

De la *doble legitimidad* en África y sus lecciones para la ciudadanía: un estudio de caso y un perfil *anfíbio*

Ester Massó Guijarro*

Resumen. El presente artículo tiene por principal objetivo una reflexión sobre las diversas legitimaciones posibles a la base de la ciudadanía, y se divide en tres partes fundamentales: la primera presenta un caso particular de doble legitimidad en la región de Caprivi (Namibia), el del líder secesionista Mishake Muyongo, como pretexto reflexivo; la segunda parte trata de la legislación al respecto de las autoridades tradicionales en Namibia, para dar lugar a una tercera parte que aborda el estado de la cuestión en África y las posibilidades de extrapolación de estos fenómenos para la recreación de la ciudadanía en nuestras sociedades.

Palabras clave: Doble legitimidad, interlegalidad, Caprivi (Namibia), Muyongo, ciudadanía.

Abstract. The main aim of this article is to reflect about the diverse legitimacies of citizenship, and it is divided in three parts: the first one raises the case of the political leader Mishake Muyongo in the Caprivian independent movement of Namibia, as a relevant example of double legitimacy in the personal authority; the second part deals with the question of the double legitimacy particularly in Namibia (by a short exposition of the *state of the question* about traditional and non-traditional authorities, and also inter-legality situations); finally, the third part presents the conclusive questions (not so much answers) and thoughts of this paper about Africa in general and regarding our own Western societies.

Keywords. Double legitimacy, inter-legality, Caprivi (Namibia), Muyongo, citizenship.

1. INTRODUCCIÓN

La discusión sobre la naturaleza de la ciudadanía en las sociedades africanas, tanto durante la colonia como tras ella y hasta la actualidad, ha sido siempre una constante. La implantación, primero forzosa, sincrética y sinérgica después, del modelo del Estado nacional en aquellos contextos motivó la necesidad de una dialéctica social perenne en torno a la experiencia de la ciudadanía. La revisita que hoy parece inaplazable en nuestras sociedades occidentales a esta noción y las vivencias que acarrea posee ya un largo recorrido en nuestro continente vecino del sur. Tomando el concepto de ciudadanía, pues, desde la perspectiva de la globalización, es interesante considerar la experiencia africana (con todos sus matices) como fuente de aprendizaje para este debate creciente en occidente.

* Universidad de Granada- Email: ester@ugr.es

Traemos a colación a esta palestra sobre ciudadanía un caso específico de la república constitucional de Namibia, independiente desde 1989. Como es sabido, todo sistema precisa de una fuente de legitimidad reconocida por sus actores para que perviva y funcione. En la mayor parte de países africanos, esta legitimidad a menudo emana de dos fuentes bien distintas, a saber: el derecho romano y/o anglosajón, de un lado, y el derecho llamado consuetudinario (tradicional, precolonial), de otro. El caso namibio es paradigmático incluso, en este sentido, ya que su tardía independencia supuso un reconocimiento temprano del rol de las autoridades tradicionales, que había sido menospreciado en un principio en muchos países con descolonizaciones muy anteriores. La experiencia regional había servido para que Namibia reconociera, desde su primera andadura como país soberano, aquella otra ineludible fuente de legitimidad.

En 1999 hubo un intento de secesión armada al norte de Namibia, en la región de Caprivi. El líder independentista, hoy exilado en Dinamarca, llamado Albert Mishake Muyongo, no solo era –es- un carismático político desde los tiempos de la lucha anticolonial, un hombre culto y con formación, sino también un miembro de la familia real mafwe (una de las etnias mayoritarias de la región, junto con la masubia), cercanamente emparentado con el jefe mafwe de entonces (eran primos) y que había renunciado a sus derechos de sucesión por la carrera política.

