Towler 2021; Donovan 2021). Esto ha expuesto la debilidad inherente de la democracia liberal que puede resultar en su reemplazo por una tecnocracia pervertida en la que una élite de propiedad de grandes empresas tecnológicas controla no solo la economía global, sino también la política global impulsada por narrativas manipuladoras y el silenciamiento de opiniones contrarias. 4IR compromete la privacidad de los ciudadanos a través de 'grandes datos' que permiten a las grandes empresas tecnológicas crear perfiles individuales detallados de sus clientes para el 'marketing dirigido', incluida la difusión de mensajes políticos manipuladores como el que representaba la infame Cambridge Analytica, acusado en varias elecciones y referendos en todo el mundo.

De hecho, la gente en África ya está bajo la mirada de las tecnologías de la Cuarta Revolución Industrial (4IR): sus smartphones, con su "Ubicación" función activada, están transmitiendo datos sobre sus movimientos a las redes para la venta a empresas de transporte de alta tecnología desesperadas por recopilar información sobre el tráfico flujo en las ciudades; sin que ellos lo sepan, las aplicaciones de los teléfonos están accediendo a sus micrófonos y cámaras, con la posibilidad real de que sus conversaciones y acciones sean monitoreadas; sus correos electrónicos y publicaciones en las redes sociales están siendo monitoreados en busca de información sobre ellos que se vende a vendedores, anunciantes y políticos que la usan para anuncios dirigidos; sus rostros son escaneados cada vez más por cámaras conectadas a un software de reconocimiento facial aparentemente para mejorar la seguridad, pero con la posibilidad real de vigilancia con fines desconocidos para ellos (Oduor 2021).

En resumen, las tecnologías de la Cuarta Revolución Industrial exponen a la humanidad a la posibilidad de una tiranía sin precedentes a la manera del escenario que dibuja George Orwell en su novela distópica de 1984, donde la dirección de élite del partido tiene una "policía del pensamiento" que despliega todo tipo de tecnología para controlar a los miembros del "partido externo", incluidas "telepantallas" en hogares y lugares públicos que "escuchan" y "ven" todo lo que los ciudadanos dicen y hacen las 24 horas del día, lo que recuerda las capacidades del teléfono inteligente. Una parodia de la famosa canción de la era de la Guerra Civil Americana, "The

Himno de batalla de la República” (comúnmente conocido como “Mis ojos han visto la gloria” y conocido por su coro “Gloria, gloria , aleluya...”) que circulaba en WhatsApp antes de las elecciones estadounidenses de 2020 , describió las capacidades de vigilancia actuales de 4IR como sigue:

Nuestro derecho a la privacidad se ha ido, los dispositivos son los espías.

Para la vigilancia del gobierno esos son ahora los oídos y los ojos. Ellos

usar los datos corporativos , sin citas, sin sorpresas,

Y todavía no nos damos cuenta.

Incluso la línea entre 'medios tradicionales' y 'medios sociales' se vuelve cada vez más imperceptible desde el punto de vista de los mensajes políticos manipuladores coordinados. Además, la fusión de empresas de medios tradicionales ha resultado en una situación en la que el debate público es manipulado sutilmente privilegiando ciertos puntos de vista y suprimiendo otros. En otra parte de la parodia citada en el párrafo anterior dice:

Cincuenta empresas proporcionaron todas las noticias en el '84,

Ahora solo hay seis, son cuarenta y cuatro menos que antes. A

consenso de los medios ahora existe para cada guerra,

y las guerras siguen y siguen.

Por lo tanto, si bien el presente volumen se centra en modelos africanos de democracia relevantes para el contexto del siglo XXI, su tema no puede desvincularse de la política de producción de conocimiento. De hecho, el imperialismo occidental marginó sistemáticamente , y en algunos casos eliminó, las invenciones e innovaciones indígenas africanas en áreas como la gobernanza, las tradiciones filosóficas , la medicina, la agricultura, la conservación del medio ambiente y las obras creativas , calificándolas de “primitivas” o “salvajes”. . En su obra seminal, La invención de África, VY Mudimbe (1988) ilustra que lo que Occidente presenta como conocimiento objetivo sobre África es un discurso de dominación de siglos de antigüedad que, a través de las obras sesgadas de los misioneros, antropólogos y administradores coloniales occidentales, presenta a África como "primitiva" y "salvaje", y esto es, trágicamente, la base de la erudición sobre África incluso en la llamada era poscolonial. Mudimbe continúa informándonos que los términos 'colonialismo' y 'colonización' básicamente significan 'organización' o 'arreglo', y se derivan de la palabra latina colere, que significa 'cultivar' o 'diseñar'. Señala además que el colonialismo occidental organiza y transforma áreas no europeas en construcciones fundamentalmente europeas (Mudimbe 1988, 1). Continúa escribiendo :

Es posible utilizar tres claves principales para dar cuenta de las modulaciones y métodos representante de la organización colonial : los procedimientos de adquisición, distribución, y explotando tierras en colonias; las políticas de domesticación de los indígenas; y el manera de administrar organizaciones antiguas e implementar nuevos modos de producción. Surgen así tres hipótesis y acciones complementarias : la dominación del espacio físico , la reforma de la mente de los nativos y la integración de las historias económicas locales a la perspectiva occidental . Estos proyectos complementarios constituyen lo que podría llamarse la estructura colonizadora, que abarca por completo los aspectos físicos, humanos y espirituales de la colonización. experiencia. (Mudimbe 1988, 2)

Además, en *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Miranda Fricker (2009) argumenta que existe un tipo distintivamente epistémico de injusticia, en el que alguien es agraviado específicamente en su capacidad como "conocedor". Ella distingue dos formas de injusticia epistémica:

la injusticia testimonial (la injusticia que sufre un hablante al recibir una credibilidad desinflada por parte del oyente debido al prejuicio identitario por parte del oyente), y la injusticia hermenéutica (sufrida por personas que participan de manera desigual en las prácticas a través de las cuales se generan significados sociales). El hecho de que Occidente presente sistemáticamente la democracia liberal como el único modelo viable de democracia, y por lo tanto le atribuye universalidad, es un acto de ambas formas de injusticia epistémica identificada por Fricker.

