

UNIVERSIDAD TORCUATO DI TELLA

Departamento de Ciencia Política y Estudios Internacionales

**Fuerzas transnacionales en la construcción de la estatalidad en África:
el caso de la religión en la República Democrática del Congo**

Alumno: Tomás Listrani Blanco

Tutor: Jorge Battaglino

Firma del Tutor

Junio, 2016

ABSTRACT

Durante la última década, la República Democrática del Congo pudo reconstruir en buena medida su estatidad. Luego de dos guerras internacionalizadas (1996-1997 y 1998-2003) y las tensiones secesionistas en las provincias del Este (1999-2006), en la actualidad las autoridades de Kinshasa controlan el enorme territorio congoleño como nunca desde la independencia, más de 50 años atrás.

Para explicar esta realidad, la presente propuesta analiza una variable poco abordada a la hora de estudiar los factores que han favorecido a la estatidad: la religión. El trabajo presenta al comienzo una breve exposición acerca de los principales debates teóricos en torno a la globalización y la estatidad; y los fenómenos religiosos en esta interacción.

Luego se realiza un recorrido histórico de religión y política en la República Democrática del Congo, para llegar a comprender cómo las autoridades e instituciones religiosas constituyen una fuerza transnacional que opera a través de las fronteras porosas africanas y configura relaciones de autoridad y pertenencia. Tanto en las zonas urbanas como en la periferia rural, las distintas afiliaciones religiosas y sus instituciones han contribuido a restablecer el orden, desmovilizar grupos armados, reactivar la economía y promover la unión nacional luego de décadas de conflicto interno y regional.

ÍNDICE

I.	INTRODUCCIÓN	3
II.	MARCO TEÓRICO	7
	1) Estatidad y estatidad en África.....	7
	2) Religión y Relaciones Internacionales.....	19
III.	RECORRIDO HISTÓRICO DE RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL CONGO	28
	3) El Congo antes de la Independencia.....	28
	4) El Congo después de la Independencia.....	40
IV.	RELIGIÓN Y ESTATIDAD EN LA REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DEL CONGO POSTCONFLICTO	51
	5) La estabilización y la construcción espacial de la estatidad.....	51
V.	CONCLUSIÓN	71
VI.	APÉNDICE	74
	Gráfico 1 - Evolución del PBI a precios constantes para la República Democrática del Congo (1985-2015).....	74
	Gráfico 2 - Evolución de la variable Polity IV para la República Democrática del Congo y muestra de países del África Subsahariana (1990-2014).....	75
	Tabla 1 - Evolución de indicadores políticos para la República Democrática del Congo.....	76
	Tabla 2 - Países con mayor crecimiento del PBI interanual del África Subsahariana (2015-17) .	77
VII.	FUENTES BIBLIOGRÁFICAS	78

I. INTRODUCCIÓN.

La estatidad en África ya desde principios del proceso de descolonización supuso sustanciales desafíos, incluso teóricos. Ante la incorporación de decenas de nuevos pares en la comunidad internacional durante el último tercio del siglo XX, la propia concepción de soberanía fue debatida en los círculos académicos: si durante tres siglos el paradigma Westfaliano había estado orientado al reconocimiento *de jure* de unidades políticas ya existentes *de facto*, el surgimiento del Tercer Mundo intimaba a reconocer la creación de Estados soberanos que *luego* desarrollarían verdadera consistencia política y se erguirían como sujetos internacionales (Jackson, 2007).

Por otro lado, las Relaciones Internacionales hasta el momento han sido bastante deficitarias a la hora de contemplar las dinámicas africanas e incorporarlas dentro de las teorías centrales (Adem, 2007). Desde la conducta que los Estados africanos debieran adoptar con respecto al sistema internacional, a los paradigmas de lucha contra la pobreza y desarrollo, las producciones académicas han estado imbuidas por las mismas categorías y metodologías utilizadas para explicar las realidades de Occidente¹. Y cuando se ha propuesto mirar de cerca a África, pocas fueron las ocasiones en las que se resistió la tentación de adoptar una mirada de alteridad carente de verdadero espíritu crítico (Gruffydd Jones, 2005). En consecuencia, este trabajo fue elaborado bajo la premisa de la necesidad de cambiar nuestros marcos analíticos, buscando aquellos que persigan explicaciones de naturaleza exhaustiva a la vez que compuestos por categorías que respondan mejor a los fenómenos contemporáneos (Trefon et al., 2002), dando así debida cuenta de la complejidad de las realidades políticas africanas y los mecanismos causales que las unen con variables transnacionales.

Tal es el caso para las instituciones religiosas² en la República Democrática del Congo. Al estar presentes y ser partícipes activas de los conflictos armados, ellas han operado bajo una lógica transnacional, dada la compleja interacción entre los diferentes

¹ Dentro de los grandes sesgos teóricos encontramos aquellos con respecto a los grandes poderes, lo metodológico, el enfoque Occidental, lo económico, los conflictos y finalmente (relativo al presente trabajo, por cierto) la estatidad (Adem, 2007).

² Encontramos instituciones religiosas desde cristianas hasta islámicas, desde aquellas que retoman creencias ancestrales africanas a aquellas en las que se aboga por el ecumenismo (como por ejemplo la *Susila Dharma International Association*).

niveles de análisis que estos conflictos presentan (Buzan, 1995:204). Como la literatura a tal respecto subraya, las fuerzas de transformación sociopolíticas se articulan a partir de elementos locales, nacionales e internacionales que operan en forma colindante (Kassimir y Latham, 2001:270). En consecuencia, abonamos aquí a la idea de fenómenos de “paisajes fluidos” que reflejan la esencia de un escenario en movimiento (Appadurai, 1996:33) más que de desarrollos monocausales y mecanicistas que ensombrecerían la riqueza de los fenómenos transnacionales contemporáneos, llenos de “contextos interpenetrantes” (Patomaki, 1996:105-33).

Cabe aclarar que bajo ningún punto de vista el presente trabajo propone que la religión y las instituciones religiosas sean la única variable determinante de la estatidad de la República Democrática del Congo. Por el contrario, partiendo siempre de la base de que los análisis más robustos y enriquecedores no son el producto de explicaciones monocausales (Brown, 1996:574), más bien lo que se ha querido aquí es añadir inteligibilidad a las complejas realidades que tanto la estatidad como los conflictos en África atraviesan (Hyden, 2006:3-4). La religión en tanto fenómeno transnacional debe entenderse por tanto como una variable más de análisis de los procesos de construcción de la estatidad. Pues como se verá en las líneas que siguen en nuestro estudio de caso, la religión lejos de estar aislada del recorrido histórico-político de la actual República Democrática del Congo, ha estado entrelazada con otros procesos de semejante importancia.

Más aún, muchas de las variables tradicionales para explicar la estatidad (o, mejor dicho, la falta de ella) han sido objeto de revisión durante las últimas décadas (Castells, 2000). Un ejemplo central de esto es el caso de la etnicidad, en virtud de la cual se han escrito numerosos trabajos acerca de las facciones políticas que esta variable determina estructuralmente (Tilly, 1978; Toft, 1996), incluso con explicaciones acerca de supuestos “odios ancestrales” que permanecían latentes hasta que un detonante desataba una espiral de violencia en masa (Woodward, 1999). Luego de décadas de consenso general acerca de ideas como éstas, muchos se han encontrado extrañados al hallar, por ejemplo, que durante todo el período de la posguerra fría hasta la actualidad, los Estados africanos más étnicamente diversos han estado entre los más pacíficos (y por el contrario, que en casos diametralmente opuestos como Somalia la estatidad es una verdadera entelequia).

Finalmente, cabe dedicar un breve comentario acerca de los desafíos que encontrar y manipular información acerca del África contemporánea supone. En la mayoría de los casos, la precariedad o inexistencia de los datos demanda un enfoque metodológico amplio en la recolección³. Estadísticas inevitablemente imprecisas y variables de las que perdemos rastro a lo largo del tiempo intermitentemente están a la orden del día. E incluso cuando contamos con fuentes completas, confiables y accesibles, en variadas oportunidades debemos repreguntarnos si pueden incluso servir de algo en absoluto. Tomando un ejemplo relativo a este trabajo, a la hora de analizar si las instituciones religiosas han tenido algún impacto en la conflictividad ciertos territorios de la actual República Democrática del Congo, nos encontramos con el inconveniente de que la enorme mayoría de las mediciones acerca de damnificados por conflictos armados no contemplan causas noestatales (Callaghy et al., 2001).

En los primeros dos capítulos, agrupados en la segunda sección, discutiremos acerca de qué significa la estatidad; cómo nuestras concepciones de ella han evolucionado recientemente; y en particular profundizaremos en las formas de estatidad que en el África contemporánea se manifiestan. En relación a todo esto, posteriormente abordamos a nuestra variable explicativa en el marco de las Relaciones Internacionales, especialmente en su expresión institucional y su naturaleza transnacional. Con este marco desarrollaremos el argumento de que la religión ha construido y construye estatidad, y examinaremos con detenimiento la esfera de la seguridad y la consolidación de la paz postconflicto en relación a la religión.

En los capítulos tercero y cuarto, volcaremos la discusión teórica anterior en nuestro caso de estudio. Trazaremos un recorrido histórico de la política y la religión en la actual República Democrática del Congo hasta llegar a las postrimerías del siglo pasado, momento en el que asistimos a uno de los conflictos más complejos y devastadores del mundo contemporáneo.

En la cuarta sección, a lo largo del capítulo quinto, inspeccionaremos detalladamente estatidad y religión en los últimos veinte años para nuestra unidad de análisis. Desde la periferia rural a las grandes urbes, y a través de los estratos político, económico, social y jurídico, estudiaremos el fascinante testimonio de la religión y sus

³ A tal respecto véase el trabajo de Jan Vansina acerca de la oralitura para el estudio de las Ciencias Sociales en África (1985).

instituciones en la construcción de la estatidad reciente en la República Democrática del Congo.

Finalmente, en la quinta sección subrayaremos algunas conclusiones finales que se desprenden de este trabajo, así como algunas consideraciones a nivel regional para África y las Relaciones Internacionales en términos generales.

II. MARCO TEÓRICO.

CAPÍTULO 1 - Estatidad y estatidad en África.

Sobre la estatidad y las particularidades de la estatidad en África.

La disciplina de las Relaciones Internacionales por mucho tiempo ha priorizado el estudio de los grandes poderes del sistema internacional, aquellos Estados protagónicos con amplia capacidad de proyección de poder material e inmaterial. Contrario a esto, la mayor parte de los sujetos de la comunidad internacional son Estados pequeños y débiles, incapaces de ejercer siquiera influencia más allá de su ubicación inmediata (Clapham, 2005:3-4). Muchos de estos Estados se encuentran en el continente africano: jóvenes miembros de un sistema del que son mucho más observadores que participantes. De reciente aparición; bajo nivel de desarrollo; fronteras impuestas; e identidades complejas, no es de extrañar que durante sus seis décadas de vida independiente ellos se hallan en gran medida limitado a sobrevivir entre las vicisitudes del orden global.

Existe una famosa frase invocada por Jackson y Rosberg en alusión a esta realidad: en los Estados africanos contemporáneos, “mantenerse a flote es más importante que ir a alguna parte” (1982:18). De allí que, como durante decenios pudo comprobarse con los líderes y autócratas africanos, los capitanes de estos navíos llegaron a importar más que el curso de navegación. Muchas veces entonces, desafortunadamente, la supervivencia que arriba mencionábamos se refirió a la del propio mandatario, y no del país todo.

En cuanto a la estatidad se refiere, tres principales enfoques han preponderado: el Estado como un aparato administrativo y coercitivo, a través del cual los gobiernos ejercen control sobre una población y territorio definido (Clapham, 2005:8-9); el Estado como una construcción colectiva que le atribuye legitimidad ante los ojos de sus gobernados (Buzan, 1983); y el Estado como un mecanismo de asociación a través del cual un conjunto de individuos se relacionan en pie de igualdad jurídica con el resto del mundo (Northedge, 1994:78). Como veremos en las líneas que siguen, no podemos afirmar que alguna de estas perspectivas cuadre para la naturaleza de los Estados africanos.

En primer lugar, si analizamos una tipología de estatidad que considera tanto la capacidad ejecutiva como la adherencia a las reglas, los Estados del África contemporánea,

salvo excepciones parciales, se han considerado sistemáticamente como de tipo débil-débil. No sólo tienen inconvenientes para diferenciar y efectivizar el control, sino que la política acontece a través de cursos de acción y tiempos inconsistentes (Hyden, 2006:71). En África entonces, esperamos encontrar realidades de gobernanza que tienen tanto a un Estado débil como instrumento organizacional como pasible de ser influido por las dispensas de figuras particularistas, cuyas influencias sobre la población hacen a sus demandas irremediabilmente insoslayables. Ello configura un ambiente de contestación permanente por parte de los subordinados a las estructuras del Estado, marcando tiempos políticos cíclicos de rebelión e impostación (Clapham, 2005:12). En última instancia, la estatidad africana es un juego problemático francamente complejo en el que el Estado embebido en relaciones sociales habitualmente localistas encuentra muy difícil el establecimiento de un aparato de reglas formales e impersonales que englobe y abstraiga al abanico de actores nacionales (Scott, 1999).

En segundo lugar, la historia del África contemporánea nos llama al escepticismo ante la afirmación de que los Estados africanos poscoloniales sean una construcción colectiva de sus gobernados. Ya sea por motivos lingüísticos, religiosos o étnicos, encontrar una identidad homogénea e indiscutida en cualquiera de nuestras unidades de análisis al sur del Sahara es una tarea forzosa (Amin, 1972). Por el contrario, abundan para cada caso mitologías históricas encontradas y sentimientos supuestamente “nacionales” encarnados (y por tanto, limitados) en una sola persona, que en definitiva inhiben el principio de consentimiento y diluyen las relaciones morales de la población para con su Estado (Clapham, 2005:13).

En tercer lugar, las lógicas jurídicas del sistema internacional en el caso africano se dieron a la inversa: las fronteras territoriales de los nuevos Estados se afirmaron en la práctica como *consecuencia* de su establecimiento, por la existencia de un sistema de Estados que las respaldaba (Englebert, 2009), más que los territorios responder a construcciones históricas que se exteriorizaran internacionalmente a través del principio de soberanía. Aunque, como ya han argumentado, incluso los Estados más “sólidos” han surgido en interacción con el sistema internacional (Halliday, 1994), lo que encontramos para los casos africanos es un consumado régimen de “soberanía negativa”; esto es, una estatidad que más que ser una cristalización de un control efectivo, deviene de un acto de institución externa desde la estructura (Jackson, 1990).

Ante la inconsistencia de la teoría con la realidad, existe la convocatoria a desarrollar y utilizar nuevas categorías que permitan sistematizar los fenómenos africanos, hasta ahora “inexactos” para los esquemas de los que disponemos.

La manifestación de la política en el África contemporánea: el neopatrimonialismo.

Lo que los dispositivos de estatidad realmente hicieron para el África poscolonial fue empoderar enormemente a los individuos al mando de esos nuevos Estados. Desde la defensa ante los abusos de los poderosos hasta las conexiones para acceder a los recursos externos, los gobernantes del África independiente gobernaron mirando y apoyándose mucho más fuera que dentro de sus dominios. Después de todo, era lógico que si su existencia había sido establecida extrínsecamente, y en el plano doméstico carecían de legitimidad y recursos para preservarse, el exterior terminara manteniendo a aquellos sujetos que había creado (Clapham, 2005:19). Por regla general, cuanto más débiles fueran los gobernantes en el plano interno, más desesperadamente buscarían el apoyo externo (Clapham, 2005:21).

Consecuentemente, en el África poscolonial luego de los primeros lustros donde primó el utopismo programático, los líderes independentistas cementaron su poder y configuraron la gobernanza en torno a un tipo de sistema político de naturaleza, inestable, incierta, e usualmente autoritaria: el neopatrimonialismo (Williams, 2011:56). Esta categoría que desde la década de 1980 ha sido utilizada para caracterizar a las formas de dominación política *ad intra* los Estados africanos, consiste en una estructura política híbrida donde conviven, en términos weberianos, elementos de burocracia racional-legal y personalismos con elementos carismáticos y sobre todo tradicionales que involucran clientelismo y patronazgo⁴. El neopatrimonialismo cobró mayor fuerza y generalidad en el África Subsahariana con el advenimiento de los conflictos de la posguerra fría (Williams, 2011:56).

⁴ De acuerdo con las definiciones de Erdmann y Engel (2007:106-7), entendemos por “clientelismo” al intercambio de servicios específicos y recursos ente individuos a cambio de apoyo político, generalmente a través del voto. Por su parte entendemos por “patronazgo” a la distribución de dádivas o favores con motivaciones políticas, y típicamente a grupos y no individuos (en la realidad africana, y en nuestro estudio de caso, estos grupos son comunidades tradicionales o sub-etnias locales).

La incertidumbre que estos regímenes manejan tiene que ver con que la cúpula política está permanentemente optando, asunto por asunto, mediante qué mecanismos tomará una decisión de política pública. La resolución *a la carte* incita a la fragmentación de la vida política, abre espacios para mayor arbitrariedad en el ejercicio del poder y enorme discrecionalidad en la asignación de los recursos del Estado; los incentivos positivos y negativos no responden a una lógica de planificación e integración de metas de agendas diversas bajo un plan de gobierno, mucho menos de políticas de Estado (Boulding, 1979). Por el contrario, las políticas gubernamentales son personales, pues aquella burocracia en lo formal en la práctica opera como una red clientelar y privada de las élites en el poder (Clapham, 1985:48). Muchos trabajos califican por ello al Estado africano actual como “problemático” (Villalon y Huxtable, 1998).

En efecto, lo que el neopatrimonialismo genera a largo plazo es la cristalización de esas reglas de juego tan particulares en informalidad institucionalizada; la convivencia de una fachada burocrática formal con una matriz prebendaria genuina por detrás (Williams, 2011:57 y van de Walle, 2001:16). Y si bien no hay en la literatura en la materia consenso acerca de que el neopatrimonialismo derive en regímenes autoritarios o democráticos *per se* (aunque no nos sea relevante en el sentido de que ningún tipo de régimen ha demostrado ser más estable ni dotar de mayor estatidad a los Estados africanos), sí es importante destacar que conlleva enormes divisiones socio-políticas y formidables brechas de desigualdad económica como consecuencia, elementos que sí inciden sensiblemente sobre la estatidad (Richards, 1996 y Dowden, 2009:69).

Si la supervivencia del régimen necesita ser permanentemente reafirmada (Omeje, 2008:78), en cuanto la red de patronazgo y cooptación de facciones se ponga bajo entredicho y entre en lo que William Reno denominó “coyuntura crítica” (esto es, que surja un movimiento disidente de magnitud porque en términos materiales el régimen no pueda mantener la maquinaria de clientelismo y patronazgo, y no por el hecho de que la población esté en contra de este tipo de régimen), no sólo que aumentarán las amenazas por parte de insurgentes, sino que toda la estructura política se desligará de la cúpula neopatrimonialista, y el Estado entrará en crisis (Reno, 2007 y Chabal y Daloz, 1999:15). Esto no se debe a que la red de clientelismo y patronazgo se deshaga, sino a que se produce un cambio en la cúpula dirigente y se cambia a una figura personalista por otra. En el caso de la República Democrática del Congo hacia el año 1996, el sistema prebentario se mantuvo intacto: lo

único que aconteció fue un traspaso de primacía de Mobutu SeseSeko a Laurent Kabila (Prunier, 2009:128).