Para muchos, este perfil que podríamos llamar *anfíbio* de Mishake Muyongo determinó en gran medida su capacidad de liderazgo y persuasión, su habilidad para la convocatoria; el hecho, en una palabra, de que suficientes personas le siguieran para motivar un levantamiento armado que, si bien fue prontamente sofocado y hoy pervive solo como movimiento político desde la cárcel y el exilio, significó sin duda una puesta en jaque a la soberanía namibia y al statu quo respetado desde 1989.

La cualidad de *anfíbio* significa que puede vivirse indistintamente en dos medios. Dos mundos, por tanto. Dos matrices de significado, dos fuentes emanadoras de sentido y de lenguaje. Tomando el ejemplo concreto de la doble legitimidad del perfil de Muyongo, nos aproximaremos aquí brevemente a cómo Namibia gestiona su vivencia de la ciudadanía articulada en estas dos fuentes distintas, en tanto que ejemplo pertinente hoy de revisión y recreación de la noción de ciudadanía por parte de un país que es, para bien o para mal, fruto de su tiempo, hijo de duros siglos de opresión por parte de occidente en un tiempo en el que la globalización, aunque aún no tenía nombre, era ya un hecho cotidiano para África.

En este sentido, este breve trabajo se articula, tras esta introducción, de la escala menor a la escala mayor: se comentará, a modo de ejemplo representativo, el caso específico del líder *anfíbio* capriviano, para ilustrar brevemente el caso namibio al respecto del pluralismo jurídico, y desembocar de ahí a las generalidades africanas al respecto, y lo que de ello podemos aprender en el mundo globalizado desde las sociedades del norte.

2. MISHAKE MUYONGO, EL LÍDER ANFIBIO O LA DOBLE LEGITIMIDAD. EN CAPRIVI

Albert Mishake Muyongo nace en Linyanti (Caprivi) el 28 de abril de 1940 como miembro de la casa real mafwe, primero en la línea de sucesión de la jefatura mafwe hasta su marcha al exilio (en 1987 se halló en la línea de sucesión para ser elegido jefe de los mafwe, pero declinó a favor de Boniface Bwima Bebi, el rey hoy también exiliado -Bruchmann 2002: 89). Se formó como maestro en Zimbabue y Sudáfrica, (Pütz, Von Egidy y Caplan 1987: 70), entonces la única profesión permitida (junto a la de enfermera) por el gobierno del apartheid para los negros.

Fue presidente de UDP (United Democratic Party) y vicepresidente de DTA (Democratic Turnhalle Alliance) y de CANU (Caprivi National Union), del que fue además fundador en 1964 junto a Brendan Simbwaye. En ese año se exilia a Zambia y continúa su actividad desde el exilio hasta 1989. Desarrolló durante sus décadas de activista político diversas funciones, desde la presidencia hasta el cargo de responsable en el departamento de educación. Fue además el representante en casi todas las sesiones de la Asamblea General de Naciones Unidas, y organizó la Conferencia Internacional sobre Namibia en Bruselas de 1972 (ibid.). Junto al otro representante de SWAPO (South West Africa People Organization, ya entonces el grupo líder contra el apartheid) en las Naciones Unidas, Theo Ben Gurirab, asistió al borrador de la Resolución 435 de Naciones Unidas en 1978, por la que se proclamó ilegal la ocupación de Sudáfrica en la entonces África del Suroeste.

Dedicué mi tesis doctoral, fundamentalmente, al estudio del movimiento secesionista capriviano desde una perspectiva antropológica. Un aspecto que me llamó poderosamente la atención durante el trabajo de campo fue la reiterada aparición del nombre de Muyongo en los discursos de la población sobre el movimiento secesionista, para lo bueno y para lo malo. Daba la sensación de ser un movimiento fuertemente *personalista* —o, al menos, ser percibido como tal—, fuertemente enraizado en una figura y en una voluntad personales: las de Mishake Muyongo. Naturalmente que sabemos que Muyongo fue el líder instigador, pero también tenía seguidores famosos y populares, como el ex parlamentario Mwilima o, incluso más, el anterior rey Mamili. ¿Por qué, pues, una referencia tan insistente a Muyongo como *persona*, tanto en las críticas como en las alabanzas, tanto para denostarlo como para valorarlo? ¿Por qué no se podía hablar de la secesión sin que el nombre de Muyongo apareciera precediendo todo el discurso?