Además, en el prefacio de su célebre obra *Epistemologías del sur: Justicia contra Epistemicida*, Boaventura de Sousa Santos (2014)

indica que busca defender tres postulados importantes: "Primero, la comprensión del mundo supera con creces la comprensión occidental del mundo .

En segundo lugar, no hay justicia social global sin justicia cognitiva global.

Tercero, las transformaciones emancipatorias en el mundo pueden seguir gramáticas y guiones distintos a los desarrollados por la teoría crítica occidentalcentrada , y tal diversidad debe ser valorada". Como indica la palabra "valorizado" en la última cita anterior, Santos (2014) se basa claramente en el corpus de Michel Foucault sobre la producción de conocimiento. De hecho, en *La arqueología del conocimiento*, Foucault (2002) argumenta que los sistemas de pensamiento y conocimiento ("epistemes" o "formaciones discursivas ") se rigen por reglas (más allá de las de la gramática) . y la lógica) que operan por debajo de la conciencia de los sujetos individuales, y que definen un sistema de posibilidades conceptuales que determina los límites del pensamiento y el uso del lenguaje en un dominio y período determinados .

Así, el proceso de descolonización debe implicar el desmantelamiento de las estructuras económicas, jurídicas, políticas y de producción de conocimiento de la dominación occidental que va mucho más allá de lo que correctamente se ha denominado independencia de banderas e himnos. Es alentador observar que ya hemos sido testigos de los esfuerzos de descolonización a través de empresas como la de Odera Orul

proyecto de filosofía del sabio (Oruka ed. 1991), el uso de lenguas indígenas africanas en la escritura creativa y en la filosofía (Thiong'o 1986; Wiredu 1996, 81–104; Wiredu 1998; Jeffers ed. 2013), y la descolonización conceptual de Wiredu proyecto (Wiredu 1996, 136–44).

Sin embargo, la descolonización siempre tiene un alto costo, no solo en términos de bajas en las calles y en las selvas, pero también entre los estudiosos. Así, varios intelectuales que han alzado sus voces contra la dictadura que cabalga sobre la espalda del capitalismo global han soportado la peor parte de la violencia estatal: Samir Amin se vio obligado a exiliarse de su Egipto natal en 1960 por sus puntos de vista marxistas pero antiestalinistas ; El éxito de Paulo Freire en enseñar a leer a los campesinos brasileños lo llevó a la cárcel y a un largo y doloroso exilio posterior ; Ngugi wa Thiong'o pasó un tiempo como detenido sin juicio en una prisión de máxima seguridad de Kenia por organizar un grupo de teatro de campesinos para representar sus obras anticapitalistas y soportó décadas de exilio; La exposición de Walter Rodney de el daño infligido en África por el mercantilismo europeo que evolucionó hacia el capitalismo resultó en su encarcelamiento en su tierra natal de Guyana, y también en su asesinato mediante la explosión de un coche bomba en Georgetown, Guyana; Claude Ake fue asesinado por un aplastamiento planeado de un avión durante el reinado autocrático de Sani Abacha en Nigeria; Ken Saro-Wiwa fue ahorcado por el régimen de Sani Abacha en Nigeria, y Wole Soyinka escapó de la mano asesina de Abacha por un bigote y luego se exilió durante décadas . La lista es mucho más larga que esto. Sin embargo, la única opción para el proyecto descolonizador es la perpetuación del colonialismo, aunque sea en su forma camuflada ("neocolonialismo"), un fenómeno tan pernicioso que ya ha reducido a los estados africanos a las cáscaras de lo que eran en los albores del siglo XX . independencia política hace unas seis décadas. ¡ Que continúe el discurso sobre la auténtica descolonización!

NOTAS

1. El "neoliberalismo" se entiende ampliamente como el alejamiento de los modelos de estado de bienestar de finales del siglo XX hacia políticas económicas de libre mercado asociadas inicialmente con la Primera Ministra del Reino Unido, Margaret Thatcher , y el Presidente de los Estados Unidos, Ronald Reagan. El neoliberalismo debutó principalmente en los estados africanos con los llamados Programas de Ajuste Estructural (PAE) impuestos a estos estados a principios de la década de 1990 por las instituciones de Bretton Woods (el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional).
2. El Consenso de Washington es un conjunto de diez recetas de política económica promovidas por varias instituciones para los países económicamente desfavorecidos en crisis. con sede en Washington, DC, principalmente el Banco Mundial , el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Departamento del Tesoro de los Estados Unidos . Las prescripciones se basaban en la convicción de que las estrategias de "desarrollo" debían estar ancladas en

“mercados libres” que supuestamente promoverían el “crecimiento económico” que “se filtraría” para beneficiar a todos (ver Gore 2000).