También, es importante la noción de que los Estados africanos contemporáneos desde su independencia han montado el aparato gubernamental sobre las bases del legado institucional colonial (Hyden, 2006:27), pues de este modo apreciamos mejor el *modus operandi* que los mandatarios africanos han adoptado para con el interior rural africano. La presencia del Estado allí se manifiesta mediante la interacción de las autoridades capitalinas con los jefes tradicionales de éstas áreas, conocidos como *local strongmen* en la literatura (Berman, 1998:317-22): son líderes tradicionales, étnicos, militares, religiosos, extranjeros, o milicianos.

Esta economía política de naturaleza radial, donde existe un entramado de unidades centradas en las comunidades, es el terreno sobre el que las instituciones informales se posan (Sangmpam, 1995). En estructuras con relaciones cara a cara y lógica de reciprocidad las reglas formales externas y las autoridades impersonales weberianas devienen innecesarias, incluso ineficientes. Aquí los *enforcers* son los autóctonos de la comunidad, y por ello los grandes objetivos nacionales e intertemporales no tienen oportunidad contra los intereses y necesidades de carácter inmediato.

Sabiendo esto, y en el marco de la discusión acerca del Estado y la estatidad en África, la consecuencia más importante del legado de los movimientos de descolonización ha sido la portentosa supremacía de la política (Van De Walle, 2001). Con esto no queremos decir que la política consuma todas las demás esferas ni que los gobiernos tengan características totalitarias, sino que la preponderancia de las estructuras políticas y los actores que las detentan *vis a vis* otros espacios (como el económico) es tal que se garantiza un ejercicio del poder casi exclusivamente por parte de las primeras.

De hecho, incluso se ha caracterizado a la variedad de capitalismo africana bajo la categoría de “neopatrimonialismo” (Callaghy, 1988:88). El Estado africano no tiene autonomía, es más bien un medio de acumulación y distribución que permite a la coalición dominante monopolizar los recursos, agotando en el largo plazo sus propias condiciones materiales (Boone, 1992). Se asiste a una “privatización del Estado” por parte de una clase mercantil asociada al capital neocolonial, y no a la producción nacional (Meredith, 2013). Esto se ve agravado por el hecho de que como el Estado monopoliza la matriz económica,

se impide el surgimiento de una clase independiente que pueda cuestionar su hegemonía, imposibilitándose a su vez un desarrollo integral (Sandbrook, 1985). Derivado de esto en África surgen dinámicas rentistas, esto es, las élites poscoloniales persiguen desde el gobierno tanto el mantenimiento de la dominación sobre la población como la cooptación de los pocos sectores burgueses y jefes tradicionales del vasto interior.

A modo de conclusión para este apartado, si partimos nuevamente de considerar la naturaleza de los cuasi-Estados teorizada por Jackson, entendemos que la contradicción entre la prerrogativa de los países africanos de ser plenamente soberanos y la imposibilidad de éstos de acervar autoridad más allá de los polos urbanos no podía permanecer pasiva mucho tiempo (Hyden, 2006:69). El neopatrimonialismo no es otra cosa que la manifestación política de esta contradicción.

El Estado en la Era de la Globalización.

Con la Paz de Westfalia en 1648, la soberanía se puntualizó como el monopolio de la fuerza que un Estado-nación tiene sobre un territorio determinado. De allí en adelante en forma progresiva los Estados-nación fueron las entidades políticas por antonomasia en el sistema internacional, con tendencias de comportamiento generales que reflejaban en el accionar de éstos la centralización y externalización del poder, normalización de la población, burocratización de las instituciones, maximización de la capacidad extractiva, y diferenciación del control (Oszlak, 1997). El Estado pasó a ser la piedra angular sobre la que la Modernidad reprodujo las nociones de soberanía (en la clave antedicha), igualdad jurídica entre los Estados, y el principio de no intervención por parte de un Estado en los asuntos internos de otros.

Desde entonces el Estado y la nación fueron de la mano en relación de reciprocidad funcional, pero algo comenzó a cambiar en la década de 1970 y subsecuentes. Las fuerzas de integración, transnacionalización e interdependencia redefinieron los parámetros internos constitutivos de los Estados y las lógicas de interacción entre ellos. Luego de años de profundización de estos procesos, el fenómeno que de ellos emergió fue una renovada (más amplia y profunda que nunca) globalización (Hanson, 2006).

En los 25 años que han sucedido al fin de la Guerra Fría, la perspectiva transformacionista en Relaciones Internacionales ha argumentado que el modelo

westfaliano de estatidad se encuentra bajo asedio por un conjunto de actores no estatales producto de las fuerzas centrífugas de la globalización: las corporaciones multinacionales, el crimen transnacional organizado, grupos armados no estatales, organismos y regímenes internacionales, el terrorismo, el cambio climático (Held et al., 1999). El Estado se encontraría, según esta postura, en un proceso de debilitamiento progresivo e inexorable, donde el Estado como ente monolítico (y la lógica centro-periferia, de disposición radial) desaparecerá, para mutar hacia el modelo de la red (donde la lógica será nodular, de disposición entretejida) (Castells, 2000). Incluso, para muchos teóricos de la disciplina lo que se observa en la actualidad es un escenario neomedievalista. De acuerdo con esta visión, el Estado se encuentra interpelado “desde arriba” por los organismos y regímenes internacionales, “desde los costados” por actores no estatales como el crimen transnacional organizado, el terrorismo y las grandes multinacionales, y “desde abajo” por una activa y cada vez más demandante sociedad civil organizada (Friedrichs, 2004).

A su vez, empero, hay otras miradas que reivindican que el Estado mantendrá su rol como el principal actor del sistema. Sin llegar a aquellas posturas reaccionarias que sostienen que el Estado no sufre ningún cambio significativo por las transformaciones arriba mencionadas (Clark, 2001:96-98); otros análisis piden reflexionar acerca de la nueva coyuntura como un escenario de oportunidad para los Estados hacia una adaptación no necesariamente conflictiva o de suma cero (Holsti, 1996). Los Estados del siglo XXI serán exitosos en la medida en la que puedan concretar una síntesis entre las estructuras westfalianas y las corrientes de la modernidad líquida.

A tal respecto, la trayectoria del Estado en África ha ido desde la autonomía en los tiempos de la independencia a una creciente dependencia, tanto para con factores externos donde la incidencia de actores y procesos globales se ha reforzado (Clapham, 2005:24-27); como con elementos internos, donde la lógica del Estado está siendo obnubilada por la de la comunidad (Clastres, 1978). Más allá de grandes tendencias identificadas a nivel mundial con respecto al declive del Estado en su concepción moderna (Evans, 1997), África presenta elementos particulares que nos invitan a buscar las “fuerzas profundas” en juego para estos casos (Renouvin y Duroselle, 2000).

Estatidad y seguridad.

Algo que ha caracterizado a los conflictos de la posguerra fría en África es la multiplicidad de agentes intervinientes. Y en este sentido, la correspondencia entre actores estatales y paraestatales, y contribuyentes a mayor y menor estatidad respectivamente, resulta considerablemente relativa. Así como las dinámicas neopatrimonialistas corroen las estructuras del Estado africano y perjudican sensiblemente su desarrollo pleno, ciertos grupos paraestatales han sido en muchas ocasiones más efectivos que el propio Estado. Tal es el caso de la seguridad, dimensión que para nuestro caso de estudio cae en esta falsa correspondencia: mientras que el Estado congoleño de los Kabila ha auspiciado en pleno siglo XXI brigadas especiales de niños soldados (*kadogos*, “pequeñitos”), los efectivos de las Naciones Unidas en el interior rural de la República Democrática del Congo han bajado los niveles de violencia subnacional eficazmente (Gambino, 2008:37). En definitiva, para la mayoría de los casos africanos es mejor pecar de desconfianza a la hora de trazar una línea simplista entre fuerzas “estabilizadoras” y “desestabilizadoras”, gobierno e insurgentes (Clapham, 1998:153).

Lejos de lo que pudiera resultar intuitivo, los regímenes africanos poscoloniales muchas veces han optado por perpetuar (e incluso potenciar) situaciones de inseguridad y violencia en sus territorios (Chabal y Daloz, 1999:xviii). Las instituciones securitanas han sido deliberadamente debilitadas o escindidas en facciones que se superponen y entran en pugna, aquello conocido en la literatura como *fragmentation as policy* (de Waal, 1997:291-2). Nuestro objeto de estudio es quizás el caso por antonomasia de ello, pues durante la era Mobutu en el entonces Zaire se llevó adelante desde el Estado una política de cuidadosa distribución de “permisos” de pillaje para diferentes sectores de las fuerzas armadas, manteniendo tanto lealtad por parte de este cuerpo como a la población de rehén ante una inseguridad y violencia que nunca desaparecía del todo, aunque no fuera abiertamente intolerable (Williams, 2011:46).

La prevalencia de este tipo de escenarios en el África contemporánea y sus conflictos posmodernos nos interpela para rechazar descripciones dicotómicas acerca de la estatidad en el continente africano (hay Estado / no hay Estado); y por ende es esclarecedor tener presente la manifestación de los diferentes grados de estatidad a través de estructuras de poder conformadas por complejos Estado-sociedad (Clapham, 1998:157). Del mismo modo, es sustancial precisar que las guerras en África, por su naturaleza posmoderna,

difícilmente tienen comienzos o finales claros (Duffield, 2001). Términos como “tiempos de paz” o “época de guerra” acaban compartiendo características, lo que rompe la tradicional dicotomía acerca de la guerra y la paz (Keen, 2001:1-22). En los casos de regímenes autocráticos africanos vemos que la victoria nunca es total. Lejos de desplegar campañas belicosas con principio y fin claro, los mandatarios africanos persiguen tres objetivos principales: minimizar la exposición de las fuerzas propias a la violencia; acumulación de recursos; y la supresión de la oposición política (Keen, 2001).

Los niveles de estadidad en la República Democrática del Congo han fluctuado como consecuencia de los conflictos armados; y éstos están lejos de ser un fenómeno estatocéntrico: eventos de este tipo en la política internacional se encuentran crecientemente signados por entramados de relaciones entre humanos, y entre los humanos y el medio ambiente, ostensiblemente los protagonistas de las discusiones de los últimos tiempos (Williams, 2011:35). Los individuos de todas las facciones de los conflictos en el transcurso de las contiendas cobran increíble conciencia unos de otros, entablando relaciones de intersubjetividad y midiendo sus movimientos sobre la base de los demás (Barkawi, 2006).

Esta dinámica ha sido teorizada por los securitanos bajo el paradigma del novedoso *multi-actor security approach*, relativo a la seguridad postconflicto, transiciones y estabilización (Hoogensen, 2012). Se reconoce la existencia y relevancia de actores no estatales, que operan en estos contextos de conflicto en marcha o paz reciente, y combinados pueden llegar a ser ponderados en igual importancia que el Estado en cuestión a la hora de analizar las causas y salidas posibles de la problemática. Este conjunto de actores no estatales participa en aristas diversas del conflicto y la pacificación; desde el desarme, desmovilización y reintegración de los combatientes (DDR), hasta la tributación local y recepción de ayuda económica externa, pasando por la impartición de la justicia (Valters, 2014). Bajo esta clave, su cooperación en la reconstrucción institucional del país asolado es posible, y permite ampliar nuestra epistemología de la seguridad (entendida tradicionalmente en términos negativos) más allá de la simple ausencia de amenazas, para llegar a abordar cuestiones como la satisfacción de necesidades de las poblaciones más extensas: la “seguridad positiva” (McSweeney, 1999:15), ya en clave mucho más emancipatoria y potenciadora del sector civil.

En relación a esto último, el enfoque neogramsciano de Robert Cox se presenta útil para comprender a nuestro caso de estudio. Al considerar los diferentes tipos de complejos Estado-sociedad que conforman estructuras históricas determinadas (Cox y Sinclair, 1996), podemos comprender que la estatidad en África se construye a partir de constelaciones de poder que mutan de acuerdo con los cambios en las fuerzas sociales (Chazan et al., 1999:23). Los conflictos de las últimas décadas en la República Democrática del Congo bajo esta perspectiva teórica de las relaciones internacionales se presentan como un instrumento para la reestructuración socioeconómica a niveles profundos. La Segunda Guerra del Congo es el ejemplo arquetípico de lo que en la literatura acerca de conflictos regionales en la posguerra fría se conoce como “complejos de seguridad regionales”, estos, patrones duraderos en clave de enemistad que generan interdependencias de seguridad (Boas y Dunn, 2007:35-6). Los conflictos congoleños son mejor entendidos, entonces, a través de sus dimensiones globales y transnacionales (Williams, 2011:49-57); las cuales nos permiten distinguir claramente entre factores que los fomentaron, encendieron, o atenuaron (Suganami, 2009).

Ciertamente, en todo lo que va del siglo XXI, la seguidilla de operaciones de paz en la República Democrática del Congo han sido las más grandes, más costosas y más complejas; en donde la mayor guerra que el continente africano conoció desde su independencia le dio varios dolores de cabeza a los *peacekeepers* (Williams, 2011:192). Luego de décadas de intervencionismo sabemos los principales desafíos estratégicos que podemos enfrentar: alto número de facciones contendientes; la ausencia de algún tipo de acuerdo de paz firmado antes de la intervención; una alta probabilidad de *spoilers*; la ausencia de instituciones estatales funcionales; un alto número de soldados (>50.000 efectivos); recursos naturales de fácil acceso; Estados aledaños o redes transnacionales hostiles; prerrogativas de secesión; y la falta de voluntad por parte de poderes regionales de involucrarse en el conflicto (Walter 1997:361, Stedman, 1997, Walter, 1999, Downs y Stedman, 2002). Todos los factores recién enumerados se encontraban (y algunos en menor medida aún se encuentran) en la República Democrática del Congo (Williams, 2011:195-202).

Como ejemplo saliente, los acuerdos de *power-sharing* han sido criticados bajo el argumento de que no han resultado provechosos para la construcción de una paz duradera (Mehler, 2009:453). Ya sea por el *timing* de la realización del acuerdo o por no estar

acompañados de una estrategia integral de reconciliación política y transformación social (Zartman, 2001), estos acuerdos fueron testigos de un reanudamiento de las tensiones en demasiados casos después de su creación (Licklider, 1995). En el caso de la República Democrática del Congo, los fracasos por siquiera constituir un ejército nacional unificado han sido infructuosos hasta el momento, por resistencias desde las bases a efectuar tanto políticas de *mixage* (conformación de unidades de combate étnicamente diversas) como de *brassage* (despliegue de unidades de combate conformadas por efectivos de lugares alejados respecto del terreno en cuestión) (HRW, 2007:71).

Teoría y práctica nos invitan en consecuencia a revisar cómo la comunidad internacional debe trabajar para alcanzar una paz plena. Los acuerdos son, en el mejor de los casos, un puntapié inicial que abre nuevas oportunidades para consolidar una paz duradera, mas no la crean automáticamente (Lyons, 2005). Las políticas de *peacemaking* que buscan acuerdos poco comprensivos “de arriba hacia abajo” deben reemplazarse por repetidos momentos de negociación con múltiples actores para tener mayor control del proceso y poder adecuar incentivos (Murithi, 2008).

Sobre la base de las perspectivas teóricas anteriores, reiteraremos para concluir una serie de conceptos que nos serán útiles para articular nuestro enfoque de trabajo. Primero que nada, pondremos especial atención a las ideas, actores e instituciones religiosas como la manifestación empírica de nuestra variable explicativa en tanto actores no estatales. Asimismo, por las fuerzas de la globalización que han operado sobre la estatidad de los regímenes neopatrimonialistas del África Contemporánea, la interacción entre la lógica de la comunidad y la lógica del Estado es el principal escenario en el cual nuestra variable explicativa tiene lugar.

Finalmente, resulta provechoso detenernos un tanto más en los elementos de legitimidad horizontal y vertical que completan los enfoques instrumentales de estatidad. Es especialmente interesante la perspectiva de Holsti pues la problemática a partir de 1945 ha estado más relacionada a problemas *dentro* de los Estados que entre ellos. A partir de la visión de Buzan respecto de la interconexión entre los tres componentes de la estatidad (la idea del Estado, su base física y su expresión institucional), articula las dimensiones de legitimidad horizontal y vertical. Mientras que la primera está relacionada con las bases intelectuales y emocionales de una comunidad política, la segunda tiene que ver con las

relaciones de autoridad, el consenso y la lealtad de estas comunidades para con sus gobernantes (Holsti, 1996).

A lo largo de estos continuos la estatidad congoleña se ha ido desplazando durante el último medio siglo, y la religión permite explicar en buena medida esos desplazamientos. Sobre esta base, exploraremos en el próximo capítulo a nuestra variable explicativa.

CAPÍTULO 2 - Religión y Relaciones Internacionales.

La religión y la política internacional.

A lo largo de la mayor parte de la historia de la humanidad, la religión ha jugado un rol central en la vida social e individual del hombre. No obstante, en las últimas décadas el mundo desarrollado ha llegado a ver a la religión como una atracción secundaria, o incluso como un vestigio premoderno completamente irrelevante. La consolidación del paradigma racionalista, la separación Iglesia-Estado y la cobertura de las necesidades básicas de la ciudadanía gracias a la modernización y los Estados de bienestar alejaron a la religión de su rol histórico (Acemoglu y Robinson, 2012).

No obstante, en los últimos años se ha visto una espectacular reaparición de la religión, llegando muchos incluso a definir al siglo XXI como el “siglo de Dios” (Toft et al., 2011). Sin dudas este renacimiento místico ha penetrado en la esfera política, por lo que diplomáticos, políticos y cientistas sociales se encontraron ante el desafío de comprender mejor a la religión por el bien del entendimiento de la política internacional contemporánea. Lejos de recaer en viejos dogmas monolíticos, hemos llegado a comprender que las religiones en el siglo XXI son tan polifacéticas que pueden construir paz y reconciliación, o exacerbar sentimientos sectarios y aumentar la conflictividad (Johnston y Sampson, 1995).

En particular el Sur Global no ha sido ajeno a estas circunstancias, en especial en el continente africano, ya que el África Subsahariana tiene tasas de afiliación y práctica activa sorprendentes, y en aumento⁵. Interpretaciones teóricas subrayan la importancia de la religión como eje de estabilidad en la vida de los africanos: en un contexto de Estados precarios, violencia generalizada, guerra civil, luchas interétnicas, epidemias y escasas perspectivas de desarrollo integral, la religión es un elemento de esperanza, un aglutinador social y reducto consistente en un entorno plagado por la incertidumbre (Dowden, 2009). Este resurgir de la religión ha alcanzado incluso a los sectores más cosmopolitas en las metrópolis desarrolladas, donde los individuos intentan resignificarse y evacuar preguntas existenciales afiliándose a nuevos movimientos religiosos, mucho menos dogmáticos que

⁵ Para visualizar de manera clara las dimensiones de la variable religiosa en la República Democrática del Congo, tengamos por ejemplo en cuenta que la cantidad de bautismos católicos en ese país, por año, supera a los de Italia; Francia; España y Polonia, centros protagónicos de esta afiliación en Europa (Jenkins, 2011:241).

las grandes congregaciones tradicionales pero no por ello ineficaces para tales fines (Snyder, 2012).