¿Por qué Muyongo, pues, parecía una suerte de *építome personal* del levantamiento separatista? Pienso que la realidad de su *doble carácter o legitimidad*, los de activista político carismático junto a su condición de miembro de la familia real mafwe, otorgan la clave de la respuesta a esta pregunta.

A menudo mis interlocutores caprivianos se referían a Muyongo de modo respetuoso como “el señor Muyongo” (*Mister Muyongo*), incluso personas completamente opositoras a él, incluso desde la más acerba, airada y resentida crítica. Con frecuencia se le menciona como hábil, inteligente, cuidadosamente educado, un gran político de linaje real. Muyongo era una de esas personas *que no deja indiferente*.

De hecho, es notable también por ejemplo que hoy, pese a todo lo acontecido, Muyongo siga apareciendo en textos políticos en calidad de “exiled politician” (Hopwood 2007: 215), no como preso fugado o terrorista. O, directamente, no

aparecer. El doble rol de Muyongo, político y de linaje tradicional (aunque nunca haya “ejercido” como tal), puede haber contribuido de forma crucial a su condición de líder, a que *cuajara la mayonesa* (vg. Cahen 2006), a su poder persuasivo, incluso a la persistencia de su influencia desde el exilio:

“Yo creo que todo este tema de la secesión y el rol de Muyongo está también muy vinculado a su posición en la estructura tribal antigua y el hecho de que él sea básicamente un príncipe, sabes, él era... el hijo de un rey o de un jefe o un sobrino o algo así, que hacía que tuviera la oportunidad de ser el próximo jefe, sabes, es algo que lo pone en una situación muy poderosa. Y por el hecho de que la mayoría de la gente está muy vinculada con el viejo respeto tradicional a la autoridad tradicional, esto le da poder a él, y la capacidad de persuadir a la gente de hacer cosas, mientras que si cualquier otra persona ordinaria hiciera algo así, la gente tal vez se reiría [...] Ahora está tratando de usarlo [ese poder] desde fuera [el exilio]” (Werner Menges, periodista de *The Namibian*).

El hecho es, pues, que la unión de la *política moderna* con la fuerza legitimadora de la *estructura tribal antigua*, que, como sabemos, no tiene más de antigua que el Estado nacional, concede la suficiente fuerza para persuadir a una comunidad de una idea¹. Ello nos retrotrae a la idea original sobre la gestión de la ciudadanía en los Estados contemporáneos, híbridos y mixturados, y las estrategias que Namibia desarrolla para generar una ciudadanía necesariamente plural. En Namibia, el derecho constitucional convive con las leyes de autoridades tradicionales, en una vecindad no exenta de conflictos y superposiciones, pero a modo también de ejemplo, notable a mi juicio, de una sabia comprensión de la complejidad.

3. PLURALISMO JURÍDICO Y CIUDADANÍA HÍBRIDA. EN NAMIBIA

“El Estado namibio tendrá un consejo de líderes tradicionales a fin de aconsejar al presidente de la república en materia de tierras comunales” (artículo 102 de la Constitución, en Diener 1999: 351 [la traducción del inglés es mía]).

“¿Cuántos reinados puede la democracia acomodar?” (Hinz 1998: 7 [la traducción del inglés es mía]).