REFERENCIAS

- Amín, Samir. 2014. “Comprender la economía política del África contemporánea”. *Desarrollo de África*, 39 (1): 15–36.
- Donovan, Pablo. 2021. *Beneficio y perjuicio: los luditas de la Cuarta Revolución Industrial*. Nueva York: Routledge.
- Foucault, Michel. 2002 [1969]. *La arqueología del conocimiento*. Smith, AM Sheri dan trad. Nueva York: Routledge.
- Fricker, Miranda. 2009. *Injusticia epistémica: el poder y la ética del saber*. Oxford: Oxford University Press.
- Gore, Carlos. 2000. “El ascenso y la caída del Consenso de Washington como paradigma para los países en desarrollo”. *Desarrollo mundial*, vol. 28 Número 5, págs. 789–804. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0305750X99001606>.
- Jeffers, Chike ed. 2013. *Escuchándonos a nosotros mismos: una antología multilingüe de filosofía africana*. Nueva York: SUNY Press.
- Johnson, Nicholas y Brendan Markey-Towler. 2021. *Economía de la Cuarta Revolución Industrial: Internet, Inteligencia Artificial y Blockchain*. Nueva York: Routledge.
- Manning, Patrick y Barry K. Gills. eds. 2011. *Andre Gunder Frank y el desarrollo global: visiones, recuerdos y exploraciones*. Oxford: Routledge.
- Mudimbe, VY 1988. *La Invención de África: Gnosis, Filosofía y Orden del Conocimiento*. Bloomington: Prensa de la Universidad de Indiana.
- Oduor, Reginald M. J. 2021. “La cuarta revolución industrial: inclusión, asequibilidad, identidad cultural y orientación ética”. *Filosofía Teórica*, vol. 10 no 3, diciembre, págs. 57–77. DOI: <https://dx.doi.org/10.4314/ft.v10i3.5>.
- Oruka, H. Odera. ed. 1991. *Filosofía sabia: pensadores indígenas y debate moderno sobre la filosofía africana*. Nairobi: ACTS Press.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2014. *Epistemologías del sur: Justicia contra el Epistemicidio*. Nueva York: Routledge.
- Thiong'o, Ngũgĩ wa. 1986. *Descolonización de la mente: la política del lenguaje en la literatura africana*. Nairobi: Heinemann Kenya.
- Wallerstein, Emmanuel. 2011. *El sistema mundial moderno IV*. Berkeley: Prensa de la Universidad de California.
- Wiredu, Kwasi. 1996. *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington: Prensa de la Universidad de Indiana.
- . 1998. “Hacia la descolonización de la filosofía y la religión africanas”. *African Studies Quarterly: Revista en línea de estudios africanos*, vol. 1 n.º 4. <http://web.africa.ufl.edu/asq/v1/4/3.htm>.

Índice

Achebe, China, 201, 204
Acholí, 213, 215–18, 221–22, 224–25, 227–31

África, 32, 137;

Este, 83–84, 89, 203, 221, 230

Norte, 202–3

Partición de, 42, 267

Sur, 203, 219

Oeste, 93, 149, 174, 182, 184, 203

Africano:

Comunalismo, 19, 23, 108, 129,
175, 188, 202, 237, 259 Filosofía,
279

socialismo, 13, 18–20, 24, 185, 218

Afro-Libertarismo, 17, 23, 241

Ajei, Martín Odei, 154, 160

Akan, 6, 137–39, 141–45, 147, 149, 174,
185, 198, 208n1

Aké, Claude, 71, 181, 243, 279

americano, 29, 91, 130, 221

Angola, 182, 203

Antropología, 81;

Arqueología, 84

Biología, 81, 86, 94

Cultural/social, 88

lingüística, 82–83

Aristóteles, 72

Asia, 15–16, 32, 191, 203

Atenas, 32, 71, 74, 180–81, 192, 193
autoritarismo, 15–16, 23, 30, 41, 45,
86

Bell, Daniel A., 2

Bemba, Jean-Pierre, 59

Buhari, Mahomadu, 121

Botswana, 203, 237, 260–62, 267n2 De
abajo hacia arriba, 220

Británico, 29, 186, 200, 204, 251

Busia, KA, 181, 187

Camerún, 2

Capitalismo, 13–15, 19, 24, 42, 56, 165–
67, 169, 193, 242, 275, 279

República Centroafricana, 2

China, 15, 29, 62, 107,

Cristianismo, 84, 203, 219, 226–27,
229–30

civilización, 4, 30–31, 38, 42, 149, 153, 166,
214, 249

Guerra Fría, 1, 57, 72, 165, 174, 192, 197

colonialismo, 8, 36, 41–46, 81, 88, 90, 125,
153, 161, 173, 176, 183, 196, 200, 203,
206, 214, 216, 219–20, 235,
237, 252, 277–79
comunitarismo, 6, 159, 172