La secularización y el resurgir global de la religión.

Desde las postrimerías del siglo XX y los primeros lustros del siglo XXI, un mensaje contundente está llegando a todos los rincones del planeta: la religión está de vuelta para jugar un rol protagónico en los eventos globales. Episodios de la magnitud de la Revolución Iraní de 1979, la democratización de Europa del Este de la mano de Solidaridad en Polonia y los oficios de Juan Pablo II, y los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos sacudieron nuestra interpretación del mundo moderno – e incluso, de qué significa ser moderno – (Thomas, 2005:1-11).

Las discusiones tanto públicas como académicas acerca del resurgir de la religión a nivel global luego de la Guerra Fría han sido amplias (Williams, 2011:128). Muchos han sido los ejercicios de incorporar a la religión dentro de las grandes teorías de las Relaciones Internacionales, con el fin de enriquecer paradigmas antes que suponer con demasiada ambición que era necesaria una macro-teoría cuyo eje fuera el fenómeno en cuestión (Sandal y James, 2011).

En este contexto se escucharon nuevamente ecos de la vieja tradición occidental que desde la modernidad contempla a la religión con resquemor, por constituir tanto las creencias como prácticas religiosas actitudes irracionales, totalizantes e inherentemente divisivas (Cavanagh, 2009). En consecuencia, bajo esta clave en los conflictos posmodernos del mundo en desarrollo la religión activa clivajes políticos y “fallas tectónicas históricas”, en juegos de suma cero con altos niveles de conflictividad (Huntington, 1998).

Otras perspectivas esgrimen que estas visiones son extranjerizantes y demasiado deterministas, además de extremadamente selectivas en cuanto a los casos empíricos sobre los cuales se construye aquel enfoque (Toft, 2007). Por otro lado, la religión y las instituciones religiosas han dado muestras de ser capaces de colaborar activamente en la construcción de escenarios políticos estables y estadidades plenas (ter Haar, 2005). Más aún, en situaciones de conflicto, puede ser una fuerza hacia la acción y movilización, ofrecer explicaciones a eventos traumáticos (Vassenroot y Raeymaekers, 2004:114), y afianzar sentidos de pertenencia cuando otras identidades (ej. la nacional) se encuentran

bajo entredicho (Seul, 1999). De hecho, no es sorprendente encontrar que los fenómenos de “desprivatización” de la religión ocurran en contextos de alta desigualdad, injusticia social y desorganización, pues estas fuerzas en el fondo a menudo se arrojan la tarea de “renormativizar” a las sociedades que han perdido el rumbo (Casanova, 2004:5).

Sin embargo, la heterogeneidad de las manifestaciones religiosas requiere un análisis más en profundidad de cada caso particular, para poder entender mejor en qué forma operan las instituciones religiosas con las estructuras de gobernanza (Williams, 2011:129). El propio Robert Keohane, luego del 9/11, llegó a admitir que las teorías de las relaciones internacionales han sido “ingenuamente seculares”, y que existe el imperativo de buscar “mayor autenticidad” en las explicaciones (Keohane, 2002).

La religión como variable explicativa: institución informal y fuerza transnacional.

Para poder luego detallar el rol de la religión en la construcción de la estatalidad en la República Democrática del Congo, es importante caracterizar a nuestra variable explicativa a través de categorías que nos permitan comprender las formas en las que ella se manifiesta y opera. Desde una perspectiva de segunda imagen, conviene analizar a la religión a través de las instituciones informales que la encarnan en el terreno de nuestro estudio de caso, y desde una perspectiva de tercera imagen, es útil identificar a la religión como una fuerza transnacional en un sistema donde el Estado está sufriendo las transformaciones ya descritas a lo largo de estos dos primeros capítulos.

En primer lugar, abordaremos a la religión mirando a las instituciones religiosas en tanto instituciones informales. Luego del auge del neoinstitucionalismo hacia fines del siglo XX (North, 1990), en la actualidad crece la convicción en la literatura de Ciencia Política y Relaciones Internacionales acerca de la necesidad de buscar fuentes explicativas más allá de las instituciones formales. Las conductas de los individuos, las instituciones informales y en definitiva la agencia han cobrado un lugar de relevancia en las discusiones intelectuales en varias disciplinas sociales (O’ Donnell, 1997). En particular para África la producción de conocimiento ha apuntado a la utilidad de observar a las instituciones informales, por varios motivos: el desafío que las fuerzas de la globalización ejercen sobre las instituciones formales; la disparidad material que la liberalización trae; las implicaciones del posmodernismo en cuanto al viraje del pensamiento fundacional hacia el

fundamentalista; y el terrorismo (Hyden, 2006:6). La interacción entre lo público y lo privado, lo estatal y lo social, se ha complejizado y los límites entre estas esferas se han vuelto porosos. Por lo tanto, adscribimos aquí a quienes ven a la política y la economía como dialécticas con la sociedad y la cultura, más que incomunicadas. Conformemente, si en verdad deseamos acercarnos a comprender los fenómenos africanos contemporáneos, las instituciones informales deben ser observadas de manera prioritaria (Chabal y Daloz, 1999).

Para entender mejor la compatibilidad entre las instituciones informales y los modos tradicionales africanos es muy útil la explicación de Knight (2002), donde subraya que las instituciones informales carecen de mecanismos *externos* de imposición (supervisión, sanción) que refuercen el cumplimiento de las reglas. No es que únicamente las instituciones formales sean capaces de castigar comportamientos desviados, sino que en las informales no existe una autoridad concentrada que ejerza el monitoreo. Esto es consecuente con las relaciones de horizontalidad que predominan en las comunidades tradicionales africanas, donde la horizontalidad en las relaciones sociales bajo la lógica del parentesco predomina sobre la del monopolio de la fuerza de un mando centralizado (Clastres, 1978). Así, en la literatura las instituciones informales se distinguen por ser “socialmente compartidas” y usualmente no escritas, y por tanto de naturaleza maleable o “abiertamente codificadas” (Helmke y Levitsky, 2003:11-12).

Asimismo, para las instituciones informales es posible trazar una tipología de acuerdo con dos criterios: en primer lugar el grado de exclusividad de las mismas, y en segundo lugar el sentido de las relaciones de reciprocidad (vertical o lateral). En términos más precisos, podemos definir a las instituciones religiosas en la República Democrática del Congo como abiertas (inclusivas) y verticales (Hyden, 2006:81). El tipo de liderazgo es carismático, orientada a patrones tradicionales antes que los racional-burocráticos, y la institución adquiere sus formas de organización más acabadas (Weber, 1947:242).

En segundo lugar, conviene en igual medida analizar a la religión y sus instituciones como una fuerza transnacional. La religión, o mejor dicho las religiones, son una fuerza de millones de individuos agrupados bajo un criterio de pertenencia que trasciende las fronteras de los Estados (Keohane y Nye, 1970). En el siglo XXI esta realidad es más palpable que nunca: si en la Inglaterra del siglo XVI la creación de una Iglesia Anglicana reflejaba los máximos intentos de las fuerzas de la modernidad por estatizar un asunto de

prerrogativas tan universales como el culto católico apostólico romano, los recientes atentados del Estado Islámico en París y Bruselas (noviembre 2015 – marzo 2016) exponen que la capacidad transnacional de la religión está más viva que nunca. La modernidad instauró la convención de que la religión era un asunto de la esfera privada, si es que siquiera merecía seguir vigente luego de abrazar la razón.

La globalización, y sus fenómenos conexos exployados en el capítulo 1, no instalaron un culto cosmopolita de dimensiones planetarias, sino que permitió mayor alcance y fluidez en la circulación de ideologías (Haynes, 2012). Ante las pulsiones de homogenización los localismos se reafirmaron por el atrincheramiento de las identidades particulares sobre las generales; y la consecuencia fue la multiplicidad, no el secularismo (Berger, 2002:5-6). Hasta el momento, no podemos decir que esa multiplicidad haya redundado en pluralismo. Con esto no queremos decir que la religión sea el único determinante de una política exterior, la relación entre dos Estados, o los fenómenos sistémicos. Pero sí que debe incorporarse a la ecuación (Fox y Sandler, 2004), como bien reflejó por cierto el cambio conceptual en las Relaciones Internacionales de orden *global* a orden *mundial*⁶.

En particular para nuestro caso de estudio, el carácter político de las instituciones religiosas en la República Democrática del Congo puede apreciarse mejor al considerarlas como un tipo de “formación transfronteriza”, características ellas del continente africano, a través de las cuales se entrelazan los niveles de análisis local con global. Estos atavíos que se manifiestan en estructuras, redes y discursos producen formas de autoridad y orden; y tal ha sido el caso del cristianismo a lo largo de la historia de África (Callaghy et al., 2001).

La religión bajo nuestro enfoque transnacional es importante por dos principales motivos: en primer lugar porque mediante las diferentes doctrinas ésta pretende dar respuesta programática a las grandes cuestiones de la realidad internacional; y en segundo lugar porque está dispuesta a acudir ante los grupos religiosos que ven aquejada su existencia (Calduch, 1991). Para nuestro caso de estudio esta última razón es trascendental, por ejemplo en lo relativo a las diásporas. Conocido es el fenómeno de cómo desde los influyentes polos políticos de las grandes capitales internacionales (sobre todo Berlín y

⁶ Mientras que el primero implica observar estrictamente la conducta de los Estados; el segundo, si bien reconoce que el rol de éstos es todavía preeminente, convoca a ampliar la observación incorporando a los actores no-estatales (Bull, 2002). Entre ellos encontramos a los individuos y las instituciones religiosas.

París), los miembros congoleños de las Fuerzas Democráticas de Liberación de Ruanda (FDLR) orquestaron operaciones en territorio congoleño, canalizando inteligencia y recursos materiales de maneras que en el terreno propiamente dicho hubiera sido imposible.

En este capítulo hemos visto que la religión no es un elemento pasivo, sino activo; una “fuerza social” que atribuye significados, construye instituciones y contribuye a la estatidad (Thomas, 2005). A continuación exploraremos acerca de su accionar fuera de las fronteras y debajo del gobierno a través del accionar capilar de la sociedad, impacta sobre el Estado y, en el caso de estudio en cuestión establece una relación no destructiva, incluso simbiótica (Dragovic, 2015). Pasaremos por ello a nuestro punto central, que es la religión en relación a la construcción de la estatidad.

La religión y la construcción de la estatidad.

A lo largo de los milenios, la religión y la construcción de la estatidad han estado numerosas veces intrincadas; desde que la Revolución Neolítica fue encabezada y regulada por las instituciones y élites religiosas (Redman, 1990); hasta la transformación radical que el Islam trajo al Medio Oriente y sobre todo la Península Arábiga (Hourani, 2003). Gobernantes han necesitado a la religión y sus instituciones para controlar sus dominios o expandir su autoridad; lo que respectivamente explica el éxito del Emperador Romano Constantino sobre su antecesor Diocleciano y el tándem entre las coronas ibéricas y la Iglesia Católica en la conquista del Nuevo Mundo (Acemoglu y Robinson, 2012).

De modo similar no debe extrañarnos, como ha sido ampliamente tratado en los círculos académicos, que cualquiera que intente comprender la política africana deberá considerar la influencia que ejerce la religión (Ellis y Haar, 1998). Y cuando decimos la religión nos interesan todos sus componentes: las *ideas* (aquello que las personas creen); las *prácticas* (lo que los individuos hacen sobre la base de aquello que creen); las *instituciones* (la formación y funcionamiento de comunidades); y las *experiencias* (las experiencias subjetivas de cambio interno y transformación) (Ellis y Haar, 2007:396).

Con ello resaltamos la idea, llegado nuestro caso de estudio, de que no necesariamente las manifestaciones más institucionalizadas de la religión en la República Democrática del Congo fueron las más influyentes en la estabilidad política. A modo de ejemplo, los guerreros Mai-Mai del Zaire Oriental, que pelearon del lado de Laurent Kabila

contra las tropas del mobutismo, creían que fortaleciendo sus conexiones con el mundo espiritual ganarían poderes físicos formidables⁷. A pesar de ser tecnológica y técnicamente superiores, las fuerzas de Mobutu se retiraron batalla tras batalla despavoridas del Este del territorio congoleño a una rápida velocidad: las ideas religiosas de los Mai-Mai llevaron a prácticas religiosas en combate, que terminaron por asegurar la victoria de Kabila (Wild, 1998).

Pero la posibilidad y evidencia de que la religión y sus instituciones nos ayuden a construir mejores Estados, no significa que *necesariamente* lo hagan (Dragovic, 2015). Del otro lado de la balanza, observamos escenarios críticos donde las instituciones religiosas han interactuado con la estatidad de los regímenes africanos, pero evidentemente no hacia la estabilidad, la paz o el desarrollo. Quizás el caso más claro sea el del cristianismo en Ruanda durante el genocidio de 1994, donde ideas, prácticas e instituciones favorecieron la espiral de violencia. Los vínculos de la Iglesia católica con el Estado eran profundos y hay evidencias claras de cooperación por décadas con el sistema prebendario proyectado desde Kigali (Prunier, 1998:351). Desde difundir la creencia de que la nación estaba sitiada por espíritus malignos (*imaana*) que debían ser purgados (Ellis y ter Haar, 2007:398) y naturalizar la lógica de limpieza étnica argumentando que era compatible con enseñanzas católicas (Des Forges, 1999:189); a cerrar las iglesias a los solicitantes de santuario y ligar lealtad a las autoridades religiosas con la lealtad al Estado (Longman, 2005:85). Cabe destacar por el bien de nuestro enfoque de trabajo que, a pesar de que las autoridades del Vaticano inicialmente negaron toda responsabilidad e involucramiento en lo perpetrado por sus filiales del África Central, recientes aportes sugieren el rol clave del catolicismo extracontinental en el accionar de las instituciones y personal religioso ruandés, lo que muestra nuevamente fuerzas transnacionales operando en el terreno (Longman, 2001:184).

Tomando un escenario intermedio (en contra del Estado, pero a favor de la población), teniendo en cuenta que en Europa se pasó a considerar a la religión como una herramienta para perpetuar la “falsa conciencia” de los oprimidos, es sorprendente encontrar actores e instituciones religiosas en la resistencia anticolonial y las ulteriores guerrillas de liberación, desde los Shona en el actual Zimbabwe (Mashingaidze et al., 1984)

⁷ De hecho, el nombre de este grupo armado significa literalmente “agua-agua”, el cual proviene de su convicción de que las balas del enemigo se transformarían en agua al contacto con sus cuerpos, gracias a una poción chamánica (*dawa*). Véase Fitzsimmons, *Mercenaries in Asymmetric Conflicts*, 2014.

hasta los movimientos proféticos en la actual Kenia (Ogot, 1974). En la dirección de nuestro trabajo también se ha documentado precisamente para la región del África Central la resistencia de los Ovimbundu en clave religiosa durante la colonización (Rodney, 1983). En el caso del Congo belga, durante la época imperial los misioneros enfurecidos con las condiciones de esclavitud y políticas genocidas del rey Leopoldo estuvieron a la vanguardia de la teorización y defensa de unos “derechos de los nativos” (Snyder, 2012:102). En particular las comunidades protestantes fueron la fuente principal de tanto quejas en Europa como de la producción de revelaciones para los nativos en contra del yugo colonial de Leopoldo de Bélgica (Young, 1994:85). Del mismo modo, movimientos religiosos autóctonos como el *Kitawala* en la actual Katanga se rebelaron contra el poder colonial belga en todas las arenas posibles de contestación: sabotear infraestructura, resistir cobro de impuestos, negarse a trabajar en las minas de cobre, interceptar insumos (Adu Bohaen, 1985:693).

La literatura específica en esta materia es sumamente joven, pero vigorosa. Debemos destacar bibliografía con respecto a la Península Arábiga desde los Emiratos Árabes Unidos (Roberts, 2016) a Arabia Saudita (Andreotti, 2013); el Medio Oriente desde el Líbano (Rabil, 2011) a Israel (Sharot, 2007); el Asia Central, en particular Kazajistán (Bigozhin, 2015); países tan representativos como Egipto, India y los Estados Unidos (Hibbard, 2010).

Con respecto a la construcción religiosa de la estatidad para casos africanos, existen considerables programas de investigación en esta dirección; unos finalizados, otros todavía en curso luego de publicaciones iniciales. Entre los más reveladores podemos destacar los estudios para Senegal (Kaag y Soares, 2012), Mali (Soares, 2013), el Cuerno de África –en particular Somalia– (Abbink, 2011), Sudán del Sur (van Dijk, 2016), la República Centroafricana (Isaacs-Martin, 2015) y Zimbabwe (Bornstein, 2005). Adicionalmente, muy enriquecedor ha sido el número que el CIDOB (*Barcelona Centre For International Affairs*) dedicó a tal cuestión, donde se reconoce en una serie amplia de casos africanos el rol de las autoridades tradicionales en la construcción de la estatidad (Farré y Jordi, 2009). De la misma forma, en particular distinguimos los aportes respecto del rol que las instituciones *religiosas* jugaron en Nigeria para consolidar la estatidad postconflicto interno de alta intensidad (secesión de Biafra 1967-1970), al canalizar la ayuda externa en tanto fuerza transnacional (Stremlau, 1977:238-252), o los análisis en clave transnacional que

argumentan el papel central que el Arzobispo de Canterbury Carey tuvo con sus visitas a Sudán del Sur para su campaña de independencia⁸.

Los análisis tanto cuantitativos como cualitativos de casos históricos a nivel nacional y subnacional para el continente africano han demostrado que la religión no ha sido una causa de conflicto o inestabilidad neurálgica, como se ha argumentado para otras zonas del mundo. Sólo en casos específicos de empate hegemónico entre dos grupos religiosos como en Nigeria, o situaciones de dominación y explotación extrema como en Sudán (realidad insostenible, como la independencia de Sudán del Sur demostró) la religión jugó un rol significativo como variable explicativa a nivel macro (Collier y Hoeffler, 2002:22; Basedau y De Juan, 2008:8 y Moller, 2006). Y en este sentido, las situaciones de conflicto o inestabilidad enraizada exaltan la religión en tanto se intensifican sus dotes de solidaridad, construcción de alianzas y comunidades, asistencia y sanación. En suma, la naturaleza proteica de la religión supone un desafío permanente de interpretarla en clave sociopolítica en cada circunstancia (Williams, 2011:144).

Conviene aquí recordar los conceptos de legitimidad horizontal y vertical que mencionábamos en el capítulo 1. Ciertamente la religión es reconocida fuente de ambas dimensiones de legitimidad, y consecuentemente este trabajo subraya la importancia de la religión (en todos los componentes que vimos en el apartado anterior) en la construcción de una mayor fortaleza estatal en la República Democrática del Congo. A continuación exploraremos esta historia.

⁸ Véase la referencia en “A Visit with a Difference: Archbishop Carey in Southern Sudan”, en *Sudan Democratic Gazette*, 45, febrero de 1994.

III. RECORRIDO HISTÓRICO DE RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL CONGO.

CAPÍTULO 3 - El Congo antes de la Independencia.