Según el artículo 66 de la Constitución namibia, la ley tradicional o consuetudinaria (llamo habitualmente “ley tradicional” al término inglés *customary law*) es parte de la ley de Namibia y posee el mismo estatus que la denominada ley común (*common law*); se explicita que será implementada o administrada por las autoridades tradicionales, aunque no se especifica el rol y la función en su relación

¹ Obviamente, las impresiones y pareceres de la población capriviense al respecto tanto de la secesión como de Muyongo y su rol son mucho más plurales de lo que aquí podemos expresar. En ningún momento se pretende homogeneizar una realidad social rica y extremadamente compleja.

con otras estructuras gubernamentales (Hinz 2000: 82), lo que auguraba ya conflictos de intereses y una difícil armonía (Keulder 2000^a: 162). Por el artículo 192 de la Constitución se establece la existencia del consejo de líderes tradicionales y se defiende que la ley tradicional esté al servicio de la Constitución. Asimismo, se especifica que el estatuto del gobierno local no está reñido con el de la autoridad tradicional, y que ambos no son cuerpos en competencia. Según Bernard Forrest (1993: 26ss), el consejo de líderes tradicionales sirve para aconsejar al presidente, al primer ministro y a la asamblea nacional sobre temas políticos importantes, lo que implica una legitimidad nacional y jurídica que deja espacio suficiente para la participación de las elites étnicas en la toma de decisiones nacionales².

La Ley de Autoridades Tradicionales de 1995 estipula que la autoridad tradicional podrá asistir y cooperar con los órganos del gobierno central, regional y local en el ejercicio de sus políticas a través de la información a su propia comunidad sobre el proyecto de desarrollo en su área correspondiente (Töttemeyer 2000: 132). En esta medida, pues, la autoridad tradicional queda compelida a apoyar las políticas de las instituciones gubernamentales de las diversas escalas (ibid.) y así, en cierto modo, sometida a las mismas. En otras palabras: “customary law means the customary law, norms, rules of procedure, traditions and usages of a traditional community in so far as *they do not conflict with the Namibian Constitution or with any other written law applicable in Namibia*” (“Government Gazette of the Republic of Namibia” 2000: 3 [la cursiva es mía]). Es evidente que esto somete de todo punto la ley tradicional a la esfera de la ley nacional³.

Como precisa Robert (en D'Egenlbronner-Kolff 2001: 26), se ha de distinguir entre la ley tradicional *precolonial*, la ley tradicional *durante la colonia* y la que finalmente evoluciona y se transforma, con *su modo actual*, en los Estados poscoloniales africanos. Hasta la promulgación de la Ley de Consejos Regionales de 1992 (Regional Council Act; Act 22 of 1992), la mayoría de las poblaciones rurales de Namibia se hallaba exclusivamente bajo el control administrativo de estos líderes tradicionales, reconocidos y sancionados por la Constitución. La nueva ley transfirió, sin embargo, a los nuevos consejos establecidos la mayoría de las responsabilidades administrativas previamente ostentadas por los jefes y cabecillas; uno de los elementos importantes que introdujo con un carácter indudablemente limitativo fue, en efecto, el confinamiento de todos los modelos posibles de liderazgo tradicional existentes a solamente dos, a saber: los llamados *chieftanshifts* (de *jefes*) y los llamados *headmenships* (de *cabecillas*) (Keulder 2000^a: 159).

Motivaba al nuevo gobierno namibio poscolonial el deseo de extender el gobierno democrático a la población rural y, asimismo, permitir al Estado el monopolio sobre el control social en contra de las aspiraciones, posiblemente

² El gobierno namibio reconoció tras la independencia 36 autoridades tradicionales y 176 líderes tradicionales². Estos líderes reconocidos serían pagados de acuerdo a tres categorías posibles de salarios; los jefes (*chiefs*) recibirían 700 dólares namibios por mes, los *senior headmen* recibirían 450 y los *headmen* 300 (ibid.: 159).