- comunidad, 159, 160–61, 170–71, 173–74, 186, 192, 196, 198, 202, 205, 226, 249, 251
- compatriotismo, 171–72, 176n6
- Congo, 2, 5, 55, 59, 68–74, 103, 130, 153, 267n2
- consenso, 7, 21, 41, 70–71, 160, 173, 180, 184–86, 206, 218
- Constitución, 1–2, 21, 59–60, 63, 72–73, 92, 154, 157, 169, 201, 208n2, 220, 235, 237, 240–41, 245, 249–55, 259, 262, 264, 266, 267n3
- Cosmopolitismo, 172;
- identidad cultural , 237–38, 240–41, 243, 246, 249, 251
- cultura, 1–2, 4, 6–7, 28, 37, 47, 50, 81, 92–94, 97, 102–3, 106, 124, 128, 153, 155, 161, 168, 170, 173, 175–76, 179, 184, 188, 191–92, 194–95, 202–4, 206–8, 208n1, 213, 215, 220, 226–27, 238, 241–42, 244, 248–49, 261
- Dahl, Roberto, 181
- descolonización, 13, 154, 275, 278–79
- democracia, 1, 3, 5, 21, 27–28, 30, 32, 41, 44, 46, 50, 57–58, 70, 72, 74, 81–84, 91–92, 94, 105, 117, 122, 126, 130, 132–33, 137–39, 149, 154–57, 161, 166, 169–70, 179, 181–82, 187, 191, 195, 213–15, 217–19, 251, 257–58;
- colegiado, 123
- comunitario, 153–57, 159–61
- consensual, 46, 49–50, 137–38, 180, 184–86, 198, 206, 214, 220
- consociacional, 129, 133
- cooperativa colegiada, 6, 117, 119, 126–30, 133
- constitucional, 138, 235
- ligado a la cultura, 191
- deliberativo, 120
- directo, 180
- modelos africanos locales de, 1–2,
- modelos africanos autóctonos de, 5–6, 41, 46–48, 94, 97, 103, 111, 124, 132, 153–55, 162, 165–66, 170–72, 174–75, 185, 188, 236, 256, 275
- liberal, 1–2, 6–8, 13–16, 17, 19–20, 24, 41, 45, 47–48, 50, 55, 57, 68, 71–74, 81, 98, 101–5, 108, 110–11, 117–22, 124–26, 129, 132–33, 138, 153–61, 165–71, 173–75, 179, 182–84, 191–95, 198–99, 201–2, 204, 206–8, 213, 235–38, 240, 250, 256, 260, 263, 275–76, 278
- mayoritario, 16, 137–38, 160, 173, 179, 185–88, 198, 200–1, 217
- marxista, 183
- Monolítico, 191, 198, 206–7
- multipartidario, 1, 6, 48–50, 58, 61, 70–71, 117–22, 124–26, 128, 132–33, 137–40, 147–48, 154, 157–58, 183–84, 187, 216, 235, 241, 258–59, 263
- sin partido, 133, 180, 185, 198, 258
- unipartidista, 183, 235, 254
- participativo, 90, 20
- particular, 191–98
- social, 157, 183–84
- Tercer Mundo, 192–93
- universales, 191–98, 207
- Filtra-ismo electoral democrático , 128
- democratización, 1, 28, 41, 56, 58, 97, 239–40, 275–76
- deliberación, 179, 186–87
- diseño, 7, 81, 219–20
- desarrollo, 13–14, 20, 24, 44, 118–19, 166, 194, 243
- devolución, 255–56
- Dewey, Juan, 109
- dictadura, 102, 139, 153, 155, 218, 224, 254
- Durkheim, Emilio, 181
- educación, 43, 90, 97, 106, 125, 176, 202, 213, 219, 227
- elecciones, 2, 5, 7, 17, 29, 49, 55–60, 61, 64–65, 67–74, 118, 122–23, 129–30, 132–33, 139–40, 146, 149, 154, 157–58, 160, 165, 170, 173, 179, 181–82,

- 185, 208n1, 216, 218, 231, 235, 244,
248, 252–54, 259, 263–64, 276
electocracia, 56–57, 59, 69, 74
fundamentalismo electoral, 73
élite, 27, 35, 74, 120, 129, 265–66, 276
Etiopía, 230, 237, 260, 262–67
etnia, 6–8, 16, 20, 21, 23–24, 29,
60, 121, 124, 128–29, 132, 139, 143,
167–69, 171, 173, 179, 187, 198, 202–
4, 235–39, 241, 242–52, 255, 257–62,
266–67
Unión Europea, 16, 60
- Fanon, Frantz, 3–4
Fayemi, Ademola Kazeem, 194–95
federalismo, 7, 59, 235–37, 249, 251,
254–56, 260, 262–64, 266–67 mujer,
85–92, 105, 109, 143, 213, 215,
221, 223, 230
feminismo, 5, 81–82
seguidores, 5, 97–100, 102–111;
clasificación de, 101, 108
socialización de, 104
Foucault, Michel, 278
Francia, 29, 138, 156, 204
Freud, Sigmund, 107
Fukuyama, Francisco, 4, 56, 68, 117, 132,
154, 156–57, 161, 165–68, 172,
195–97
- Gandhi, Mahatma, 2, 70
Género, 97, 102, 109–110, 228
Alemania, 60, 156, 204, 222
Gerontocracia, 91, 218–19
Ghana, 2, 139–40, 144, 146–47, 149, 155
globalización, 13, 19, 24, 236
gobierno, 44, 46, 58, 63, 70, 72, 81,
109, 117–18, 125, 132–33, 137, 154–
56, 159, 162, 165, 170, 175, 182–86,
191, 194, 198, 206–7, 217, 235, 256,
277
gobierno, 49, 58, 69, 73–75, 83, 108, 117,
119, 123–24, 126–27, 130, 132–33,
156, 158, 179–85, 193–95, 201, 213,
215, 246–47, 254–56, 265;
central, 255–56
coalición, 184
169, 173, 255 federal,
256, 266 local, condado de,
128
Nacional, 168
regionales, 29, 263
Grecia, 36, 84, 183
mar de fondo, 7, 213–16, 219–20, 229–31
Gyekye, Kwame, 155, 158–62
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 165, 167–
68
hegemonía, 4–5, 13, 42, 46–47, 57, 81, 132
- historia, 81, 93, 153, 155, 161, 165, 167,
173, 184, 207, 213, 219–20, 224, 231,
237, 249, 251
Hobbes, Thomas, 14, 182, 193
Hountondji, Paulin J., 3–4
Huntington, Samuel, 16, 73, 138, 166,
196
- identidad, 7, 202, 204–6, 208, 226, 237,
243, 245–47, 250
ideología, 2, 4, 13, 17, 23–24, 125, 154,
161, 165, 167–68, 170, 184, 195, 198
Igbo, 123–24, 133n2, 134n3, 199–201
independencia, 1–2, 4, 15, 21, 22, 28–30,
44–46, 65, 72–73, 155, 157, 162, 168,
173, 188, 204, 216, 218, 225, 235,
252–53, 255, 278
India, 15, 29–30, 36, 203
indigeneidad, 1, 3–4, 27, 43–44, 166,
170–71, 174–76, 184, 203, 213, 219,
221, 229, 245
desigualdad, 34, 256
intelectuales, 28, 37–38
Campamentos de desplazados internos
(IDP), 224–25
Fondo Monetario Internacional, 14, 62,
73, 279n2
Islam, 92, 202–3, 227
Italia, 29, 156
Invectivas, 142, 147