El período premercantilista: primeras formas de estatidad y cultos religiosos.

En el África Central la unidad política precolonial más afamada y estudiada ha sido el reino del Kongo (el cual se correspondería en gran parte con la actual provincia de Bajo Congo de la República Democrática del Congo), aunque también podemos encontrar a los reinos Lunda y Kuba⁹ en la actual Kasai y al reino Luba y en la actual Katanga (Oliver y Atmore, 1997:39). Mientras que al sur del actual Congo Kinshasa podríamos trazar una nítida seguidilla de formas de estatidad a lo largo de la sabana, desde el Atlántico hasta el Lago Tanganica al oeste; la mitad norteña consistía en comunidades aldeanas dispersas y grupos de pequeña escala (Van Reybrouck, 2014:20).

Para cuando los portugueses arribaron en la imponente desembocadura del río Nzaidi (actualmente llamado río Congo), la zona estaba jerárquicamente organizada en el gran reino costero del Kongo, en hegemonía desde el último cuarto del siglo XIV, y bajo éste unidades políticas más pequeñas centralizadas en mayor o menor medida (Clapham, 2005:29)¹⁰. La religión tuvo un rol protagónico en el inicio de la expansión del pequeño principado, que desde Mayombe¹¹ se extendió hacia el sur y el este (actual Mbata): el soberano Mutinu Mbene pactó una alianza con el líder religioso de la región, Nsaku. Por medio de un matrimonio con una mujer local y rituales sagrados, se selló la incorporación de Mbata y se bautizó a Mutinu Mbene como conquistador de la ciudad más grande conocida por ellos: Señor (*Mani*) del Kongo (Ki-Zerbo, 1980:261).

En el África Central, las instituciones religiosas nativas siempre han formado parte rutinaria de la vida social y política (Tull, 2005:236), permeando tanto a las élites como a

⁹A pesar de ser luego opacado por el Kongo, es importante notar que el reino Kuba también registra la importancia de la variable religiosa. Tenemos, por ejemplo, amplia información acerca de su gran rey Shyaam, también chamán además de soberano, que gestó la expansión de su reino mediante campañas religiosas y la difusión de la medicina mágica (chamánica) (Vansina, 1978).

¹⁰ El Reino del Kongo estaba conformado por 6 provincias principales (Mpemba, Mbata, Nsundi, Mpangu, Mbemba and Soyó) más 4 vasallos (Loango, Cacongo, Ngoye y Ndongó).

¹¹ Lugar cuna, junto con el delta del Níger, de las tradiciones que mucho más adelante fueran denominadas *vudú*.

los sectores populares del Kongo (Thornton, 1998:219). En la cúspide del poder, autoridades religiosas formaron parte orgánica del mecanismo de legitimación de los nuevos herederos del Kongo: al no haber sucesión hereditaria, un consejo de tres electores (uno de ellos precisamente el *Mani Vunda*, líder religioso¹²) elegía al favorecido (Thornton, 1998:82). Instituciones dinásticas similares se replicaban a nivel de los gobernadores del reino, salvo contadas excepciones (Ki-Zerbo, 1980:263). A su vez, no cabe duda que las gentes del Kongo se caracterizaron por una religiosidad intensa. Los europeos siempre se sorprendieron de que, a pesar de caracterizarse los pueblos del Kongo por ocupar intensamente las zonas boscosas, respetaran aquellas amplias hectáreas en donde estaba prohibido habitar o siquiera cortar árboles: el espacio de “bosque sagrado”, a la vez necrópolis real (Ki-Zerbo, 1980:264).

En efecto, los “ídolos” provinciales estructuraban congregaciones territoriales localistas, cuyas creencias religiosas eran animistas y con profundos vínculos con la naturaleza. Los encargados del diálogo entre el “mundo de los espíritus” y el terrenal eran los chamanes, cuya tarea más importante era la interpretación de las revelaciones¹³. A pesar de compartir hasta cierto punto creencias monoteístas –*Nzambi*– (Boya, 2010:150), a diferencia del cristianismo cada hecho sobrenatural de revelación podía ser interpretado de modo independiente, sin necesidad de enmarcarse dentro de un sistema dogmático prefijado (Thornton, 1998:246). De allí que el rol de los chamanes fuera crucial por la cotidianeidad de las manifestaciones religiosas, pero no verticalista en los vínculos por sobre los jefes tribales. No obstante esta plasticidad de los cultos precoloniales, estudios comparativos de la religión congoleña muestran continuidades centrales desde los principios del período mercantilista (1500), luego bajo dominación imperialista (1900), y al momento de la independencia (1960) (MacGaffey, 1986:63-135).

Cabe señalar aquí una diferencia esencial entre las estatidades occidentales a las que estamos “acostumbrados” y las africanas. Mientras que al observar la historia europea o asiática nos encontramos con la prerrogativa del gobierno sobre la tierra más que sobre la gente, en África lo que la autoridad siempre ha procurado es acumular sujetos, no hectáreas (Fairley, 1987:91-100). El éxito de los gobiernos africanos, incluso en pleno siglo XXI, se

¹²Ésta figura también era la encargada de officiar los ritos de consagración real y aconsejar al círculo íntimo del rey.

¹³No obstante, en los reinos de lo que hoy en día sería el Este de la República Democrática del Congo, muchos reyes ostentaban tanto el poder político como el religioso (Chrétien, 2006:130-131).

mide a partir del alcance popular, no territorial; y el caso de la actual República Democrática del Congo se atiene a esta máxima (Kopytoff, 1987:43).

De ello se deriva una segunda característica de suma importancia para nuestro trabajo: si se gobierna sobre gente y no territorio, entonces las estadidades operan sobre fronteras de grupos sociales concretos (empero, mutables), y no límites imaginarios (Nugent, 2004). En estos espacios de interacción los diferentes gobernantes precoloniales podían adquirir nuevos adherentes, granjear alianzas diplomáticas con otros soberanos y si las cosas no iban bien perder pobladores porque los abandonarían por otro mejor (Hyden, 2006:57). Las formaciones sociopolíticas precoloniales en África eran de carácter líquido, y conformemente de identidades fluidas (Vansina, 1990).

Bajo esta clave, asimismo, la literatura politológica encuentra los orígenes de la naturaleza neopatrimonialista de los regímenes africanos poscoloniales. Existe evidencia sostenida y generalizada acerca de redes patrimonialistas en los Estados africanos del período premercantilista, y los reinos en torno a la cuenca del Nzaidi no son la excepción. Durante este período, e incluso hasta nuestros días, la naturaleza de estos valores localistas puede categorizarse como “parroquial”, en el sentido de que la política pública acaba por fragmentarse ante la imposibilidad de aplicar criterios generales (Hanna y Hanna, 2009:205-207).

La importancia de abordar el período premercantilista se fundamenta no sólo en clave historiográfica (en tanto positiva la identificación de continuidades y rupturas con las unidades políticas y poblaciones en la región del Kongo antes de la llegada de los europeos), sino también política, pues los Estados poscoloniales hacia fines del siglo XX y durante lo que va del XXI han mirado hacia atrás a los tiempos precoloniales en busca de patrones de gobernanza y más aún claves identitarias en respuesta a la consunción del aparato imperial (Clapham, 2005:30).

La desestructuración durante el período de la trata esclavista.

En virtud del apartado anterior buscamos no caer en estructuralismos dependencistas que invitan a concebir a la historia de África únicamente en relación con (y sobre todo, a partir de) Occidente: a pesar de que el África bantú es la que más tardíamente establece contactos extracontinentales, ya había allí estructuras jerárquicas autóctonas y patrones

culturales muy sólidos a la llegada de los europeos al cierre del siglo XV. Si bien la dependencia colonial es fundamental, no se trata de un proceso impuesto sobre la nada. Pues al no ser la dependencia una relación unilateral; las sociedades africanas participaron de aquel proceso dándole una forma específica en cada lugar (Bayart, 1999). Ello no rebaja la brutalidad de la dominación europea sobre el Kongo ni los profundísimos efectos desestructuradores que ella tendrá sobre las unidades políticas precoloniales (Fall, 1992:92).

Los primeros contactos con los portugueses en las costas congoleñas fueron en 1482 de la mano de Diogo Cao (Ki-Zerbo, 1980:262), en el marco de la fiebre de expansión y exploración ultramarina europea en los albores de la Edad Moderna. En cada lugar los navegantes establecerían puestos de enclave desde los cuales retomar los vínculos con mayor intensidad y continuidad a la postre. Es importante aclarar que si bien estas *factorías* establecieron redes de trata (al principio, únicamente para trasladar esclavos hacia otros enclaves en la misma África para trabajar en las plantaciones¹⁴), la esclavitud no llegó de la mano de los europeos. Por el contrario, hacía siglos que existía en África Occidental y el Golfo de Guinea una activa trata musulmana, y en todo el continente africano ya el concepto de la captura, compra-venta y transporte de seres humanos formaba parte sólida de las relaciones sociales y legales autóctonas (Thornton, 1998:97).

Ahora bien, a pesar de que como ya mencionamos eventualmente la trata transatlántica del período mercantilista socavaría hasta los cimientos las jerarquías políticas de los reinos africanos precoloniales; al principio la intromisión europea fue beneficiosa para los monarcas del Kongo, en tanto les impulsó a centralizar la federación de reinos aledaños ya bajo su señorío (Thornton, 1998:93). Desde Mbanza Kongo los reyes constituirán relaciones de suzeranía¹⁵ con los jefes del interior: ya hacia 1506 tenemos amplia evidencia de nombramiento de representantes en las provincias constitutivas del Reino del Kongo (Thornton, 1983:38-43). Ya durante este período, para la mayoría de los africanos, los regímenes centralistas (ya fueran los europeos o musulmanes de la trata esclavista, o bien los jefes africanos que actuaban como intermediarios de éstos) poca

¹⁴ En relación a nuestro caso de estudio, por ejemplo, disponemos de los permisos que el rey de Portugal les otorgó a los colonos de Santo Tomé en 1493 para llevar esclavos del Kongo hacia las plantaciones tomistas; llegando para 1516 a recibir 4500 esclavos anualmente (Thornton, 1998:96).

¹⁵ Tomando al diccionario Merriam-Webster, por *suzeranía* entendemos aquella relación de dominación donde una unidad política controla las relaciones exteriores de otra(s), y llegado el caso influye indirectamente en sus asuntos internos.

legitimidad gozarán. Mientras que las instituciones de las comunidades locales suponían en la Europa moderna un obstáculo para la aparición del Estado, pero en África las formas primarias de organización social (familia, linaje, tribu) proveían sentido y propósito a los pueblos (Hyden, 2006:54). Y aquí nos encontramos nuevamente con nuestra variable explicativa.

Ya en los primeros contactos entre europeos y africanos la religión fue un canal central en las relaciones: para los días que los europeos llegaban a las costas del Kongo, dos nobles del reino habían tenido visiones en simultáneo acerca de una mujer y una piedra con forma de cruz. Cuando el rey Nzinga a Nkuwu pidió explicaciones a los clérigos cristianos recién llegados, ellos sin dudarlo asociaron estos hechos con milagros (es decir, “revelaciones”) sobre la Virgen María y el cristianismo, en un mensaje de gracia y salvación. Como para el rey del Kongo esos cristianos estaban oficiando de chamanes, se tomó como una interpretación espiritista como cualquier otra, lo cual supuso el punto de partida para la conversión de los *Mani Kongo* (Hilton, 1985:50). A pesar de que ya Nkuwu había sido bautizado en 1491 y había cambiado su nombre por Joao; será en 1506 que su hijo Nzinga Mvemba (llamado Alfonso I) se convertiría en el primer rey cristiano devoto del Kongo, quien llevó al reino a su mayor esplendor hasta 1543 (Van Reybrouck, 2014:21). Luego ya entrada la primera mitad del siglo XVI los lazos entre las coronas lusitana y kongoleña eran muy estrechos, incluso en pie de igualdad (Oliver y Atmore, 1997:49). La religión fue así la vía para la estatidad plena durante el período mercantilista en el Kongo¹⁶.

Con el correr de los años, al interactuar los misioneros cristianos (jesuitas portugueses y capuchinos italianos) con las deidades de las provincias del Kongo las congregaciones se fusionaron con las creencias y prácticas preexistentes, llegando a cumplir funciones sociales y políticas en los más altos estratos (Thornton, 1998:219). Se construyó una catedral en la capital (también renombrada como San Salvador), y los líderes de jefaturas en el interior pidieron Iglesias también. Incluso los misioneros cristianos han estado vinculados con los cuerpos militares de las factorías (y, en general, ser un oficial en estos ejércitos era el escalón inmediatamente superior de la esclavitud).

¹⁶ De hecho, fue uno de los hijos de Alfonso I quien fue a Lisboa y posteriormente a Roma para convertirse en el primer obispo negro de la historia; lo que le daba a los africanos reconocimiento institucional sin precedentes en Europa (Van Reybrouck, 2014:22). Para más, véanse los Archivos Vaticanos en este sentido (Cuvelier y Jadin, 1954).

Y mientras los misioneros católicos de Portugal se posicionaban en el círculo íntimo de los jefes del Kongo y los reyes se convertían, movimientos religiosos populares cobraban en simultáneo vigor. El ejemplo más numeroso e interesante de este fenómeno fue la de la congregación *kimpasi*, una organización religiosa africana que buscó dotar de sentido de pertenencia común a todos los esclavos trasplantados a otros lugares de África o en América, por encima de los vínculos de sangre y tribales de origen (Thornton, 1983:61). Asimismo, los ritos católicos (la Eucaristía, la misa) se interpretaron bajo el marco espiritista, por lo que la conversión de los nativos fue sumamente pacífica y voluntaria (Hilton, 1985:90-103). Para los africanos pocos problemas hubo para significar que los médiums en vez de estar invadidos por espíritus de la naturaleza estaban poseídos por santos, o para encontrar un correlato entre el culto a los restos de sus antepasados con las reliquias eclesiásticas (Thornton, 1998:243). Con el tiempo lo europeo se fundirá a lo tradicional, y tres siglos más tarde los belgas encontrarán rituales con crucifijos portugueses que los locales juraban eran indígenas (Van Reybrouck, 2014:21).

Para 1560, luego de la muerte de Alfonso I, un período de crisis se abrió con Nzinga Mpudi. Las fuerzas de esta primera globalización comenzaban a operar, desde cambios en la dieta por la importación de cultivos de América, como por la demanda de esclavos. La trata esclavista (1500-1850 aprox.) fue llevada a cabo por varios poderes europeos, sin que las *razzias* penetraran al interior, pues eso lo hacían los intermediarios africanos. Durante este período millones de personas fueron desarraigadas de la costa del Loango, sobre todo a partir de la década de 1780 que se aceleró la demanda desde los Estados Unidos (Van Reybrouck, 2014:21).

Desde una perspectiva de segunda imagen, el esclavismo tuvo un profundo efecto desestructurador; la lógica del mercantilismo europeo irrumpió en la del parentesco africano: el tejido de red de mercaderes rompió los tejidos de las familias y aldeas de la cuenca del Congo. Los efectos desestructuradores de la trata transatlántica llegaron al Kongo con las guerras civiles en 1665, las cuales disgregarían al gran reino agónicamente hasta ya entrado el siglo XVIII. Con el colapso de la autoridad de los *Mani Kongo*, las resistencias armadas afloraron; y con ellas el pillaje y el crimen generalizado (Thornton, 1998:311-316). Tal es así que para fines del siglo XVIII imperaba un enorme vacío de poder; todas las unidades políticas premercantilistas de magnitud se habían disuelto (Van Reybrouck, 2014:25).

Por su parte, la sangría permanente de la trata transatlántica, equivalente a catorce Holocaustos, culminó hacia principios del siglo XIX con el movimiento abolicionista (Kizerbo, 1980:316-318). Desde una perspectiva de primera imagen, para los individuos del África Central la esclavitud en todas sus formas a lo largo del tiempo no fue padecida en tanto pérdida de libertad. Por el contrario, lo tortuoso era el desarraigo de la comunidad de origen: equivalía a soledad y desesperación, lejos de la contención de la tribu (Van Reybrouck, 2014:45).

El reparto del Congo, en el papel y en el terreno. El período colonial.

Hasta el siglo XIX, nada parecía indicar que la actual República Democrática del Congo iba a tener sus actuales fronteras: sólo entonces fueron trazadas por una pequeña y tardía potencia colonial, cuya existencia y fronteras también fueron producto de poderes extranjeros (Van Reybrouck, 2014:38). En los últimos veinte años decimonónicos se gestó la carrera meteórica que cambiaría el rostro de África de manera infinitamente más radical que cualquier experiencia extracontinental anterior: el reparto de África. Las fuerzas externas del sistema internacional, con la paz armada y el concordato europeo multipolar que databa desde el Congreso de Viena (1815) como marco general, maniobraron ampliamente en todo el continente (Wesseling, 2010). La rapidez e ímpetu con la que pudo hacerse el reparto refleja los tres siglos de desestructuración de la trata esclavista, que lo hizo posible.

En el caso de la cuenca del Congo, el talante modernista y capitalista llegó a su máxima expresión: en la Conferencia de Berlín de 1885, el África Central no fue otorgada siquiera a un Estado europeo, sino a su mandatario a título personal. Atrapado por los relatos de exploradores como Lord Stanley se empeñó en explotar a las gentes del África ecuatorial como instrumento para colocar a su amada Bélgica en la mesa chica de las potencias imperiales industriales (Oliver y Atmore, 1997:149; Young, 1994:84). Leopoldo II de Bélgica fue conferido de un territorio del tamaño de toda Europa Occidental¹⁷. Nacía

¹⁷ En una labor meteórica Stanley como agente de Leopoldo llegó a juntar más de 450 firmas para presentar en Berlín como pruebas sólidas para sustentar su reclamo (Meredith, 2013:95). Desde luego que estas toscas “X” que figuraban al pie de los autodenominados “tratados” que se mostraron ante el resto de las potencias europeas no significaban la cesión a conciencia de los territorios ni el sometimiento de las gentes del Congo por parte de los jefes de la región (Young,

así en el papel el Estado Libre del Congo, que sería posesión privada y exclusiva de Leopoldo por un cuarto de siglo (Van Reybrouck, 2014:55).

La humillación política abrió paso a la explotación económica con la instalación de compañías concesionarias en las tierras bajo propiedad de Leopoldo (Anversoise y la Anglo-Belgian India Rubber Company -ABIR-). Luego de rápidamente perseguir el monopolio del mercado de marfil (Meredith, 2013:96); se otorgó vía libre a las compañías para explotar las generosas dotaciones de caucho congoleño mediante los métodos que fueran necesarios, a cambio de ocupación permanente y efectiva de esos territorios (Young, 1994:104). El concepto de propiedad privada se volcó sobre las miles de hectáreas comunales y reservadas a los espíritus por ser sagradas (algo defendido como la “Doctrina de la Tierra Vacante”); lo cual redundó en la precipitada expropiación de todas ellas para su usufructo (Young, 1994:78). Más adelante, a la esfera de la economía se le añadió la del derecho para legitimar la conquista: la Carta Colonial de 1908 con toda naturalidad aludió al derecho internacional “civilizado” para hacer el traspaso de mando de Leopoldo al Reino de Bélgica propiamente dicho (Stengers, 1963). El paternalismo belga fue excepcional en comparación al de otras metrópolis (Fall, 1992:86), como ejemplificó el objetivo de Bélgica de “formar negros laboriosos y un futuro brillante para estas tierras”, en alusión a los congoleños y al Congo Belga (Young, 1994:166). Las autoridades religiosas denunciaron las atrocidades cometidas con el caucho, lo cual llevó a una presión internacional enorme que devino en el traspaso al Reino de Bélgica de los territorios en 1908 (Van Reybrouck, 2014:93-96).