³ Sin embargo, continuamos hallando, por ejemplo, aspectos como la participación femenina en los órganos de poder, favorecida por la Constitución en el parlamento y sin embargo vetada en muchas instituciones de autoridad tradicional. Aunque no es objetivo de este trabajo, una aproximación de género al estudio de estas cuestiones resultaría de sumo interés.

conflictivas, de los “grandes hombres” u “hombres fuertes”. Intentos posteriores de lograr estos objetivos fueron, por ejemplo, abolir el sistema de política tribal, subordinando la ley tradicional o consuetudinaria a la ley común o estatal, y ofrecer guías de acción política sobre la tierra que excluyeran efectivamente a los líderes tradicionales de la administración territorial (Keulder 1997: 1). De estas formas diversas, el gobierno namibio estaba limitando en la esfera local el campo de acción de los líderes tradicionales; veremos en el próximo epígrafe algunos de los conflictos que surgen entre estas esferas.

En opinión de Keulder (2000b: 153), y en el caso específico de Namibia, muchos de los llamados líderes tradicionales no son tanto “tradicionales”, en el sentido genuino del término, cuanto líderes “de costumbres”, o en otra traducción de “customary”, *consuetudinarios*. De hecho, acaso la traducción “líderes costumbristas” sería más acertada. Porque poco hay de tradicional ya hoy en los líderes tradicionales: muchos poseen una educación formal, pertenecen a iglesias cristianas, usan la lengua oficial o participan regularmente en asuntos considerados como “modernos”. El único aspecto que realmente distingue a los líderes tradicionales de otros tipos de líderes es su modo de designación o elección: son escogidos por miembros de una comunidad relativamente cerrada, y usualmente definidos en términos de cierto tipo de criterios étnicos, además de que su designación se realiza a través de costumbres legitimadas por su comunidad. Según estas perspectivas, para Keulder (ibid.: 154) una definición operativa y ajustada del concepto de líder tradicional sería la siguiente: “individuo designado por miembros de una comunidad específica étnicamente definida, y por medio de las costumbres aceptadas que presiden la comunidad en ese momento”.

La base legitimadora de este tipo de liderazgo reside en la tradición, lo que incluye el rango completo de cultura heredada y modo de vida, la historia del pueblo, los valores sociales y morales y las instituciones tradicionales al servicio de tales valores (Adewumi y Egwurube, en ibid.: 152). Sin embargo, esta definición operativa nos trae la pregunta de cuánto ha de remontarse la presunta tradición, lo que en el caso africano parece referirse especialmente a “desde antes del comienzo de la colonia”, y ello implica que, en muchos sentidos, la definición de un líder tradicional acaba deviniendo un ejercicio político (ibid.).

Por otro lado, la fuerza de los jefes tradicionales como líderes rurales no sólo dimana de su ascendencia sobre sus comunidades, sino que está también firmemente anclada en políticas coloniales de regla indirecta, lo que llama Mamdani (1998) despotismo descentralizado. Durante la colonia no era inusual que a los líderes tradicionales se les concedieran poderes coercitivos extensivos, llegando a desempeñar diversas funciones como la de hacer las leyes a nivel local, la recogida de impuestos, judicaturas o comisionados de policía. La ley tradicional o consuetudinaria llegó a ser un mecanismo para instaurar el orden colonial (acaso precisamente a causa de su extensión durante éste mismo es como llegó a ser “consuetudinaria”) (Keulder 2000b: 150).

Por fin, el analista político namibio Du Pisani (1999: 231, 232) señala que yuxtaponer lo “moderno” y lo “tradicional” es en sí mismo altamente problemático. En este sentido, no piensa que se pueda buscar hoy en día la

restauración de un pasado o de una cultura precolonial históricamente continuada, pretendidamente auténtica y no contaminada, de modo que insta al empleo de la imaginación (también, pienso, en un eco andersoniano), jugando con un término de Pieterse (Parkeh, en *ibid.*): la *descolonización de la imaginación*. También recordando a Mehrez, apunta Du Pisani que no sólo hay que liberarse de la dependencia política sino también de “percepciones, representaciones, instituciones racistas e imperialistas” (*ibid.*); liberarse, pues, del etnocidio epistemológico. En este proceso el sincretismo y la hibridación van a ser no sólo inevitables sino deseables: “cierta forma de síntesis entre la cultura occidental y la cultura local” (*ibid.*: 235).