- Jaime, Guillermo, 31
 justicia, 15, 154, 167, 172, 175, 188, 196, 202
- Kabila, José, 59, 62, 64–65, 67
 Kalenjín, 230, 246, 248
 Kant, Emanuel, 14, 17, 198
 Kaunda, Kenneth, 20, 24
 Kenia, 2, 7, 23, 81, 87–89, 91–92, 120, 122, 153, 169, 227, 230, 235–37, 239, 242, 245–48, 250–52, 255–56, 267
 Kenyatta, Jomo, 245, 255
 Kenyatta, Uhuru, 255
 Kikuyú, 246, 248, 254
 Kisii, 246
 Kiswahili, 83, 174, 176
 Kresse, Kai, 174
 Kymlicka, Will, 242
- Tierra, 43, 242
 Idioma, 109, 126, 137–38, 142, 144, 242–43, 247, 261
 América Latina , 2, 27, 29
 liderazgo, 5, 35, 97–100, 102–11, 124, 126, 130, 188, 218
 legitimidad, 69–70, 173
 Lewin, Michael, 166
 liberación, 44, 47
 liberalismo, 156, 159, 161, 167, 170, 182, 193;
 clásico, 193
 económico, 4, 15, 19–20, 23, 193
 político, 4, 15, 19–20, 23, 193
 bienestar, 193
 Lijphart, Arendt, 129, 133
 Lincoln, Abraham, 159, 181
 Locke, Juan, 14, 73, 193, 201
 Lumumba, Patrice, 59
 Lumumba-Kasongo, Tukumbi, 2, 71–72, 156
- Luo, 246, 248, 252, 254
 Luhia, 246, 248
- Maasai, 89–91, 227, 246
 Maquiavelo, Niccolo, 126
 Magufuli, John Pombe, 22
 mayorías, 6, 48–49, 58, 60, 65, 83, 132, 153, 158, 179, 186, 197–98, 242, 247
 hombre, 86–88, 90–91, 93, 104, 109, 180–81, 216, 218
 Mamdani, 266
 Marx, Carlos, 183, 275
 Matolino, Bernard, 153–54, 160
 Mazrui, Ali, 18, 155
 Mbembe, Achille, 3
 Mbiti, John S., 159, 239
 media, 140, 149;
 electrónico, 90
 masa, 92
 social, 147, 277
 tradicional, 147, 277
 occidental, 204
 hombres, 109, 111, 143, 228 Menkiti, Ifeanyi, 159 Mignolo, Walter D. 47
 Mill, John Stuart, 5, 130, 193
 minorías, 6–7, 16, 27, 34–36, 38, 59, 90, 129, 132, 161, 167, 179, 184, 186, 188, 197–98, 235, 243, 249–50, 253–54, 261–62
 Moi, Daniel arap, 245, 253
 autoridad moral , 45
 Motlanthe, Kgalema, 159
 Mozambique, 22, 182
 Mudimbe, VY, 277
 Mugabe, Robert, 157
 Muhammed, Murtala, 119
 Museveni, Yoweri, 148, 168, 218, 224, 245, 258
- namibia, 203
 estado-nación, 15, 94, 168–69, 171–72, 174, 237, 244–46
 Neocolonialismo, 8, 46–47, 279
 Neoliberalismo, 13, 16, 23, 275, 279n1

- Nigeria, 2, 6, 119, 121–22, 125, 130–31, 153, 155, 201, 205, 208n2, 256
- Nkrumah, Kwame, 1, 15, 20, 24, 46–47, 139, 155, 159
- Organizaciones no gubernamentales (ONG), 225, 260
- Nyerere, Julius K., 1, 15, 20–21, 24, 124, 129, 155, 159, 185
- Nzongola-Ntalaja, 65–67
- Obasanjo, Olusegun, 120, 148
- Obeng, Samuel, 141, 144
- Odinga, Raila, 122
- Olor, Reginald MJ, 47, 101, 125, 153, 156, 162
- Offor, Francisco, 154
- Oloka-Onyango, 58
- Estados de partido único, 1, 56, 155, 185 Oposición, 58, 60, 62, 65–68, 123, 133, 138, 147, 235, 263, 265
- Oyo Mesí, 199–200, 208n2
- Panafricanismo, 3
- parlamento, 57, 62–63, 70, 73, 83, 85, 92, 123–24, 130, 139, 168, 201, 216, 243, 254, 257, 262–64
- patriarcado, 16, 81, 86
- p'Bitek, Okot, 229
- Platón, 120–21, 191, 197–98
- política, 149, 182, 184, 240
- partidos políticos, 22–23, 48, 58, 61, 65, 70–71, 73, 120, 122, 126, 130, 132, 139, 147, 158, 160, 183–85, 216, 250–51, 276
- filosofía política, 18, 126, 236 ciencia política, 18, 126
- Popper, Carlos, 167
- Portugal, 156
- poscolonial, 1, 3, 6–7, 14, 120, 126, 153–62, 169, 187–88, 219, 222, 230, 237–38, 245, 266
- posmodernismo, 82
- posguerra, 55, 58, 69, 74
- pobreza, 23, 32, 57, 62
- potencia, 102, 104, 117, 119–21, 123, 125, 130, 132, 137–39, 179, 185–86, 214, 244
- Praeg, Leonhard, 175
- precolonial, 3, 47, 49, 155–57, 159, 161–62, 171, 191, 218, 256
- Racismo, 43, 90
- Ramose, Mogobe Bernard, 47–48
- Rawls, Juan, 251
- Retiro, poder de, 201–2
- representación, 49, 57, 70, 83, 124, 130, 132–33, 157, 160, 183, 185–86, 200, 204, 250, 258
- revolución, 36–37, 204, 220, 231; americano, 156, 194
- Cuarto Industrial, 276
- Industrial, 14, 276 Inglés, 156, 194 francés, 36, 156, 165, 194
- Derechos, 124, 156, 158, 160–61, 167, 169, 174, 182–83, 187–88, 193, 201, 227, 241, 242–43, 259, 261; proyecto de ley de, 73, 169, 240, 259–60
- grupo cultural, 3, 7–8, 237, 243, 249, 251; humano, 14, 154, 157, 160, 167, 179, 186, 194–95, 240
- Rodney, Walter, 3, 279
- Roma, 31, 36, 72, 84–85
- Rousseau, Jean-Jacques, 14, 72, 109–11
- Rusia, 15, 29–30
- secesión, 259, 265
- Seko, Mobutu Sese, 68, 73
- Autodeterminación, 46
- Sen, Amartya, 196–97, 243
- Senghor, Léopold Sédar, 155, 159
- Serumaga, Kalundi, 266
- Sithole, Ndambaningi, 185
- esclavitud, 3, 84, 203
- Smith, Adam, 14
- contrato social, 14
- socialismo, 57