No obstante lo anterior, la religión apareció también como mecanismo de legitimación del proceso político: Leopoldo convocó a una Conferencia entre 1889 y 1890 bajo la bandera de la Cristiandad para erradicar de manera expedita y para siempre la trata musulmana en África (Slade, 1962:102). Los misioneros católicos (siempre favorecidos desde Bruselas por sobre otras denominaciones¹⁸) mostraron su cara más lóbrega durante

1994:92). A la vez, la asociación filantrópica de Leopoldo II había ya mutado a una compañía de comercio privado con accionistas internacionales: la CEHC (Comité d’Etudes du Haut-Congo). El sueño del Emperador era claro: obtener en el menor tiempo posible derechos soberanos a perpetuidad, para formar una confederación de colonias dependientes de él (Van Reybrouck, 2014:50-51).

¹⁸Bajo el gobierno de Leopoldo II los misioneros serían en más únicamente belgas, lo cual quería decir católicos sin excepción. En 1886 el Papa León XIII, en muy buena relación con el Emperador,

este período, formando componente esencial del trípode de dominación colonial junto al gobierno y los militares belgas –la *Force Publique*- (Meredith, 2013:96). Las comunidades cristianas hicieron las veces de tenebrosos puestos de avanzada de la influencia europea - especialmente en la actual Katanga-, de modo tal que se decían “compañeros civilizadores” a la par del gobierno belga (Young, 1994:109,156). La interrelación Iglesia-Estado sería la más fuerte en siglos: desde arriba hacia abajo, los católicos seguían a Jesús, pero también a Leopoldo¹⁹ (Van Reybrouck, 2014:73). Más allá de aquellos nuncios con verdaderas intenciones de transformar las almas y mejorar la vida de los congoleños, la tríada gubernamental-religiosa-militar estuvo llena de codicia, violencia y racismo; todos propios del *zeitgeist* eurocéntrico de la época del imperialismo (Van Reybrouck, 2014:76-77).

La ola de evangelización no oficial vino en paralelo a esto, de la mano de los protestantes anglosajones y escandinavos²⁰, de los católicos franceses²¹ y de los jesuitas de todas procedencias. A lo largo del último cuarto de siglo, estos esfuerzos de cristianización fueron verdaderamente devotos, sin apoyo oficial ni ganancias económicas (Van Reybrouck, 2014:47). De hecho, lo que generalmente los misioneros obtuvieron fue muerte por enfermedad y resistencia de nativos ya reticentes por encuentros con los comerciantes y esclavistas que habían llegado antes que ellos (Bentley, 1900:81). Sólo con perseverancia y la “magia” tecnológica de la industrialización pudieron ganarse los corazones de los nativos (Van Reybrouck, 2014:48), pues luego de los primeros choques con expedicionarios belgas, muchas de las tribus de los afluentes y el corazón de la jungla no estaban tan ansiosas de ser cristianizadas por los misioneros protestantes. Los nativos ya convertidos fueron clave en las misiones para expandir la evangelización, actuando como verdaderos puentes entre dos mundos (Van Reybrouck, 2014:70). Para la generación inmediatamente siguiente los contactos fueron mucho más profundos: se crearon las primeras comunidades multiétnicas (entre varias tribus congoleñas, y éstas con los blancos). La familia nuclear atenuó los lazos

anunció que el Congo debía ser evangelizado por los belgas. A pesar de que a las congregaciones no católicas se les permitió permanecer, sería con el control e influencia permanente de los católicos.

¹⁹ Y aunque los evangelistas protestantes tenían vínculos más distendidos con el Estado, tampoco eran completamente independientes. Estos clérigos han llegado incluso a colaborar en expediciones de guerra contra los árabes en el Este, o a patrullar las fronteras en el sur con la Angola portuguesa (Van Reybrouck, 2014:76).

²⁰ Entre ellas, la Misión de Livingstone de Proselitización (1878); la Sociedad Misionera Bautista (1879); la Svenska Mission Forbundet (1881); y los Bautistas y Metodistas Americanos (1884 y 1886).

²¹ Desde 1880 encontramos a dos congregaciones: los Misioneros del Espíritu Santo y la Sociedad de Misioneros del África (los “Padres Blancos”).

aldeanos y permitió mayor movilidad espacial de las gentes del Estado Libre del Congo (Van Reybrouck, 2014:71).

Con respecto al imperialismo europeo en África encontramos una serie de elementos salientes; de los cuales rescataremos sólo algunos de ellos que es conveniente evaluar para caracterizar mejor la dominación que tuvo lugar en el Estado Libre del Congo primero y en el Congo Belga luego. El primero de ellos es la política europea de dominio indirecto, es decir, aquella en la que la metrópoli operaría en el terreno colonial a través de autoridades intermedias africanas (en condición obviamente subordinada). Esto no se dio demasiado en el caso congoleño, pues las compañías europeas mismas fueron las que intervinieron en el terreno y no tanto jefes locales; sumado a que las actividades extractivas eran tan trabajo-intensivas que era necesario un control mucho más inflexible, y por el hecho de que a diferencia de otros casos de ocupación en nuestro caso de estudio el poder colonial penetró lejos fuera de la costa por la disposición y características de los recursos explotados.

El segundo elemento corresponde a la prioridad colonial de minimizar los costos de expansión, consolidación y funcionamiento de las colonias. Para el caso congoleño ello efectivamente fue así, incluso más que en otros casos donde la metrópoli apostó por un trato un tanto más afable, para trastornar lo menos posible a las sociedades colonizadas con miras a favorecer la cooperación mayoritaria. Lo que sí es destacable del caso congoleño fue la proliferación de “tribunales nativos” en donde se aplicaba el derecho consuetudinario africano y se dejaba el sistema de justicia en manos locales. En el Congo Belga esto comúnmente quedó en manos de las misiones religiosas o de los líderes religiosos tradicionales (que como ya vimos oficiaban de árbitros frecuentemente). Sumado a aquello, toda infraestructura de escuelas²² y clínicas había sido tácitamente asignada a la Iglesia Católica (Meredith, 2013:97).

Un tercer elemento fue el desprestigio en el que el propio sistema de jefaturas tradicionales cayó producto de la complicidad o impotencia de los líderes locales con el proceso de colonización. Ciertamente, en el caso congoleño esto se vio agravado por los tres siglos de corrosión antecedentes durante la trata de negros transatlántica. Por el poder

²² Pasaron por varios modelos: primero las pequeñas “colonias escolares” (*colonie scolaire*), para las primeras generaciones y el trabajo con los más pequeños; luego las “granjas-capilla” (*fermes-chapelles*) se impusieron como unidad orgánica de mayor escala (Van Reybrouck, 2014:74).

colonial belga con pretextos racionalistas las jefaturas se suprimieron donde se evaluaron innecesarias –ej.: Katanga-, y se inventaron donde se creyeron útiles–ej.: Orientale- (Young, 1994:152). En la práctica ello se plasmó en que en el Congo colonial los líderes de jefatura fueron reemplazados por autoridades religiosas (Van Reybrouck, 2014:74). Un recordatorio importante es que ante la ausencia de un Estado de bienestar (e incluso de seguridad), los pueblos africanos se han siempre volcado a sistemas de sostén informal como la familia extendida, aldeas vecinas, y la comunidad toda (Osseo-Asare, 1991). La incertidumbre e inquietud que el período colonial trajo llevó a los africanos a buscar viejas respuestas a esas nuevas preguntas -lo mismo ocurriría mucho más adelante con la globalización- (Faure, 2000).

Durante el período del colonialismo el África Central fue diezmada: entre un tercio y la mitad de los africanos fueron aniquilados (Vansina, 1989:344). La dominación política y la explotación económica provocaron infinidad de trastornos en las poblaciones nativas (Fall, 1992). La *Pax Colonial* intentó cubrir las resistencias anticoloniales que los africanos intentaron en todos los puntos cardinales, por medios tanto materiales como metafísico-espirituales (Ranger, 2002:75). Pero luego de la Segunda Guerra Mundial los imperios europeos ya no podrían contener los sentimientos independentistas de sus colonias con la misma facilidad.

El camino de lucha hacia la independencia.

Hacia 1959 el Congo Belga era una colonia próspera y relativamente estable (Meredith, 2013:97). Lo primero era bien tangible gracias a los enormes recursos minerales de que disponía; lo segundo refiere a que no se había llegado a producir aún un movimiento nacionalista turbulento, a diferencia de otras zonas de África (Gifford y Louis, 1982:305). Esto último era atribuible, en parte, a la ya mencionada educación misionera. Al ser práctica y vocacional, era desde el punto de vista técnico bastante suficiente; y al momento de la independencia la excolonia belga era la que más trabajadores calificados tenía. En temas de instituciones e infraestructura, empero, era sumamente débil: tenía pocas universidades y no había médicos ni abogados (Chamberlain, 1997:126). No obstante esto, la realidad es que el Congo Belga vio especial crecimiento en los primeros años después de la Segunda Guerra Mundial; de hecho las clases dirigentes autóctonas estaban tan poco

deseosas de independencia que todavía en 1956 la hegemonía de la metrópoli era plenamente aceptada (Young, 1994:196).

Esa tranquilidad fue interrumpida con los disturbios en Kinshasa en enero de 1959. Luego de una administración tan centralista, tan precario legado institucional y heridas del pasado atroz de Leopoldo aún sin cicatrizar, el desastre del traspaso del poder para el caso del Congo Belga fue más que esperable (Meredith, 2013:99). Ya en 1954 la nueva coalición liberal-socialista en Bruselas comenzó a implementar, sobre la base de los experimentos de Francia con sus propias colonias, modestas tentativas de avance político: en 1957 se llevaron a cabo las primeras elecciones municipales, donde el partido ABAKO con Joseph Kasavubua la cabeza demostró un vigor portentoso. En paralelo, un representante de ideas panafricanistas radicalizaba²³ los reclamos por la independencia plena: Patrice Lumumba, líder del Movimiento Nacional Congoleño, el único ente capaz de movilizar apoyo a nivel nacional de manera sólida (Meredith, 2013:98-99). Evitar una escalada de violencia; la caída del gobierno de centroizquierda de Bruselas; y el desplome de los precios del cobre fueron los detonadores de la emancipación expedita (Chamberlain, 1997:127). El dominio belga en el Congo terminó tan fugazmente como había empezado: para el 30 de junio de 1960 el traspaso estaba hecho, nacía la República del Congo-Léopoldville (Young, 1994:207).

²³ Durante la época inmediatamente previa a la descolonización existieron dos tipos de partidos en las colonias africanas: los de naturaleza más pragmática-pluralista, y los de talante revolucionario-centralista. En última instancia, tanto la inseguridad de los líderes independentistas como su afición por demostrar que ellos podrían hacer renacer a sus países terminaron inclinando, tarde o temprano, la balanza hacia esta segunda concepción de organización política (Ajayi, 1997).

CAPÍTULO 4 - El Congo después de la Independencia.

La descolonización bajo Lumumba y el gobierno de Kasavubu.

Como hemos desarrollado en el capítulo anterior, si bien la etapa imperial fue en perspectiva temporal bastante breve, sus efectos han sido más que críticos para el continente africano (Clapham, 2005:31). A pesar de la independencia política formal el flamante Congo-Léopoldville, con Lumumba a la cabeza, encontró que el legado colonial se extendía a todas las esferas imaginables de la vida política, económica y social. En particular Bélgica como metrópoli imperial fue especialmente negligente en propiciar el surgimiento de instituciones autóctonas que rigieran a sus excolonias luego del traspaso de poder: las formas burocráticas, las relaciones productivas, la tecnología y la lengua administrativa del pasado belga constituían parte inalienable del nuevo Estado (Clapham, 2005:32-33).

En virtud de ello la Iglesia Católica gozó desde el momento inicial un altísimo grado de oficialidad (a pesar de no ser ella, ni ninguna otra, culto oficial del Estado) por el ya mencionado rol educativo y administrativo durante la época de dominación belga (Mazrui, 1991). Ahora las necesidades apremiantes se imponían por sobre los ideales políticos revolucionarios del discurso independentista, por lo que la primera generación de líderes poscoloniales debió ocupar y perpetuar el Estado heredado (Ajayi, 1997), mal que fuera éste ajeno, artificial e históricamente doloroso; ésta era la “carga” y “maldición” del Estado-nación para los africanos (Davidson, 1992).

Tal fue la precariedad institucional dejada por los belgas que con la independencia a mediados de 1960 toda la estructura gubernamental prácticamente colapsó: los independentistas del debían de pronto gobernar un vastísimo territorio con la incapacidad real de moverse a través de éste, sumado al abismal desconocimiento de la población bajo su mando (después de todo ellos, también, formaban parte de la élite durante la época colonial (Ajayi, 1997)). La rebelión secesionista de Katanga no se hizo esperar, producto de la exacerbada centralización y repentina devolución del poder de Bélgica en el Congo (Clapham, 2005:39). Aquí la religión estuvo nuevamente en el centro de la escena y configuró el devenir de los hechos: Moise Tshombe, diácono de la Iglesia Metodista en la provincia de Katanga, lideró el movimiento secesionista. Motorizado por su profundo rechazo a las ideas comunistas de Lumumba, recibió el apoyo de las grandes compañías

cupríferas y los misioneros conservadores (Kasongo, 1998:106). Sumado a ello, como las fuerzas estructurales de la Guerra Fría se encontraban operando en el proceso de descolonización (Clapham, 2005:41), la campaña de Tshombe recibió el visto bueno inicial de Occidente, más no de los demás Estados africanos (Ansprenger, 1992:302).

Asimismo, como las organizaciones políticas en la época preindependentista habían surgido en los pocos centros urbanos y se encontraban formadas por la pequeña élite educada durante la colonización (Ajayi, 1997), no bien conseguida la independencia los líderes de la emancipación africana debieron extender su alcance al gran territorio de sus países (Geertz, 1963). Plegar a los diversos sectores económicos y étnicos al “tren nacionalista” al comienzo no fue demasiado dificultoso pues el enemigo común que el colonizador suponía actuaba como un poderoso elemento aglutinante. Mas una vez conseguida la independencia, requeriría colosales esfuerzos mantener la coalición emancipadora unida (Coleman y Rosberg, 1966).

Para el caso de la joven República del Congo, Patrice Lumumba intentó comandar un movimiento nacionalista, pero fracasó por oposición tanto interna como externa (Van Reybrouck, 2014:282). En esta encrucijada las instituciones religiosas nuevamente jugaron un rol decisivo: la Iglesia Católica utilizó toda su influencia para terminar con el exasperante Lumumba (Meredith, 2013:105). Con la detención de Lumumba el gobierno pactó con Tshombe una salida federal y un gobierno de unidad, pero esto rápidamente se disolvió (M'Bokolo, 1997). Esto, sumado al avance guerrillero-lumumbista en el Este del país (y el caso de Mulele en el Oeste) durante la Rebelión Simba en el año 1964 deterioraron el clima político y social notablemente (Meredith, 2013:112-115), panorama que desembocó en la toma del poder por parte de los Mobutu y los militares al año siguiente, en 1965 (Chamberlain, 1997:128). El asesinato de Lumumba, también referente del panafricanismo a nivel internacional, marcó el camino hacia la “recolonización” económica de todo el continente (De Witte, 2002); igualmente esto no impidió que el autócrata que le sucedió impulsara los mismos programas centristas (Gellner, 1983).

La dictadura de Mobutu y la Zairenización. El estancamiento económico y la apertura política. La Primera Guerra del Congo.

El Estado congoleño en los primeros años del siglo XXI fue considerado uno de los casos paradigmáticos de Estado fallido. No obstante, no siempre ha sido así: durante sus primeras dos décadas de vida independiente (1960-1980), bajo el puño de hierro de Mobutu SeseSeko la joven nación pudo remontar la profunda crisis en la que devino inmediatamente después de su independencia (Reno, 2006); sólo para entrar en severo declive durante la posguerra fría. Aún con los desafíos que la inmensa extensión del territorio del Zaire sugería para proyectar el poder desde la capital (Herbst, 2000), y las escenas geopolíticas propias de la Guerra Fría para con ambas superpotencias, con los años la autoridad del régimen se consolidó y llegó a recibir importante apoyo y patrocinio extranjero²⁴, particularmente de los Estados Unidos (a cambio claro de que este país del África Central adscribiera a los paradigmas de desarrollo de la época²⁵) (Clapham, 2005:155).

En muy poco tiempo, entre políticas intimidatorias y medidas prebendarias Mobutu eliminó o cooptó a la oposición (Clapham, 2005:62), centralizando en enorme medida el poder (Meredith, 2013:293-308). Esto trajo cierta estabilidad hasta que las crisis de la década del '70 le hicieron dar marcha atrás con la “zairización” (no obstante lo cual gracias a la complicidad internacional y la opresión exitosa del frente interno pudo mantenerse en el poder). Esta obsesión por retener el control llevó a convertir las ruinas del Estado colonial en un nuevo Estado poscolonial absolutamente monopolístico (Clapham, 2005:56)²⁶.

¿Qué sucedió con la tercera pata, la Iglesia? Lógicamente, semejante expansión del Estado originó conflictos con la Iglesia en el plano educativo y con los jefes tradicionales en el administrativo (Young y Turner, 1985). Aquí la religión volvió a cruzarse con la

²⁴ En pleno auge del mobutismo incluso se encomiaron desde la academia occidental las labores de fortalecimiento de la autoridad central que el régimen llevaba adelante, comparando la tarea del Zaire con aquella que Francia (y los demás países europeos posteriormente) habían tenido que hacer para ver germinar sus Estados-nación durante el ciclo revolucionario europeo (Reno, 2006).

²⁵ Debemos recordar que en lo económico la década de 1960 trajo un consenso internacional con respecto a un desarrollo del ulterior Sur Global a través de la transferencia de capital y tecnología (Rapley, 1996). Aparejada a esta visión de política económica, cuyo *momentum* máximo se alcanzó en paralelo al proceso de descolonización del Tercer Mundo, se articuló el paradigma de la teoría de la modernización. Bajo esta clave, las ideas occidentales de aquel entonces prescribían como necesario (y deseable) el despojo de las cosmogonías tradicionales por las modernas, tecnocráticas y universalistas. De todos modos este paradigma no entró en conflicto con las élites gubernamentales capitalinas (mas no, empero, con los jefes tradicionales del interior), pues la propuesta desarrollista respondía tanto a las ambiciones refundadoras como a la reivindicación de un poder político central y fuerte por parte de los líderes africanos (Hyden, 2006:36).