4. MIXTURAS DE LA CIUDADANÍA: LAS MODERNAS AUTORIDADES TRADICIONALES⁴. EN ÁFRICA, Y MÁS ALLÁ

“Acerca de las cosas y de los hombres justos e injustos; ¿te parece que la mayoría de los individuos está de acuerdo entre sí y consigo mismos? / Por Zeus, ni lo más mínimo” (Alcibíades I, 111B y 112^a, en Calvo Martínez 2008).
“Algunos otros sienten que es a través del sistema tradicional como retienen el vínculo vital con sus ancestros por el que poseen el privilegio de dirigirse a su Dios. Por tanto, se considera una significación religiosa en el sistema” (Informe de la República de Namibia, en Hinz 2000: 90 [la traducción del inglés es mía]).

La era poscolonial ha involucrado una viva reevaluación sobre el concepto de ley, proponiéndose desde la antropología la formación histórica dinámica de la misma, conformada por procesos tanto económicos como políticos y sociales, y, en consecuencia, el estudio de las *culturas legales*⁵ en tanto que conceptos u objetos empíricos (D'Egenlbrunner-Kolff 2001: 7-8). Para esta autora (*ibid.*: 30), las culturas legales africanas son el producto de luchas sociales y económicas, conflictos de clase y diferencias organizacionales, todo ello bien diferente de la situación occidental. En congruencia con ello, la concepción de los derechos humanos y la fundación de lo jurídico que subyace a aquellas culturas legales difieren igualmente de las occidentales, y se basan principalmente en un concepto de *sociedad organizada* antes que en la relación entre el Estado y el individuo. Ante estas cuestiones, uno de los grandes debates que emergen desde la filosofía (e incluso desde su campo de la ética y la moral) es el del universalismo frente al relativismo, asimilable asimismo a los debates entre el comunitarismo y el liberalismo, por ejemplo, como vimos más arriba. En mi opinión, aunque es encomiable el interés ético que promueve las especulaciones filosóficas en torno a esto, éstas resultarán inútiles si no se acompañan de una minuciosa consideración

⁴ La expresión es de Bennett Kangumu (comunicación personal).

⁵ La autora las define como “valores, creencias y actitudes respecto a la ley y a las instituciones legales” (D'Egenlbrunner-Kolff 2001: 10) [la traducción del inglés es mía]. En cierto modo, ello refiere sencillamente a un sistema de creencias, en este caso las referidas o aplicadas a la esfera legal en un sentido amplio.

de los casos y las realidades concretas donde los debates o conflictos se suceden de forma genuina. A ello también responde esta propuesta.

Los tres componentes fundamentales de las llamadas “culturas legales⁶” en África poseen la raíz europea (romano-germánica), la jurisprudencia islámica y la propia de instituciones africanas (Meneses 2007). La figura de las autoridades en la colonia emerge en la reinterpretación, reformulación, reconstrucción por la negociación entre el Estado colonial y las autoridades locales, y ello crea inevitables interferencias de lógicas.

La pregunta sobre el contexto donde tenga sentido la pregunta sobre la interlegalidad y el pluralismo jurídico⁷, constituye hoy debate central en la sociología del derecho. Los estudios jurídicos contemporáneos de la interlegalidad, como característica dominante de los sistemas políticos contemporáneos, refieren a la multiplicidad de órdenes legales y combinaciones e intersecciones posibles entre ellos en un Estado concreto. Cuando se habla sobre pluralismo jurídico o interlegalidad se toman en cuenta dos escalas principalmente, a saber, la nacional y la no nacional (*supra* o *super*), con las diversas formas que pueda ello admitir; distintas culturales legales suponen también distintas culturas políticas (D'Egenlbrunner-Kolff 2001: 16). En los ochenta tiene lugar la primera metamorfosis a este respecto, entrando en consideración, además de lo nacional, las escalas infraestatal o subestatal, de un lado, y la supranacional, de otro. La segunda metamorfosis, más reciente, imprime contornos más políticos y culturales en el debate social y jurídico, entrando en juego diferentes instituciones, normas y relaciones diferentes de poder político (*informal*, *tradicional*, etc.) (Sousa Santos 2007).