- socialización, 175
- las Islas Salomón , 28–29
- Sudáfrica , 15, 22, 175, 182, 203
- Soberanía, 45, 71, 167
- la Unión Soviética, 29, 197
- España, 29, 31
- Programas de Ajuste Estructural , 14, 20

- subalternidad, 3

- Tanzania, 21
- Taylor, Carlos, 238–39
- tolerancia, 7, 14, 22, 167, 187–88
- Touré, Sekou, 1
- Toynbee, 30–31, 33–35, 38
- tradiciones, 3, 16, 20, 27–28, 30, 38, 137–38, 144, 149, 153, 155, 159–62, 168, 185, 195, 198, 202–3, 214, 227–31, 236, 277
- goteo, 220
- Formación de tropas , 86, 92
- Trump, Donald, 140
- Tshisekedi, Étienne, 62–64
- Tshisekedi, Félix, 66 años
- Tutú, Desmond, 172
- Tiranía, 101

- Ubuntu, 162, 172, 174–75, 176n7
- Uganda, 23, 92, 97, 103, 107–8, 148, 153, 168, 213, 216–18, 222, 225, 229–30, 245, 258, 267n2
- Reino Unido, 138, 156
- Naciones Unidas, 14, 60–62, 240, 259
- Estados Unidos de América, 30, 62, 68, 73, 88–90, 122, 147, 167, 182

- valores, 4, 6–7, 14, 16–17, 20, 23–24, 27–28, 30, 32, 34, 39, 149, 153, 157, 160–61, 166–67, 169, 171–73, 175–76, 179, 184, 196, 202–5, 236, 250
- Verbal:
- Abuso, 144
- agresión, 6, 137–41, 144–45, 147, 149

- conflictos, 146
- disciplina, 137–38, 141, 145, 147
- violencia, 5, 27–28, 35–37, 49, 56, 58, 60, 69–70, 130, 263–64, 267

- Walzer, Michael, 157, 160–61, 241
- Wamala, Eduardo, 186, 257–58
- Wamba-dia-Wamba, Ernesto, 46, 48, 56–57, 155, 195
- bodas, 213, 215–16, 219–22, 224–30
- Imperialismo occidental , 7, 46–47, 192, 201, 203, 267, 275–76
- Wiredu, Kwasi, 48–49, 153, 158–60, 180, 185, 188, 198, 206, 208n1, 258, 279

- mujeres, 92–93, 104–5, 109–11, 143, 228

- Banco Mundial , 14, 62, 73, 279n2
- Mal, Michelle, 236

- yoruba, 84, 196, 205

- Zambia, 22
- Zimbabue, 153, 157, 182, 203

Sobre los Colaboradores

Moses Oludare Aderibigbe obtuvo su licenciatura en la Universidad Estatal de Ogun (ahora Universidad Olabisi Onabanjo), Ago-Iwoye, Nigeria , y su maestría y doctorado. de la Universidad de Ibadan, Nigeria. Es el jefe del Departamento de Estudios Generales de la Universidad Federal de Tecnología de Akure, Nigeria. Tiene interés de investigación en filosofía social y política, así como en ética. Su exposición a una capacitación en el otoño de 2016 sobre ética de la investigación en el Instituto Nacional de Ciencias de la Salud Ambiental (NIH), en los Estados Unidos, estimuló su trabajo actual sobre ética de la investigación en Nigeria.

Emmanuel Ifeanyi Ani es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Ibadan, Nigeria, un B.Phil. en filosofía de la Pontificia Università Urbana Roma (Universidad Pontificia Urbana , Roma), Italia, y una maestría y un doctorado. en filosofía de la Universidad Nnamdi Azikiwe , Nigeria. el es mayor profesor de filosofía en la Universidad de Ghana y asesor externo de la universidad en lógica y pensamiento crítico para instituciones afiliadas. Ha sido profesor invitado en el Centro para la Democracia Deliberativa y la Gobernanza Global de la Universidad de Canberra, Australia. Sus intereses de investigación son la filosofía africana, la filosofía política con especial énfasis en la democracia consensual y la democracia deliberativa, así como la filosofía de la mente y la filosofía de la religión.

Christine Buluma tiene una licenciatura y una maestría en filosofía de la Universidad de Nairobi. Es una ejecutiva de cuentas corporativas con una amplia experiencia en filosofía, ciencias políticas y psicología. Se ha desempeñado como consejera en la Escuela Secundaria Mahero y es miembro del Capítulo de la Universidad de Nairobi de la Asociación Nacional de Orientación y Consejería Juvenil .

Actualmente está realizando un proyecto de investigación sobre "Pobreza, embarazo adolescente y patriarcado en el sur de Nyanza".