²⁶ Los intentos de supresión del tribalismo y creación de una identidad única se vieron incluso en el proceso de normalización de Mobutu en relación a la cuestión lingüística (Carreau, 1987).

construcción de la estatidad (Adelman, 1975): no sólo suprimió los partidos políticos y unificó todo sindicato, sino que Mobutu hizo que todos los zaireños se incorporaran automáticamente como miembros del Movimiento Popular de la Revolución (MPR) y “anularan” sus bautismos para pertenecer a la gran familia zaireña (Young, 1994:289). Luego de que el obispo Joseph Malula fuera exiliado, se prohibieron las ligas juveniles cristianas y las publicaciones confesionales; ahora donde habían yacido crucifijos e imágenes de Cristo se colocarían enormes cuadros de Mobutu. El conflicto interno se hizo global con la Iglesia Católica cuando se nacionalizaron las tres universidades del país en 1971, entre ellas la Universidad Católica Lovanium, en la capital (Young y Turner, 1985:198). El propio Mobutu reconoció recurrir en varias ocasiones a la brujería²⁷ para “vigorizar” su legitimidad durante su gobierno, como cuando lo hizo en el marco de la Constitución que le otorgó plenos poderes en 1974 (Tull, 2005:253).

La prosperidad económica fue fundamental en esos primeros años del mobutismo (Meredith, 2013:294). Fiel a la dinámica que describíamos en el capítulo 1, cuando Mobutu en 1973 nacionalizó toda la propiedad extranjera no estaba sino imitando lo que Leopoldo había hecho a título personal durante la época colonial (Hyden, 2006:100). Desde luego, los beneficios de la maniobra fueron repartidos en secuencia hacia los diferentes escalafones del sistema clientelar mobutista (Schatzberg, 2002). La cleptocracia del régimen alcanzó niveles bochornosos, incluso para los estándares del África Subsahariana (Askin y Collins, 1993).

Así hacia 1980, veinte años luego de la independencia, el trípode de dominación colonial se había reformulado en una única gran columna constituida por la unión entre el Estado y los militares zaireños (Young, y Turner, 1985:274), sobre la que se sostenía la engrandecida figura de Mobutu. El culto a la personalidad del autócrata continuó con sus fuertes tintes religiosos: los programas televisivos mostraban a Mobutu y su sombrero de leopardo descendiendo de los cielos; los lugares donde había vivido y trabajado fueron convertidos en sitios de peregrinación y meditación; se declaró al MPR como Iglesia y a Mobutu su profeta (Meredith, 2013:296-297).

Debemos concluir entonces que durante la primer década, el gobierno del Zaire fue cuidadosamente discrecional para nunca emancipar del todo a aquellos sujetos coloniales y

²⁷ De hecho, Mobutu llegó a gastar cerca del 3% del presupuesto estatal en sus chamanes, más que en el Ministerio de Salud (Béchar, 2014).

convertirlos en ciudadanos plenos (Mamdani, 1996). Pero la soltura del mobutismo no se prolongaría por mucho más: ante la suba del precio del petróleo y la baja del precio del cobre, la economía recientemente nacionalizada entro en una crisis de endeudamiento (Meredith, 2013:300). Lo primero que se intentó desde el régimen fue la radicalización (expropiación de los capitales sin compensación), aunque pronto el Estado se mostró deficiente para controlar la economía y se procedió a reprivatizarla a precios mucho menos convenientes (lo cual redundó en una crisis en balanza de pagos).

Bajo el nuevo paradigma económico de “eficiencia estatal”²⁸, se llevó desde el sistema financiero y crediticio internacional una reducción presupuestaria de los países africanos, lo cual tuvo como consecuencias tanto la precarización de las instituciones estatales como cambios abruptos de gobierno o régimen (Hyden, 2006:39). En el caso del Zaire sucedió lo primero, pues a pesar de que Mobutu permanecería en el poder hasta fines de siglo, y pudo con suficiente éxito volcar su dependencia de ayuda extranjera desde Estados Unidos hacia la Francia de d’Estaing y Mitterrand (Young y Turner, 1985), luego de los ajustes estructurales no volvería a sujetar las riendas del Zaire con la misma firmeza que en las décadas anteriores. Incluso entonces la impronta de la religión de larga data en las tierras del Congo se hizo evidente: estudios sociológicos han revelado que las campañas populares en contra de los planes de ajuste estructural de los organismos internacionales giraron en torno a pasajes bíblicos y representaciones cristianas de la lucha del bien contra el mal (Young, 1994: 282). La corrupción era innegable: el propio arzobispo Kabanga, de Lumumbashi, en 1976 lanzó una mordaz crítica contra las falsas promesas de Mobutu de que el Estado se encontraba camino a la eficiencia para todos los zaireños (Meredith, 2013:302).

En relación a esto último, la religión presentó batalla nuevamente contra el régimen de Mobutu, favorecida por la demanda de apertura de las escuelas religiosas por parte de una ciudadanía cansada de las deficiencias del sistema educativo del Estado. Como fuerza

²⁸ Entre fines de la década de 1970 y los comienzos de la década de 1980 el enfoque de desarrollo que se mencionaba al principio de este capítulo había cambiado considerablemente. Ya no importaban tanto los programas gubernamentales en términos de modernización lineal de la matriz económica (Adelman y Taft, 1973), sino que se volcó el foco de atención en el desarrollo de las sociedades (bajo una definición más amplia de este término surgieron los programas de lucha contra la pobreza estructural). Tampoco el gobierno permaneció como el único receptor de la asistencia foránea, pues mientras que se le recetaba ajuste estructural a las instituciones estatales (Banco Mundial, 1981 y 1989) se fortalecía el gasto en un conjunto de actores fuera de la esfera estatal (Meyer et al., 1985).

transnacional las instituciones religiosas congoleñas pudieron ejercer enorme influencia al obtener en 1988 desde Roma la aprobación de las misas católicas zaireñas como variante oficial de la misa católica (Kabongo, 2005). Del mismo modo, las instituciones locales presionaron desde abajo al gobierno en Kinshasa de hacer las reformas exigidas por la comunidad internacional, para poder continuar recibiendo divisas extranjeras.

Posteriormente, las fuerzas de la globalización a principios de la década de 1990 operaron sobre los Estados africanos para reducir la capacidad del Estado y la maniobra de sus gobiernos en cuanto a política exterior (por el fin de la bipolaridad) e interna (por la instalación de la promoción de la democracia y la defensa de los derechos humanos como prioridades en la agenda política internacional) (Hyden, 2006:216). Estos fenómenos socavaron vigorosamente los cimientos de los Estados poscoloniales africanos, desde la supremacía de la política y la manutención de un Estado monopólico (Clapham, 2005:173). En el caso del Zaire, reformas “cosméticas” del régimen de Mobutu permitieron inicialmente sortear la situación y acceder a más toma de deuda (Leslie, 1993:113-125)²⁹. Pero luego, la creciente imposición externa de condicionalidades políticas explícitas y auge del *ethos* liberal alteraron los cálculos políticos de manera tan sustancial que estallaron múltiples conflictos en el África subsahariana, y con ellos a la vez implotaron varios Estados por las tensiones intraestatales (Clapham, 2005:192). Mobutu fue el caso epítome de un régimen personalista que se aferró al poder desesperadamente. En medio de la ola democratizadora de la posguerra fría pudo convencer a Occidente, como otros tantos autócratas africanos, de que la acrecentada oposición que se gestaba al interior del Zaire no necesariamente sería mejor que él, y posteriormente de que su continuidad era el mejor escenario posible en el marco de la conmoción del genocidio en curso en la vecina Ruanda (Shiner, 1994).

La vulnerabilidad del gobierno y la economía en picada (véase el Gráfico 1 del Apéndice) abrió lugar a expresiones de oposición (huelgas, denuncias de corrupción), las cuales arrinconaron a Mobutu a pasar al multipartidismo luego de veintitrés años de gobierno en exclusividad. La reacción represiva y el apoyo internacional de Washington mantuvieron al régimen en pie, a costa de un mayor grado de endeudamiento y dependencia

²⁹ Y, más allá de esto, existía ya evidencia de décadas anteriores para creer que la comunidad internacional sencillamente *no podía* aplicar exitosamente los estándares de transparencia y eficiencia, como evidencian las efímeras direcciones del Banco del Zaire por parte de tecnócratas extranjeros (Young y Turner, 1985:378-386).

política, hasta que en 1993 se decidió soltarle la mano a Mobutu (Meredith, 2013:390-393). La Iglesia Católica con el obispo Monsengwo a la cabeza fomentó la proliferación de agrupaciones políticas: cerca de 400 fueron registradas (Dowden, 2009:369).

Finalmente, la radical impericia política y económica del mobutismo llevó a los habitantes de las regiones orientales del Zaire a rebelarse contra el régimen en 1996, en el marco de la convulsión regional que todos los Estados de la zona de los Grandes Lagos estaban experimentando (Chrétien, 2006:317). Ayudado (y, también, utilizado) por la Uganda de Museveni Laurent-Désiré Kabila fue el que comandó la insurrección de 9 meses llevada adelante por la AFDL (*Alliance des Forces Démocratiques de Libération du Congo-Zaire*) contra un mobutismo marchito, conflicto que sería denominado como Primera Guerra del Congo (Meredith, 2013:531-534). Fue en simultáneo con esta contienda cuando los factores transnacionales cobraron especial ímpetu en el sistema internacional, sumado a un ambiente externo que como ya mencionamos propiciaba la democratización (Bratton y Van de Walle, 1997). En este sentido las instituciones religiosas jugaron un rol trascendental en varios casos africanos. Figuras reconocidas de la Iglesia Católica encabezaron las comisiones democratizadoras en los países que efectuaban la transición³⁰. En la República Democrática del Congo, así como en otros casos africanos³¹, existía en el imaginario social una investidura de neutralidad sobre las autoridades católicas (más allá de que, como hemos visto, su complicidad con el pasado autoritario en varios casos resultaba innegable), por lo que fueron las interlocutoras ideales entre gobierno y oposición (Haynes, 2012). El Cardenal (y entonces Arzobispo de Kinsangani) Laurent Monsengwo, reconocido humanitarista, encabezó magistralmente las negociaciones de democratización y redacción de la nueva constitución del ex Zaire a fines de la década de 1990.

Desde las regiones orientales, a medida que la AFDL avanzaba desde el Este hacia Kinshasa, se esparció el terror entre las poblaciones y se tomó el control de las zonas importantes de la economía de enclave zaireña. Los rebeldes pudieron sostener la lucha y eventualmente conseguir la expulsión del autócrata³², tanto del cargo como del territorio

³⁰ Esto se vio refrendado al más alto nivel cuando en enero de 1991 el Papa Juan Pablo II lanzó la encíclica *Redemptoris Missio*, exhortando el deber de las autoridades religiosas de colaborar en la lucha contra la pobreza, denunciar la opresión y defender los derechos humanos.

³¹ Véase a tal respecto, por ejemplo, el rol que jugó en 1992 la Iglesia Católica en la finalización del prolongado conflicto civil en Mozambique (Schneidman, 1993).

³² Para el exitoso opositor Joseph Kabila desterrar a Mobutu fue sólo el primer desafío en la liberación del Congo, pues lamentablemente la constitución de una alianza de alcance nacional lo

congoleño (Hyden, 2006:202). El 17 de mayo de 1997 Kabila juró como nuevo presidente, renombrando al país como República Democrática del Congo (Meredith, 2013:536).

El ascenso de Laurent Kabila. La Segunda Guerra del Congo.

El período que este apartado trata ciertamente constituye uno de los más cruentos y tristes de la historia africana (y mundial) contemporánea. Las guerras civiles que comenzaron en la mitad de la década de 1990 provocaron la muerte a más de cuatro millones de personas (según las estimaciones más minimalistas, por cierto), y llevaron al África Central devastación y retraso atroces (Hyden, 2006:19). Desafortunadamente, el cambio de gobernante no se tradujo en grandes cambios en el *modus operandi* del Estado congoleño: a pesar de que en un comienzo Laurent Kabila fue visto como un renovador en el marco de los aires de cambio que atravesaban toda África por esos años, la comunidad internacional pronto entendió que no se trataba de más que un cambio de guardia; con otro tirano nepótico (más joven y vigoroso) ocupando Kinshasa. Como todo gobierno postinsurgente del África Subsahariana, Kabila construyó en el imaginario congoleño una consigna de refundación del Estado: la mitificación de la lucha para derrocar a la tiranía de Mobutu justificaría la noción de que el Estado ahora era “propiedad legítima” del círculo de Kabila (Clapham, 2005:242). No obstante, los contextos regional e internacional eran muy disímiles a aquellos de mediados de la década de 1960, al comienzo del régimen anterior. El nuevo ambiente le impediría sencillamente recrear lo mismo a Kabila.

Pronto Kabila fue cuestionado por rebeliones al Este que surgieron a lo largo del camino de destrucción que él mismo había sembrado, y sólo con la ayuda de Angola y Zimbabwe pudo salir adelante (Meredith, 2013:537-539). La Segunda Guerra del Congo estalló decididamente cuando el gobierno tutsi de Burundi se alineó con Ruanda y Uganda, desesperados por proteger sus fronteras occidentales de la limpieza étnica que estaba teniendo lugar en territorio congoleño. Ante ello, Chad y Namibia apoyaron a Kabila; incluso Libia y Sudán se sumaron a este bando de la contienda (Prunier, 2009).

Como si las vicisitudes del campo de batalla no hubieran sido suficientes, Kabila tuvo que hacer frente a la desastrosa situación económica de la República Democrática del

condujo a repetir las mismas actitudes predatorias que su antecesor, sumado al inestable contexto transnacional -mientras que Francia asistió todo lo que pudo a Mobutu, Angola y Ruanda se sumaron a favor de Kabila- (Meredith, 2013:535).

Congo. Gran parte de toda la deuda del ex-Zaire necesitó que no fuera reconocida por provenir de “un gobierno ilegítimo sostenido internacionalmente” (Ndikumana y Boyce, 2011). La realidad acuciante en relación con el cambio de régimen y el derrumbe de la estatidad congoleña fue el desarrollo de una economía informal generalizada (Clapham, 2005:72). De toda el África Subsahariana, fue en la República Democrática del Congo donde particularmente emergió un extenso mercado negro de entre las ruinas del aparato zaireño (MacGaffey, 1991)³³. El sistema de asistencia económica internacional se mostró abrumado por el caos de la Segunda Guerra del Congo; y no es de extrañarse entonces que los años de las Guerras del Congo correspondan a lo que el PNUD llamó “la década de la desesperación” (Spor, 2006:12).

Más allá de la economía, ¿cómo entender la explosión de conflictividad social en la cuenca del Congo durante este período? Ante todo, debemos subrayar que en África en general, y en el Congo en particular, la identidad étnica no es cerrada, sino una categoría fluida que se entiende mejor como “conciencia de tribu”, la cual sólo se refuerza en época de crisis (Van Reybrouck, 2014:14). Cuando el intento de Mobutu de homogeneizar en todos los ámbitos a los zaireños, encarnado políticamente en el monopartidismo, demostró su fracaso y agotamiento hacia principios de la década de los '90; la etnicidad *politizada* se convirtió en el motor de vida política: era el único lenguaje por el que podían canalizarse los diversos intereses insatisfechos de la población. Como los Estados africanos poscoloniales intentaron construir naciones sin integrar institucionalmente los intereses sectoriales en un sentido plural, ante un Estado “blando” el resultado será la lucha sin cuartel por tomar control de éste (Tetzlaff, 1994).

Los movimientos poblacionales inherentes a los conflictos armados contemporáneos (Lubkemann, 2008) fueron otra gran consecuencia: la cantidad de desplazados y refugiados fue medida por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) en millones³⁴. En consecuencia, los movimientos poblacionales que vienen

³³ De hecho, si en la Argentina de principios de siglo XX el mantra de la fortuna de los inmigrantes europeos era “hacer la América”, en la República Democrática del Congo el vocabulario encontró su correlato en la expresión *faire le sape* (literalmente “hacer el socavado de”, en francés), en alusión a la acción diaria de ganarse la vida por medio de la economía informal (Clapham, 2005:249).

³⁴ Aún en 2016 la cantidad de refugiados en la República Democrática del Congo roza los 4 millones de personas, los desplazados el millón y medio de personas, y la cantidad de congoleños en el exterior como refugiados ronda el medio millón de personas (ACNUR, 2015).

desde el último cuarto del siglo pasado han modificado el mapa étnico pero más aún el religioso. La Iglesia Anglicana congoleña por ejemplo asistió a un rotundo giro geográfico hacia el noreste del país; pues las comunidades más religiosas han solido ser los *first movers* a los cuales les siguen el resto de las aldeas (Wild-Wood, 2008:49).

Del mismo modo, en toda África, el alza de corrientes evangélicas y el pentecostalismo ha desafiado la primacía de las confesiones típicas (Clapham, 2005:263). Desde finales del siglo XX y hasta la actualidad, estas nuevas corrientes religiosas (institucionalmente mucho más informales que las tradicionales) han gozado de especial aceptación en las poblaciones más traumadas del territorio congoleño (Marriage, 2013:76-77). En efecto, desde la independencia en 1960 más de 1600 iglesias y congregaciones de todo tipo han sido documentadas en el Congo-Kinshasa (Callaghy, 1984), y aunque en Occidente en la posguerra fría se haya anunciado un “resurgimiento” de la religión y sus instituciones, en realidad difícilmente se hayan “ido” alguna vez: son los contextos críticos los que resaltan su importancia, y que han hecho que su crecimiento haya sido tan notorio³⁵ durante los últimos tiempos (Tull, 2005:236).

Desde una perspectiva politológica e internacionalista esto también es sumamente relevante, pues el rol de las instituciones religiosas excede lo social y ha desbordado hacia lo estatal, incluso lo diplomático. Durante la segunda mitad del siglo XX para los actores internacionales externos (desde Estados hasta las mismas Naciones Unidas) generalmente dilucidar qué gobernante era el considerado legítimo por las poblaciones les era una tarea tan complicada; costosa; y muchas veces reiterativa, que preferían directamente tomar como interlocutor válido a quien fuera que estuviera en la capital para tomar tal rol -algo conocido como la “soberanía del correo” (Clapham, 2005:20)-. Hoy no caben dudas de que en la actualidad las “ONG del Sur Global” han llevado a las relaciones internacionales africanas más allá de la estatidad convencional. Se asiste a una increíble desestatización de las políticas exteriores, algo todavía no sopesado debidamente (Clapham, 2005:274). En este sentido, será oportuno recordar que el hecho de que los conflictos y las fuentes de

³⁵ Por tomar a una afiliación no tan mencionada hasta el momento, los mormones (o la Iglesia de los Santos de los Últimos Días) ya tiene presencia en tres importantes misiones en la República Democrática del Congo: la de Kinshasa, la de Lumumbashi, y recientemente la de Mbuji-Mayi, en toda la región de Kasai.

estabilidad se transnacionalicen, no implica que éstos pierdan sus raíces e idiosincrasia locales, sino todo lo contrario (Williams, 2011:52).