Estas dos “metamorfosis paradigmáticas”, por así decirlo, obligan a repensar algunos aspectos cruciales del panorama internacional que afectan, ineludiblemente, a lo local. La nueva institucionalidad del Estado en el contexto africano se expresa en la relación de las autoridades tradicionales con el Estado moderno (en el contexto de América Latina, en las relaciones entre el derecho indigenista con el Estado moderno). A su vez, la nueva territorialidad del Estado inaugura distintos modos de organización del territorio mismo; el poscolonialismo refunda la concepción de los Estados y las formas de dominación; la plurinacionalidad, como forma de articulación de la autodeterminación, se vincula al regionalismo y a la pluriétnicidad, significando modos diversos de pertenencia que no son los propios del Estado nacional de hace escasas décadas (*ibid.*)

La pregunta definitiva indaga sobre las relaciones entre el derecho *formal* y el *informal*, u *oficial* y *no oficial*, o *tradicional* y *moderno*, o *cultural* e *intercultural*, o *constitucional* y *consuetudinario* (tratamos de cuestiones sin duda polisémicas). Los debates en torno a ello, más vivos hoy que nunca, ponen de manifiesto que el pluralismo jurídico no es sólo una cuestión del tercer mundo, sino del primero, del

⁶ En este ámbito de las “culturas legales”, la cuestión de la identidad política, o el intento de construir identidades de “ciudadanos”, se revela como una de las más importantes tareas de la política democrática (Mouffe 1993: 89ss), y especialmente crucial en el contexto poscolonial africano.

⁷ Otros autores lo llaman “pluralismo legal” (*legal pluralism*), como D'Egenlbrunner-Kolff (2001: 14ss). La noción a la que se refiere aquí ha sido descrita de múltiples modos (*ibid.*).

segundo y de *todos los mundos posibles*, como apostilla Sousa Santos (2007); en otras palabras, no son aquéllos asuntos sólo concernientes a las llamadas sociedades “tradicionales” sino también a las llamadas “modernas” o “complejas” (D’Egenlbrunner-Kolff 2001: 17). El significado o la motivación profundos del pluralismo jurídico es poner de manifiesto la necesidad de nuevas instituciones apropiadas para dar cabida a lo que ahora “queda fuera”. Y, para ello, necesitamos de descripciones densas que nos hagan conocer formas interesantes de nuevos transplantes jurídicos; soluciones que emigren de un lugar a otro (Sousa Santos 2007).

Por último, la dialéctica de la interlegalidad no es sino la otra cara de la reinención de la ciudadanía, una ciudadanía que ha de recuperar las raíces de la legitimidad reconocida por la población; una población que es, cada vez más, aquí y allá, de orígenes culturales diversos, con *almas culturales distintas*, anfibias, que obligan a aprender muchos lenguajes. El mundo, tan grande, tan pleno de significados, se ha empequeñecido empero con la globalización; así, con la somalí Nura Abdi: “En aquel pequeño mundo de construcciones prefabricadas los caminos se cruzaban constantemente” (Abdi 2009: 211). Una ciudadanía *entrecruzada*, y *en la encrucijada*, es la única opción éticamente asumible, y realmente posible hoy.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDI, Nura (2009): *Llanto prohibido*. Barcelona, Plataforma.
- BERNARD FORREST, Joshua (1993): “Ethnicity in a unitary state”. En KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG (eds.): *Namibian views. Ethnicity, nations building and democracy*. Windhoek, Namibian Institute for Democracy, pp. 22-34.
- BRUCHMANN, Rainer D. K. (2002): *Caprivi: and African flashpoint. An illustrated history of Namibia's tropical region where four countries meet*. Sudáfrica, Authors Edition.
- CAHEN, Michel (2006): “El potencial revolucionario de una categoría desechada: la etnia y las ciencias sociales aplicadas en África”. VI Congrès d’Estudis Africans al Món Ibèric, “Àfrica camina”, Barcelona, 12-15 de enero de 2004.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás (2008): “Orthoépeia. Textos”. Seminario impartido en el Departamento de Filosofía II de Granada el 29 de enero de 2008.
- D’EGENLBRUNNER-KOLFF, Franka Marina (2001): *A web of legal cultures: dispute resolution processes amongst the Sambyu of Northern Namibia*. Maastrich, Shaker Publishing BV.
- DIENER, Ingolf (1999): “Comment être Namibien et démocrate ? A propos du project de la nation post-apartheid”. En DIENER, Ingolf y GRAEFE, Olivier (eds.): *La Namibia contemporaine. Les premiers jalons d’une société post-apartheid*. París, Karthala, pp. 337-360.
- HINZ, Manfred O. (1998): “The “traditional” of traditional government: traditional versus democracy-based legitimacy”. En D’EGENLBRUNNER-KOLFF, Franka Marina, HINZ, Manfred O. y SINDANO, J.L. (eds.) (1998):