Munamato Chemhuru tiene una licenciatura en geografía y filosofía, una licenciatura con honores especiales en filosofía y una maestría en filosofía, todas de la Universidad de Zimbabue. Obtuvo su Ph.D. en filosofía de la Universidad de Johannesburgo. Es profesor asociado de filosofía en la Universidad Great Zimbabwe e investigador asociado senior en filosofía en la facultad de humanidades de la Universidad de Johannesburgo (2018-2023). También es becario Alexander von Humboldt en el departamento de filosofía y pedagogía sistemática de la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, KU, Eichstätt, Alemania (2020–2022). Sus intereses de investigación son la filosofía social y política. Acaba de publicar el libro *Environmental Justice in African Philosophy* (Routledge, 2022).

Tayo Raymond Ezekiel Eegunlusi obtuvo su licenciatura en filosofía de la Universidad de Ado Ekiti, Nigeria (ahora Universidad Estatal de Ekiti), y su maestría y doctorado. en filosofía de la Universidad de Ibadan, Nigeria. Él es docente del departamento de estudios generales del Instituto Tecnológico de Aprendizaje Profundo y Humanidades Digitales (INTEDH) de la Universidad Federal de Tecnología, Akure, Nigeria. Es miembro de la Asociación Filosófica de Nigeria (PAN), la Asociación Filosófica Estadounidense (APA) y la Sociedad Internacional de Filósofos (ISFP). Sus intereses de investigación son la filosofía social y política, la ética y la filosofía del orden económico global .

Contribuye a varias iniciativas de desarrollo comunitario al facilitar programas educativos que involucran a organizaciones no gubernamentales (ONG).

Emefiena Ezeani tiene un B.Sc. en TIC y estudios de desarrollo de la Universidad de East London, un B.Phil. en filosofía de la Universidad Urbana de Roma, un certificado de posgrado en educación del Instituto de Educación de la Universidad de Londres , una maestría en educación y desarrollo internacional de la Universidad de Londres (XE "Londres"), un Ph.D. en política social y estudios profesionales con especialización en ciencias políticas de la Universidad de Hull, Reino Unido, y un Ph.D. en educación con especialización en filosofía de la educación de la Universidad de Port Harcourt, Nigeria. Es profesor titular en el departamento de ciencias políticas de la Universidad Federal Alex Ekwueme (AE-FUNAI), Estado de Ebonyi , Nigeria. Tiene intereses de investigación en política (específicamente política de partidos, democracia comparada y democracia cooperativa), desarrollo, educación, cultura, religión y filosofía. Defensor de la justicia social (XE "Justicia") y de la biodiversidad, también dedica

tiempo para promover las lenguas en peligro de extinción, especialmente el igbo, que es su propia lengua materna .

Sirkku Hellsten fue investigador principal en el Nordic Africa Institute, Upsala, Suecia, profesor afiliado de filosofía social y moral en la Universidad de Helsinki, Finlandia, y consejero de gobernanza y derechos humanos, Embajada de Finlandia, Nairobi, Kenia. Anteriormente fue profesora de _ filosofía en la Universidad de Dar es Salaam, Tanzania, y director del Centro para el Estudio de la Ética Global, Universidad de Birmingham, Reino Unido . además, fue becaria Fulbright en el Centro de Ética de la Universidad de Florida del Sur . También fue la editora fundadora y luego coeditora del Journal of Global Ethics. Publicó ampliamente sobre una serie de temas, pero probablemente sobre todo sobre las dimensiones ideológicas, de valores y de género de las crisis políticas contemporáneas en África.

Dennis Masaka tiene una licenciatura con honores en filosofía y estudios religiosos, una maestría en filosofía, ambas de la Universidad de Zimbabue, y un doctorado. en filosofía de la Universidad de Sudáfrica . es profesor titular en filosofía en la Gran Universidad de Zimbabue , Zimbabue. También es investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad del Estado Libre , Bloemfontein, Sudáfrica . Sus intereses de investigación incluyen la filosofía africana, la filosofía de la liberación y la justicia epistémica.

Thomas Menampampil, nacido en Kerala, India, en 1936, es el más antiguo colaborador de este volumen. Está jubilado de su puesto docente en la Universidad de Assam , India. Vive en Guwahati (Assam, India), y continúa activo en el mundo intelectual. Estudió en la Universidad de Calcuta y Shilong. Sus intereses de investigación son la historia, la cultura, la diversidad étnica , la paz, la reconciliación y la ética. Ha estado en el campo de la educación y el trabajo social durante los últimos más de cuarenta años y ha estado involucrado en varias iniciativas por la paz. En los últimos años ha presentado ponencias en varias universidades de Asia, África y América del Norte sobre valores éticos, sanación de

memorias históricas y entendimiento interétnico e intercultural .

Kisemei Mutisya tiene una licenciatura en ciencias políticas de la Universidad de Nairobi, así como una maestría en ciencias políticas y un M.Sc. en administración pública de la Universidad de Western Cape en Sudáfrica . Antes de unirse a la Universidad de Nairobi como profesor adjunto en el Departamento de Ciencias Políticas , fue oficial de programas en la Escuela de Mantenimiento de la paz en el Centro Africano para la Resolución Constructiva de Disputas (ACCORD) en Durban, y más tarde investigador en el Instituto de África en Pretoria,

Sudáfrica _ Ha sido profesor a tiempo parcial en la Universidad Internacional de los Estados Unidos —África, la Universidad Católica de África Oriental , la Universidad Kenyatta y la Universidad St. Paul , Limuru, Kenia. Tiene intereses de investigación en el estado y la democracia en África, la ética y la filosofía e ideologías africanas. También es el editor gerente de la revista The Nile Explorer .