El 16 de enero de 2001 Laurent Kabila era asesinado por su propia guardia personal en el Palacio Presidencial de Kinshasa. Dos semanas después, el Parlamento eligió a su hijo de tan sólo 29 años, Joseph Kabila, como sucesor de la Presidencia. Luego de años de desgastante conflicto, una tortuosa serie de negociaciones produjeron en 2002 el Acuerdo Global e Inclusivo de Pretoria, en el que los distintos beligerantes acordaban un alto del fuego y el retiro de sus tropas. Tristemente, con esta paz interestatal los conflictos internos en el Este del país no cesaron, y hubo que incorporar a opositores clave al gobierno de transición (2003-2007) para mantener la estabilidad en un mínimo tolerable (Meredith, 2013:544).

El recorrido histórico de nuestro caso de estudio finaliza de esta manera. Luego de cuatro décadas de vida independiente, la República Democrática del Congo se hallaba tan políticamente inestable y económicamente frágil como en sus tumultuosos comienzos a principios de la década de 1960. Y si en aquel entonces la comunidad internacional había tenido que intervenir, Naciones Unidas mediante, con la más grande operación hasta el momento (Van Reybrouck, 2014:297), del mismo modo lo haría a fines del siglo XX con la MONUC –también la más grande hasta la fecha-. Luego de casi dos décadas desde su establecimiento, la Misión de Paz congoleña ha sufrido muchas mutaciones en cuanto a sus tareas, presupuesto y número de efectivos; y a pesar de que la situación ha mejorado considerablemente, su retirada aún no está a la vista (Autesserre, 2010).

IV. RELIGIÓN Y ESTATIDAD EN LA REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DEL CONGO POSTCONFLICTO.

CAPÍTULO 5 – La estabilización y la construcción espacial de la estatidad.

El gobierno de transición y la democratización. La (re)construcción de la autoridad durante el gobierno de Joseph Kabila.

Como bien indicaba el Acuerdo Global e Inclusivo, las prioridades en la transición eran reunificar al país, promover la reconciliación nacional, y organizar elecciones generales. El gobierno de transición tenía dos años para ello, pero utilizó sus dos prórrogas de seis meses para extender su mandato hasta junio de 2006. Los esfuerzos de la comunidad internacional y las autoridades congoleñas rindieron sus frutos: se acabaron los frentes de batalla a lo largo y ancho del país; viajar por el territorio fue posible nuevamente con relativa facilidad; y una batería de ejercicios democráticos sin paralelo -referéndum de nueva constitución, elecciones legislativas, dos vueltas de elecciones presidenciales y elecciones provinciales en menos de un año- (Autesserre, 2010:53).

Sin embargo, la democratización no puede reducirse a la celebración de elecciones y a la vuelta del multipartidismo; y sigue por ende siendo necesario consolidar la estabilidad y desarrollo a largo plazo (Mbata y Mangu, 2008). En este proceso democratizador, los estudios comparados indican las fuertes dificultades que el pasado neopatrimonialista puede representar en intentos de hacer cambios de régimen sostenidos en el tiempo (Bratton y Van de Walle, 1997). De este modo, si antes se intercambiaban incentivos económicos por subordinación de las comunidades tradicionales del interior, ahora la ecuación de lealtad sería sencillamente reformulada para incorporar la obtención de votos (Kramon, 2009).

La reconstrucción de un sistema político formalmente democrático y los diferentes comicios llevados a cabo fueron la prioridad primera de los funcionarios extranjeros y la comunidad internacional en general para el caso congoleño: partiendo del diagnóstico de que la situación del África Central por esos años era “Hobbesiana”, era natural que se pusiera el foco en la reconstrucción de la autoridad del Estado (Autesserre, 2010:106). Y aunque el camino por delante aún sea muy largo, durante los últimos diez años la República Democrática del Congo mejoró ostensiblemente su calidad democrática. Mientras que en

las postrimerías de la Segunda Guerra del Congo era calificado como un autoritarismo, al momento del gobierno transicional ya estaba en los albores de un gobierno de características híbridas, y ya desde 2006 es caracterizado consistentemente como una *anocracy*, esto es, una democracia en la que características autoritarias son distinguibles e impiden el desarrollo de un régimen democrático pleno (véase el Gráfico 2 del Apéndice).

La transición y estabilización en el mediano plazo fueron posibles, en enorme medida, gracias fuerzas transnacionales que desde el exterior operaron en las poblaciones congoleñas. Los organismos internacionales y las instituciones globales que se desplegaron en el terreno de la República Democrática del Congo trabajaron desde el primer momento directamente a nivel local, ya fuera por su desconfianza en las autoridades nacionales o la imposibilidad real de éstas de hacerse presentes en el terreno. Desde un punto de vista constructivista, el rol de estos actores fue muy importante durante la transición para pautar (a través de sus discursos y sus programas) de manera firme y coherente la idea de que el país se hallaba ya en un estadio postconflicto; y así propiciar un cambio en las relaciones de intersubjetividad de los involucrados, las víctimas y los funcionarios (Autesserre, 2010:66).

De la anarquía interna a la unión nacional. El rol crucial de la religión y sus instituciones.

Como hemos anticipado, las profundas heridas que los conflictos armados dejaron en los congoleños se tradujeron en un intenso fervor religioso (Vassenroot y Raeymaekers, 2004:31). Aún hoy el África Subsahariana, y la República Democrática del Congo, presenta altísimos niveles de religiosidad (Pew Research Center, 2015). A la vez las turbulencias del día a día han hecho que los congoleños en la actualidad sean sumamente pragmáticos para optar por una u otra afiliación. Las únicas instituciones a nivel nacional que sobrevivieron a todo lo relatado anteriormente desde 1960 son las religiosas, en especial la Iglesia Católica: sus voces son poderosas y aglutinan a grandes multitudes (Dowden, 2009). Además, sin dudas, la corrupción ha sido mucho menor a la vez que la transparencia mucho mayor en las instituciones religiosas que en los gobiernos nacionales de Kinshasa de la República Democrática del Congo. Basta con ver la sede de la arquidiócesis en Kisangani (llamada por los congoleños *La Procure*, la provedora): una fortaleza enorme de puertas abiertas, que en su interior tiene una escuela, un hospital, un banco, una oficina de correos, un depósito de alimentos, y algunos comercios (Dowden, 2009:369).

Pero, ¿a qué se debe el apoyo de estos líderes religiosos en la República Democrática del Congo? Como mencionábamos en el primer capítulo, en las comunidades tradicionales, donde la horizontalidad en las relaciones sociales bajo la lógica del parentesco predomina sobre la del monopolio de la fuerza de una autoridad centralizada (Clastres, 1978), los sentimientos son más relevantes que los cálculos racionales según típicamente se los concibe. En consecuencia, aún hoy, más de medio siglo después de la independencia, la existencia de una esfera pública funcional sería ampliamente discutida por muchos africanos. Lo que verdaderamente sigue comandando la lealtad de las sociedades africanas son las formas primarias de organización social (Ekeh, 1975). En consecuencia, las autoridades nacionales son vistas, en el mejor de los casos, como un proveedor lejano de recursos materiales a los jefes locales. Si desechemos las predicciones evolucionistas en las que las poblaciones africanas terminarán “avanzando” fuera de las lealtades localistas para abrazar las identidades nacionales superadoras, entendemos finalmente cómo los africanos miran al Estado: no como un protector, sino como una presa valiosa que debe ser tomada (Hyden, 2006:54).

Y dado que la esfera pública en el África contemporánea todavía no es demasiado robusta como consecuencia del incesante neopatrimonialismo, la sociedad civil y los movimientos sociales en el sentido Occidental son muy endeble (Hyden, 2006:47-49). Principalmente, cuando ocurre, la movilización política corre el riesgo de ser canalizada por el régimen contra supuestas facciones opositoras belicistas (Greif y Laitin, 2004)³⁶. Entonces, lo que estructura las relaciones interpersonales son esos lazos familiares, identidades de parentesco, todas ellas lógicas de reciprocidad primaria fundadas en lo afectivo -esto es, en oposición a lo cívico (Hyden, 2006:75-77)-y en muchas ocasiones con fuerte carga moral (Kasfir, 1998). Un miembro de una institución micro-crediticia de la República Democrática del Congo refleja esta cosmovisión hoy viva, al hablar sobre la necesidad de un abordaje más comprehensivo y cristiano de la pobreza:

³⁶ De todos modos, es notable en nuestro caso de estudio la capacidad de movilización de las instituciones religiosas, cuyo tono chauvinista es mucho menos frecuente que para las guerrillas rurales o los partidos políticos en las urbes. Una de las últimas aproximaciones hacia esta cuestión trajo los aportes de la neurociencia para explicar el poder de las emociones en el comportamiento de grupos (Kaufman, 2006).

“Nosotros no entendemos a la pobreza como solamente la falta de recursos financieros. La pobreza está en las relaciones truncadas: en la familia, en la sociedad, y con un banco. Nosotros queremos apoyar a la gente en todas estas áreas”. (Schwartz, 2011:42)³⁷

En virtud de ello, derivamos con que las redes de sistemas comunitarios que observamos hoy en el África contemporánea no son remanentes añejos del pasado precolonial, por más que en ocasiones incluso ellas mismas reivindiquen la reedición de ese pasado para legitimarse (Galvan, 2002). En vez, son creaciones conscientes de los individuos buscando construir una mejor coyuntura política, económica y social (Hyden, 2006:57). Ello es consecuente con la literatura que explica la importancia inversamente proporcional que las instituciones tradicionales adquieren con respecto a la capacidad del Estado (Mueller et al., 2002). En efecto, las instituciones paralelas que los pueblos africanos han creado han buscado evitar las incidencias del mercado y el brazo del Estado (Hyden, 2006:75). Para nuestro caso de estudio, se ha observado un apogeo de las comunidades religiosas en aquellos lugares donde los conflictos armados trajeron mayor pobreza e inseguridad (Vassenroot y Raeymaekers, 2004).

¿Qué lógica adopta esta realidad? Retomando la caracterización del Estado africano poscolonial como un barco que busca mantenerse a flote más que avanzar, en la literatura de Ciencia Política se ha definido a la manera de construir estatidad de estos países como “Estados archipiélago”: desde la capital se consolida la autoridad política, la cual reaparece en los vastos territorios del interior de manera irregular y esporádica (Tull, 2005:39). Bajo la lógica neopatrimonialista, el criterio para la presencia del Estado en alguna “isla” geográfica determinada es puramente rentista. A partir de groseros cálculos costo-beneficio, los gobernantes africanos construyen su red de economía política para perpetuarse en el poder y enriquecerse, utilizando a las instituciones estatales como filiales de presencia en las localidades seleccionadas (lo cual termina, inevitablemente, por tornar al aparato estatal sumamente ineficiente).

Desde nuestra perspectiva, lo más interesante ocurre en aquellas zonas donde el Estado archipiélago no se hace presente. Pues ese es, como adelantábamos en los primeros capítulos, el reino de los actores no estatales, desde el narcotráfico y los grupos armados a las comunidades tribales autárquicas e instituciones religiosas. Ante semejantes

³⁷ Traducción propia.

posibilidades es positivo encontrarse con éstas últimas, pues en aquellas áreas donde el Estado es deficitario, es menester mantener un entramado social estable y medianamente funcional (Boone, 1997). El apoyo a estos líderes religiosos se entiende entonces a partir de una combinación de convicción ideológica y necesidad: la religión y sus instituciones son autoridades cercanas que propiciarían la cohesión de los grupos y sustentarían mínimos estándares productivos (Ellis y ter Haar, 1998:193).

En capítulos anteriores se discutió acerca de los paradigmas de desarrollo en el transcurso de la vida independiente del Congo. Hoy, más de medio siglo después, existe un antes impensado consenso internacional acerca del potencial creativo y motor del individuo en los marcos de desarrollo: lejos de aquellos enfoques *top-down* benévolos, la gente y no el gobierno (y en particular los autócratas que hemos mencionado en el presente trabajo) constituye la principal fuerza de progreso material (PNUD, 2010). En virtud de lo anterior, podemos concluir que la naturaleza del escenario postconflicto congoleño hacía apremiante la implementación de políticas *bottom-up*. Durante mucho tiempo, organismos internacionales y autoridades políticas extranjeras involucradas en la estabilización de la República Democrática del Congo no leyeron este diagnóstico (Autesserre, 2010:126). Se negó toda posibilidad de acudir a las tensiones localistas por ser “demasiado complejas” o por existir “demasiados impedimentos logísticos” para llevarlas a cabo (Autesserre, 2010:181). Lo que estos enfoques tradicionalistas descartaron fue acudir a instituciones en el terreno que superasen esos problemas logísticos y conocieran esas complejidades locales. Las instituciones religiosas sí entendieron el diagnóstico, y aún sin tener el pleno patrocinio de los planes de acción internacionales, favorecieron la estabilidad y desarrollo de la República Democrática del Congo. Esto será explorado en detalle en el capítulo a continuación.

La situación en la periferia rural: el rol político-burocrático de las autoridades religiosas.

Los sectores rurales del África de los Grandes Lagos generalmente han luchado por su subsistencia a partir de la agricultura (Chrétien, 2006). La tecnología rudimentaria y el clima caprichoso hacen que otras fuentes de ingreso en las periferias rurales sea en la actualidad, tanto como siempre, una situación apremiante (Ansoms y Claessens, 2011). En los últimos lustros dos dinámicas han operado sobre esta realidad: por un lado, se han

redoblado los esfuerzos a nivel nacional e internacional en pos de saltos cuantitativos y cualitativos de la producción agropecuaria (Banco Mundial, 2012); por el otro, las fuentes de ingreso no agrícolas se han tornado especialmente atractivas.

En cuanto a lo primero, las instituciones religiosas han tenido nuevamente, a través de sus redes transnacionales, un papel preponderante en las iniciativas agrícolas. Como caso muy claro, la Iglesia de los Hermanos a través de su Fondo Global contra la Crisis Alimentaria (GFCF, en inglés) ha hecho grandes esfuerzos por paliar el hambre en la República Democrática del Congo, administrando a través de su filial *-Eglise des Frères du Congo-* programas³⁸ de suministro de alimento y sustentabilidad agrícola en áreas tan asoladas por el conflicto como la de Uvira, en Kivu del Sur. Este tipo de experiencias no deben interpretarse únicamente desde la economía (ver apartado *infra*), sino también desde el rol político-burocrático que las autoridades religiosas adquieren al posicionarse en el centro de la vida comunitaria. Por ejemplo, la Iglesia Menonita ha incurrido en la puesta en marcha de aldeas completas desde cero, luego de la destrucción de los conflictos de las últimas décadas. La refundación de muchas comunidades desde sus cimientos ha permitido erigirlas en torno a estándares más altos que otras que fueron sólo reformadas –y que los propios objetivos gubernamentales-: en el caso de los menonitas se ha buscado que los poblados sean autosustentables y con contaminación cero, con resultados impresionantes para el África Subsahariana (AIMM, 2013).

Y con respecto al segundo punto, las transferencias urbano-rurales rápidamente se convirtieron en una realidad generalizada en el África subsahariana poscolonial (Weisner, 1976), con migrantes viajando de las periferias hacia los polos urbanos para redistribuir la riqueza desde aquellos núcleos hacia el interior (Sandbrook, 1982). De todos modos la agricultura al Este del Congo sigue siendo pilar fundamental de la economía, y el sector está lejos de estar desarrollado por completo.

Lo mismo que con la agricultura sucedió en el campo de la diplomacia: los representantes políticos extranjeros limitaron su accionar a la capital y sus alrededores, escuchando únicamente las declaraciones de las autoridades de Kinshasa (Autesserre, 2010:98-99). En contraste, autoridades e instituciones religiosas en nuestro caso de estudio no se han mantenido al margen de los conflictos en el interior. Han formado parte activa de

³⁸ Véase <http://www.brethren.org/gfcf/> para más detalles.

la construcción de narrativas de reconciliación, han formado con mucha destreza fondos comunales de dinero y suministros para evitar la aniquilación de sus comunidades, y han sido los centros físicos en torno a los que la reconstrucción de la organización política fue llevada adelante (Marriage, 2013:151). Por ejemplo, en la ya mencionada Uvira, las organizaciones religiosas nucleaban a mujeres de la sociedad civil de diferentes grupos étnicos (*babembe, banyamulenge, bafulero, bavira*) para trabajar en proyectos de desarrollo agrícola, lo cual está renovando los ánimos sociales luego de años de tierra abandonada (Pole Institute, 2001:18).

Ciertamente, otra clave del fenómeno religioso reside en que las instituciones y autoridades religiosas congoleñas nunca negaron estar cumpliendo un rol político. A diferencia de las organizaciones humanitarias internacionales, quienes definen a la asistencia humanitaria y la ayuda para el desarrollo como necesariamente apolíticas, los actores religiosos en nuestro caso de estudio reconocieron que (más allá de las urgencias caritativas) el país se encontraba ante una situación de política y seguridad alarmante; y continuamente se posicionaron desde allí para reconstruir la autoridad y el orden (Autesserre, 2010:117). A pesar de que desde una perspectiva canónica Occidental esto se haya visto como un “retroceso”, lo cierto es que los actores religiosos han sabido ocupar roles políticos y administrar las comunidades congoleñas mucho mejor que los funcionarios enviados desde la capital; e incluso las poblaciones se han desarrollado con suma naturalidad bajo su liderazgo (Mukenge, 2002).

La desmovilización de los grupos armados.

A pesar de la mejoría significativa que concluimos sobre la base de los apartados anteriores, en el terreno securitario la República Democrática del Congo presenta todavía extremas falencias. Décadas de conflictos internos y transnacionales, sumados a la incapacidad (o en ocasiones sencillamente la ausencia) de las fuerzas policiales y el ejército nacional de la República Democrática del Congo para ofrecer protección a los ciudadanos ha generado una cultura política de desconfianza hacia las autoridades de seguridad congoleñas por parte de la población. Más aún, la seguridad ha recaído en los grupos armados no estatales, como por ejemplo los Mai-Mai que en un principio eran milicias de autodefensa (Autesserre, 2010:155). Asimismo los abusos de autoridad, el cobro de

impuestos ilegales, la corrupción y violaciones a derechos humanos fundamentales han hecho que en las investigaciones de Naciones Unidas los entrevistados lleguen a reconocer que preferirían depositar su confianza en instituciones religiosas locales (PNUD, 2006:9).

De hecho, como la evidencia empírica indica, las agendas locales y los entornos domésticos jugaron un rol decisivo en la aparición, despliegue y desenlace de los conflictos que pusieron en vilo la existencia misma del Estado congoleño (Buzan y Waever, 2003:223 y Autesserre, 2008:94-110). Siguiendo esta línea, para el caso del Este de la República Democrática del Congo durante el período de la Segunda Guerra del Congo y la transición a la democracia (2003-2006) se ha escrito acerca de la importancia de entender los grados de violencia que hubo habido en los ya mencionados Kivus debido a antagonismos locales, ya fuera por disputas sobre control de tierras, zonas mineras, puestos administrativos locales o liderazgos de milicias (Autesserre, 2009). La realidad que se vive al Este de la República Democrática del Congo contrasta con la del resto del país³⁹, ya estabilizado. Ello tiene sobre todo que ver con fuerzas transnacionales que contestan la autoridad de Kinshasa: luego del ya mencionado genocidio en Ruanda, las milicias tutsi exportadas hacia el territorio congoleño han continuado con las actividades desestabilizadoras en la zona (Marriage, 2013:115). A pesar de que el período de mayor intensidad ha sido 2004-2009, sigue siendo éste el principal problema que la Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en la República Democrática del Congo (antes MONUC, actual MONUSCO) aborda actualmente (SGNU, 2015).