- “Traditional Authority and Democracy in Southern Africa. Proceedings from the workshop, Traditional Authorities in the Nineties – Democratic Aspects of Traditional Government in Southern Africa, 15-16 November 1995, Windhoek”. Windhoek, Centre for Applied Social Sciences, Universidad de Namibia, New Namibia Books, pp. 1-14.
- HINZ, Manfred O. (2000): “Traditional authorities: sub-central governmental agents?”. En HINZ, Manfred O, AMOO, Sam K, VAN WYK, David (eds.): “The Constitution at work, 10 years of Namibian nationhood”. Proceedings of the conference: Ten Years of Namibian Nationhood, 11-13 September, 2000, Windhoek, Namibia, pp. 81-94.
- HOPWOOD, Graham (2007): *Guide to Namibian Politics*. Windhoek, Institute for Public Policy Research.
- KEULDER, Christiaan (1997): *Traditional authorities and regional councils in Southern Namibia*. Windhoek, Friedrich-Ebert-Stiftung.
- KEULDER, Christiaan (2000a) (ed.): “Introduction”. En *State, society and Democracy. A Reader in Namibia*. Windhoek, Gamsbert MacMillan Publishers, pp. 1-15.
- KEULDER, Christiaan (2000b): “Traditional leaders”. En KEULDER, Christiaan (ed.): *State, society and Democracy. A Reader in Namibia*. Windhoek, Gamsbert MacMillan Publishers, pp. 150-170.
- MAMDANI, Mahmood (1998): *Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. México, Siglo XXI.
- MENESES, Maria Paula (2007): “Autoridade, legitimidade e cidadania: as “autoridades tradicionais” em Moçambique”. Conferencia pronunciada en el marco del seminario “Estado, direito e pluralismo jurídico –perspectivas a partir do Sul global”, celebrado el 10 de mayo de 2007 en el Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coimbra (Portugal).
- MOUFFE, Chantal (1993): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, Paidós.
- PISANI, André du (1999): “La décolonisation des esprits et ses contradictions”. En DIENER, Ingolf y GRAEFE, Olivier (eds.): *La Namibia contemporaine. Les premiers jalons d'une société post-apartheid*. París, Karthala, pp. 231-238.
- PÜTZ, Joe, VON EGIDY, Heidi y CAPLAN, Perri (1987). *Political Who's Who of Namibia*. Windhoek, The Magus Company, *Namibia Series*, vols. 1 y 2.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de (2000): *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, Palimpsesto.
- TÖTEMEYER, Gerhard (2000): “Decentralisation and State-building at the local level”. En KEULDER, Christiaan (2000): *State, society and Democracy. A Reader in Namibia*. Windhoek, Gamsbert MacMillan Publishers, pp. 109-149.