Robinah Nakabo tiene una licenciatura en ciencias sociales con especialización en género y desarrollo de la Universidad de Makerere, una maestría en filosofía de la Universidad de Makerere y una maestría en liderazgo organizacional de la Universidad del Este, Pensilvania. Es becaria de investigación en la escuela de estudios de posgrado e investigación de la Universidad de los Mártires de Uganda (UMU), coordinadora de la región central de la alianza de investigación sobre equidad de género (GERA) en Uganda y miembro de la asociación de investigación sobre la sociedad civil en África . (AROCSA). También es galardonada con la beca de doctorado de la Fundación Gerda Henkel y la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de Makerere , donde está realizando una investigación sobre “Seguimiento y empoderamiento de las mujeres para el desarrollo sostenible : un estudio de caso de mujeres en la Asociación Nacional de Mujeres Organizaciones en Uganda”. Ha adquirido una valiosa experiencia docente en el departamento de filosofía de la Universidad de Makerere .

Sus intereses de investigación tienen sus raíces en la filosofía aplicada, específicamente la filosofía del género, la filosofía política, la filosofía de la educación y la filosofía de la economía, así como en la metodología de la investigación y las teorías del conocimiento.

David Ngendo-Tshimba tiene una licenciatura (estudios de ética y desarrollo) de Uganda Martyrs University, un MA (paz sostenible y gestión de conflictos) de Uganda Martyrs University, un M.Phil. (Ciencias Sociales) de la Universidad de Makerere , y un Ph.D. (historia y política) del programa doctoral interdisciplinario del Makerere Institute of Social Research (MISR). Actualmente es presidente del centro de estudios africanos en Uganda Martyrs University bajo los auspicios de su escuela de estudios e investigación de posgrado. También imparte cursos de pregrado y posgrado en el departamento de Gobernanza, Paz y Estudios Internacionales en la Escuela de Artes y Ciencias Sociales de la misma universidad. Se ha beneficiado de un número de becas de investigación , incluso con el Consejo para el Desarrollo de la Investigación en Ciencias Sociales en África (CODESRIA) en un proyecto de libro sobre paz y seguridad en la región de los Grandes Lagos de África , con la Ley de Refugiados Project (RLP) en asociación con el Centro Irlandés de Derechos Humanos en un proyecto de investigación de políticas sobre 'Trata de personas, Migración forzada y Género Igualdad en Uganda', y con Acción para el Desarrollo (ACFODE) en un proyecto de investigación etnográfica sobre cuerpos violados en contextos de desplazamiento forzado en Kyaka II Refugee Settlement, al oeste de Uganda. su investigacion

sus intereses incluyen la violencia (política), la migración (forzada), la justicia (social) y el género en la historia, con un enfoque particular en la región de los Grandes Lagos de África .

Reginald MJ Oduor tiene un B.Ed. (Artes) y una maestría en filosofía de la Universidad de Kenyatta y un doctorado. en filosofía política de la Universidad de Nairobi. Es la primera persona con discapacidad visual total en ser nombrada para un puesto docente sustantivo en una universidad pública en Kenia.

Es profesor titular de filosofía en la Universidad de Nairobi. Es el editor principal de Odera Oruka en el siglo XXI (RVP, 2018). También desempeñó un papel fundamental en el establecimiento de New Series of Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya, una publicación en línea de acceso abierto, en la que se desempeñó como editor en jefe fundador de 2009 a 2015. fue miembro presidencial de la Asociación de Estudios Africanos (ASA) en 2016. Además, ha dado conferencias como invitado en Sudáfrica , Alemania, Austria y los Estados Unidos. Sus intereses de investigación incluyen la filosofía política, la filosofía africana, la metodología de investigación en filosofía, la ética, los derechos de las personas con discapacidad y la filosofía de la religión. También es co-fundador de la Sociedad de

Profesionales con Discapacidad Visual (SOPVID).

Donna Pido es una antropóloga estadounidense con cinco décadas de experiencia profesional en joyería y diseño de productos. Tiene una licenciatura en antropología de la Universidad de Indiana, un M.Phil. en educación, y un Ph.D. en antropología , ambos de la Universidad de Columbia. Es profesora titular de diseño en la Universidad Técnica de Kenia y afiliada de investigación en el departamento de

arqueología en los Museos Nacionales de Kenia, Nairobi. ella es la ex presidente del Colegio de Armas en la Oficina del Fiscal General en Nairobi.

El Dr. Pido ha escrito extensamente sobre el arte Maasai, entre otros temas relacionados con la producción estética en Kenia. Es miembro activo del Gremio de edredones de Kenia y del Gremio de bordadores de Kenia . Ha reunido y depositado varias colecciones de la cultura material de Kenia en América y Europa. museos

JP Odoch Pido tiene BA, MA y Ph.D. títulos en diseño, todos de la Universidad de Nairobi , donde también enseñó hasta 2012, y un certificado de posgrado en diseño industrial de Eindhoven, Países Bajos. Actualmente es director de la Escuela de Artes y Tecnologías Creativas de la Universidad Técnica de Kenia en Nairobi. Ha enseñado a más de mil diseñadores kenianos durante los últimos cincuenta años. Su trabajo profesional se ha centrado en el diseño expositivo, de producto y gráfico. También es una voz destacada en la elucidación y el análisis de las culturas de África Oriental. Muchos de sus escritos son miradas críticas a su propia cultura Acholi frente a la guerra y la agitación.

Joseph Situma tiene BA, MA y Ph.D. en filosofía, todos de la Universidad de Nairobi. Es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Nairobi, Kenia. Sus intereses de investigación incluyen la ética, la política y la estética. Además de sus publicaciones filosóficas, es autor de varias novelas, entre ellas El sueño de Mpuonzi , El asesino misterioso (2000), Aprovechando la noche (2006) y El regalo de la noche (2010).