Por cierto, a diferencia de las instituciones gubernamentales y capitalinas, muchas de las estructuras sociales tradicionales del continente fueron reforzadas, más que destruidas, con el proceso de globalización (Hyden, 2006:224). Nuevamente, el escenario donde esto fue más palpable ha sido en el Este, en las arriba mencionadas provincias de los Kivu Norte y Sur. Muy famoso ha sido el fenómeno del líder militar y religioso (en tanto Ministro Adventista) Laurent Nkunda en estas zonas congoleñas, pues constituyó un caso donde se justificaban tanto la rebelión contra las autoridades de Kinshasa como atrocidades humanitarias con fundamentos religiosos (HRW, 2007). Vinculado con las milicias tutsi

³⁹ Para un listado actualizado de los grupos armados no estatales al este de la República Democrática del Congo, visitar: <https://christophvogel.net/congo/>.

ruandesas, Nkunda movilizó a las poblaciones locales (*bunyamulenges*⁴⁰) y llevó actividades de cobro de impuestos ilegales, intimidación, explotación de recursos, crímenes de guerra (Amnistía Internacional, 2009).

A pesar de que la región de los Kivus históricamente se ha opuesto a cualquier intento de dominación extranjera⁴¹, ya fuera el Zaire de Mobutu o los paramilitares de Ruanda (Chrétien, 2006:209), las milicias de Nkunda fueron un actor sumamente molesto para Kabila y la MONUSCO. Desde nuestra perspectiva, constituye un excelente ejemplo de cómo se pueden pervertir los principios de las instituciones religiosas de larga data (en el caso de los Kivus, ya desde el siglo XVII (Chrétien, 2006:138-142)) por parte de individuos inescrupulosos⁴² en el marco de un contexto regional muy inestable (esto es, con altos incentivos para las actividades arriba mencionadas).

Tomando ejemplos por la positiva, encontramos que fue trascendental el rol que jugó Welongo Luhe'ya, obispo metodista, en apaciguar las convulsiones que los ya mencionados Mai-Mai ocasionaban al Este del Congo a mediados de 2009 (Stearns et al., 2013:34-35). Especialmente la Iglesia Católica se movilizó, en sus capacidades globales, como actor transnacional para coordinar la ayuda extranjera en el Este del Congo durante los peores años de conflicto y denunciar las violaciones al Derecho Internacional y al Derecho Internacional Humanitario por parte de los países aledaños y los actores no estatales respectivamente (CENCO, 2008).

Y ya en cuanto a la DDR se refiere, como adelantamos en la introducción, las instituciones religiosas como actores no estatales e instituciones informales han contribuido de manera positiva. Desde 2004 cuando los programas de DDR empezaron en la República Democrática del Congo, se ha intervenido en como mínimo 150.000 casos de excombatientes. Es importante distinguir aquí entre la fase de desarme y las de desmovilización y reintegración (D&R), pues la primera ha recaído netamente sobre la MONUSCO y el ejército nacional congoleño (por obvios motivos, los actores no estatales

⁴⁰ Se denomina así a las comunidades *tutsi* que habitan el actual territorio congoleño, las cuales migraron antes de la época colonial hacia allí (Prunier, 2009:51,381); puede encontrarse en la literatura también el sinónimo *banyaruanda* (Nest et al., 2006:20-24).

⁴¹ Tanto para el mundo bipolar como para la posguerra fría, no debemos confundir las empresas de *secesionismo* (romper vínculos soberanos para construir otros nuevos) con las de *autonomía* (voluntad de, en el marco del Estado existente, mejorar la vida de la población a través de mayores atribuciones político-administrativas a nivel local) (Williams, 2011:112).

⁴² Cabe aclarar que la auto-arrogada afiliación de Nkunda a la Iglesia Adventista del Séptimo Día fue refutada por las autoridades internacionales (Kellner, 2008).

no están a cargo de las requisas y destrucción de armamento y municiones). La tarea de desarme ha demostrado ser colosal, y aun en los momentos en los que se ha acercado a sus objetivos la posibilidad de cerrar esa etapa se ha visto frustrada por nuevos influjos de armas a la región.

Por otro lado, la D&R se enmarcó bajo el Programa Multi-Nacional de Desmovilización y Reintegración (MDRP, en inglés) que durante siete años hasta junio de 2009 alcanzó a medio millón de personas del África Central. Los fondos para el MDRP provinieron de diversas fuentes, muchas de ellas privadas, las cuales demostraron especial interés en el fortalecimiento integral de las instituciones de la sociedad civil en el proceso de D&R. En los informes finales de evaluación del MDRP, se ha destacado el rol que las iglesias tuvieron en el terreno para poder materializar la ayuda (Banco Mundial, 2010).

Políticas de reactivación económica y desarrollo.

Otra arista de las instituciones religiosas en la República Democrática del Congo en tanto fuerza transnacional de construcción de estatidad es propia del terreno de la economía política. La economía política del humanitarismo (*political economy of relief*, en la literatura anglosajona) ha analizado en otros casos africanos la asignación de los recursos económicos y asistencia financiera internacional (Francken et al., 2009).

En muchos casos, los enfoques minimalistas sobre la asistencia externa terminaron por profundizar las lógicas de dependencia de los países africanos con fuentes de financiación internacional (Uvin, 1998). En vez de solucionar los conflictos de manera comprehensiva y de raíz, este tipo de ayuda en general ha fortalecido a los grupos ya dominantes o en el mejor de los casos emparchado la inestabilidad a corto plazo (Prunier, 2009). Estos flujos intermitentes de dinero, selectivos pero dispersos, terminan erosionando las instituciones estatales de los países de África (Chossudovsky, 1997); e incluso minan los regímenes neopatrimonialistas, que si bien no son lo deseable brindan cierta estabilidad (Clapham, 2005:180).

Y como el sistema económico formal tiene dificultades para operar en los contextos de inestabilidad e incertidumbre propios de los Estados africanos y su naturaleza política, una parte considerable de la ayuda económica internacional terminaba por destinarse a fortalecer las capacidades estatales (Clapham, 2005:183). Por otra parte, las asociaciones de

bajo nivel en las comunidades tanto en las áreas urbanas como en las rurales han demostrado ser mucho más dinámicas (Trager, 2001:168). Así mientras el sistema de préstamos en los países africanos está permanentemente colmado de excusas en vez de pagos a la hora de ir a los bancos (Hyden, 2006:78), siempre existe la posibilidad de explicarle al clérigo local por qué, de momento, no se pueden pagar las deudas contraídas; y acordar subsecuentemente nuevos plazos o retribuciones diferentes por aquella prestación inicial (Roemer y Jones, 1990).

Esta realidad es manifiesta en la República Democrática del Congo. Las diferencias de eficiencia entre los empréstitos multimillonarios que llegan a las manos de Joseph Kabila y los programas de microcrédito de organizaciones confesionales llegan a proporciones hilarantes⁴³. Después de todo, una de las grandes paradojas del África contemporánea es que ha habido mucho cambio social pero modestas transformaciones económicas; y que la mayoría de estas últimas no han sido consecuencia de trascendentales políticas gubernamentales ni de enormes paquetes de asistencia de organismos internacionales (Collier y Gunning, 1999), sino fruto de la suma de millones de individuos del interior africano intentando innovar marginalmente entre los vaivenes sociopolíticos de sus gobernantes capitalinos (Hyden, 2006:161).

Existen pruebas de de ello tanto a nivel nacional como subnacional para nuestro caso de estudio. Por un lado, encontramos la última Estrategia Nacional para la Reducción de la Pobreza Rural (2012-2016), en donde se dirigen los fondos estatales directamente a las comunidades rurales, y los interlocutores tradicionales religiosos que ya hemos mencionado son los que administran y dirigen los programas (FMI, 2010). Por el otro, al Este de la República Democrática del Congo, centros urbanos como Goma han sido reconstruidos y se encuentran actualmente en rápida expansión gracias al rol de las instituciones religiosas. A través de la afiliación religiosa se han podido superar los costos de la acción colectiva: los devotos deben aportar un impuesto proporcional a su ingreso a las iglesias, so pena de ser expulsados de la comunidad religiosa y “embruados” (Vassenroot y Raeymaekers, 2004:114).

⁴³ A tal respecto, véanse los programas de *The Evangelical Covenant Church* (disponible online en: <http://www.covchurch.org/relief/>), *Matadi Support Group* (disponible online en: <http://www.matadi.se/entrepreneurs/new-projects/>), *Global Ministries* (disponible online en: http://www.globalministries.org/democratic_republic_of_congo) y Congo Restoration (disponible online en: <http://congo restoration.com/>). Informes del Banco Mundial también apuntan en este sentido (Santos, 2003:51).

La Iglesia Metodista ha jugado un papel importante en la reconstrucción económica de la República Democrática del Congo durante las últimas décadas. Principalmente en la provincia de Katanga, desde 2002⁴⁴ las instituciones metodistas llevan adelante interesantes programas en materia de salud, nutrición, agricultura y mejora de calidad de vida en general. En los últimos años su labor refrendada por Naciones Unidas ha sido decisiva para combatir los flagelos de la tuberculosis, malaria y VIH-SIDA⁴⁵. Ello es sumamente relevante pues sabemos que esta última enfermedad está relacionada con que en el Este de la República Democrática del Congo las violaciones en masa se hubieron convertido en un *modus operandi* generalizado por parte de las milicias insurgentes (Mukengere y Nangini, 2009). Nuevamente las diásporas congoleñas (en particular las mujeres en el exterior) actúan a través de redes transnacionales de *advocacy* para ayudar a las congoleñas (Garbin y Godin, 2013). Del mismo modo han actuado el *Catholic Relief Service* en programas de seguridad alimentaria y salud materna⁴⁶, en línea con los Objetivos de Desarrollo del Milenio.

Asimismo, las instituciones religiosas en la República Democrática del Congo han reclamado su rol histórico con respecto a la educación (Banco Mundial, 2012:7). Más aún, la formación a su cargo ha sido especialmente útil en las zonas más afectadas por los conflictos, como evidencia más conocida se destaca el importante rol que Caritas Internacional cumple al Este del país⁴⁷. Allí donde las autoridades del gobierno consideran que no vale la pena tener presencia (sobre la base de las características del régimen neopatrimonialista), las comunidades recurren en masa a los centros educativos religiosos, los únicos presentes. A través de estudios cualitativos esto ha sido particularmente notado en la provincia de Katanga, tanto en las áreas rurales como en torno a Lumumbashi (Marriage, 2013:75). En la Constitución de 2005, en el Artículo 45 se reconoció el rol

⁴⁴ A pesar de tener importancia desde 1999 cuando las primeras oleadas de desplazados internos comenzaban a llegar al Sur del Congo por los conflictos al Este, fue recién en 2002 que se estableció un Comité de Alivio de los Metodistas Unidos (UMCOR, en clave anglosajona) para la República Democrática del Congo.

⁴⁵ Véase <http://www.umcor.org/UMCOR/Programs/Country-Offices/Democratic-Republic-of-Congo-/Democratic-Republic-of-Congo> para más detalles.

⁴⁶ Para mayor detalle de los programas del CRS en la República Democrática del Congo, visitar: <http://www.crs.org/our-work-overseas/where-we-work/democratic-republic-congo#toc-link>.

⁴⁷ Las funciones de Caritas son tan amplias que esta confederación caritativa incluso está a cargo de distribuir los salarios de los docentes, al no existir sistema bancario. Véase: <http://www.voanews.com/content/catholic-church-in-drc-defends-role-in-paying-teachers/2833919.html>

especial de las instituciones religiosas con respecto a la educación, a pesar de que la educación del Estado es gratuita (ConstitutionNet, 2014).

La justicia y el social appeasement.

La guerra no debe ser meramente caracterizada como una forma de violencia, sino como una condición política y social que afecta profundamente la vida de quienes son alcanzados por ella, en dimensiones más allá de las estrictamente bélicas (Williams, 2011). Luego de dos décadas de conflicto internacionalizado existen un sinnúmero de casos de delitos y atrocidades que el resquebrajado sistema judicial congoleño -siempre dependiente del ejecutivo desde tiempos de la descolonización- debe tratar (Savage, 2006:6). Las infructuosas propuestas de tanto un Tribunal por la Verdad y la Reconciliación a nivel nacional como de un tribunal internacional ad hoc –por la oposición no menor de las propias Naciones Unidas- (Mpongola 2010:182) impidieron que los responsables fueran castigados, que se estableciera una visión mancomunada de lo sucedido, que se cicatrizara el faccionalismo para promover la identidad común y que se previniera más violencia aún (Tunamsifu, 2015). Así, pareciera que sólo algunos procesos en la Corte Penal Internacional contra grandes figuras de los conflictos congoleños fomentan desde el plano judicial la reconstrucción de relaciones de confianza entre los contendientes, una arista muchas veces olvidada pero fundamental para el *peacebuilding* (Abdalla, 2009:49).

Teniendo en cuenta que la justicia transicional es vital para restaurar la dignidad de las víctimas y reestablecer la confianza entre la población y el Estado (Borello, 2004:13), es preocupante que hasta la actualidad no haya habido posibilidad de implementar a nivel nacional políticas de esta índole, entre la precariedad de recursos y la falta de voluntad política de las autoridades de la República Democrática del Congo⁴⁸ (Lotze et al., 2008:31).

El caso más importante de una institución tradicional que hace las veces de autoridad judicial es el del *Barza Communautaire*, surgido de las entrañas mismas de la provincia más devastada por las últimas décadas de conflicto: Kivu del Norte. El *Barza Communautaire* es una institución de solución de controversias y fomento de la

⁴⁸ Además de cierta negligencia, esto también tiene que ver con que el gobierno de Joseph Kabila ha decidido de manera sostenida que la prioridad máxima es la paz, por lo que ha estado dispuesto a dar amnistía a *warlords* “arrepentidos” que prometieron dejar las armas a cambio de posiciones dentro del ejército (HRW, 2010:14).

convivencia, conformada por los nueve grupos más grandes de la región -Hunde, Hutu, Kano, Kumu, Nande, Nyanga, Tembo, Tutsi y Twa- (Tunamsifu, 2015). Desde su creación en 1998, buscó romper el legado de polarización étnica del mobutismo al acercar a líderes electos locales, generalmente de origen tradicional y muchas veces religioso (Tull, 2005:216). La colaboración entre las partes mediante esta instancia impidió en los peores años de la Segunda Guerra del Congo arbitrar disputas de baja intensidad entre las comunidades que lo conformaban (Clark, 2008). A pesar de que en los últimos años devino en desuso pues fue cooptado por las autoridades nacionales de Kabila y se corrompió, el *Barza Communautaires* sigue constituyendo un ejemplo para toda el África Central acerca de mediación a nivel subnacional y diálogo fluido multipartito, bajo dinámicas *bottom-up* de gobernanza (Kamwimbi, 2008:434).

Otros casos donde la religión y sus instituciones están en la esfera de la justicia en la República Democrática del Congo son los difundidos Comités de los Sabios (*Comités des Sages*) y las Comunidades Eclesiásticas (*Communautés Ecclésiales Vivantes – CEV*) dentro del catolicismo. Estas instituciones informales que operan dentro de las iglesias a nivel local han demostrado ser sumamente eficaces para recolectar los reclamos y querellas de las poblaciones aledañas y servir de centros zonales para su tratativa (Kamwimbi, 2008:371). La base de estas instituciones es amplia: allí el derecho consuetudinario y la tradición oral juegan un papel central⁴⁹, y los conflictos varían desde disputas por control de tierras hasta acusaciones cruzadas entre ciudadanos por apoyo a las milicias insurgentes. Las reflexiones y decisiones que emergen de las instituciones religiosas que cumplen roles judiciales deben ser más tenidas en cuenta a la hora de trazar soluciones políticas a nivel local en territorio congoleño, si se quiere llegar a una paz duradera (Moka-Mubelo, 2012).

Quizás la mayor contribución de la religión y sus instituciones a la estabilidad en la República Democrática del Congo tiene que ver con introducir a la esfera de la justicia (politizada en demasía) nociones de humanismo y espiritualidad. En el terreno, los actores religiosos contrastan con su vitalidad e impulso en contraposición a los agentes humanitarios extranjeros y funcionarios internacionales, quienes sencillamente se abruma

⁴⁹ A muchas de ellas podemos incluso encontrarlas al principio del período independiente (1961), por lo que están estrechamente vinculadas con las comunidades donde están radicadas hace un tiempo tal que se desenvuelven perfectamente en el marco tradicional y cultural autóctono (Kakule Kaparay, 2006:195).

por tantas problemáticas y les invade un profundo sentimiento de impotencia cuando se coartan los objetivos pautados (Autesserre, 2010:227).

Ecumenismo y concordia en las principales ciudades.

Resulta sumamente útil en este apartado mencionar el concepto de “Estado bifurcado”, característico de los países del África contemporánea. La estructura política, la matriz económica y la realidad social que las grandes urbes africanas heredaron de la época de la dominación colonial son notablemente disímiles con sus contrapartes rurales (Mamdani, 1996), lo que deviene en un país que vive a “dos velocidades”.

Como hemos ya mencionado, los esfuerzos internacionales por resolver la crisis congoleña respondieron a esta lógica bifurcada. Se priorizó superlativamente a Kinshasa por sobre el resto del país e incluso por sobre las capitales provinciales; no sólo en cantidad de dinero y personal, sino además en la amplitud de las iniciativas (Autesserre, 2010:190). Y cuando los actores no gubernamentales foráneos realizaron tentativas de salir de los núcleos urbanos, en general no fueron demasiado exitosos ni en trazar hojas de ruta adecuadas ni en romper con las narrativas locales dominantes (Autesserre, 2010:193).

En contraste, las asociaciones mutuales en las ciudades son un ejemplo sumamente positivo de las instituciones religiosas en la República Democrática del Congo. Ellas funcionan para suplir un sistema de salud e higiene que sencillamente se encuentra aún hoy quebrado, a pesar de esfuerzos recientes de mejora⁵⁰. Las redes de asistencia de salubridad son inmediatas y confiables para los ciudadanos. Pueden hallarse centros desde Kigantoko y Lemba Imbu en el Bajo Congo⁵¹ hasta Bwamanda en el Norte (Criel et al., 1998). El Fondo Monetario Internacional ha sido particularmente enfático en la necesidad de respaldar estas iniciativas, incluso por sobre las del gobierno central (FMI, 2013:81).

Ante los duros años de la Primera y la Segunda Guerra del Congo, las fuerzas de la globalización han creado una situación incierta en la cual los congoleños buscan respuestas en modos de pensamiento y organización ya conocidas; incluso en las zonas más

⁵⁰ A tal respecto, véase el acuerdo de cooperación de 2009 entre el Ministerio de Salud de la R. D. del Congo y la asociación *International Health Partnership* (disponible online en: <http://www.internationalhealthpartnership.net/en/ihp-partners/dr-of-congo/>).

⁵¹ Véanse <http://www.susiladharma.org/?project=kingatoko-community-health-center> y <http://www.susiladharma.org/?project=lemba-imbu-community-health-centre> respectivamente.

institucionalizadas del país, donde aquello que conocemos como “modernidad” se siente con mayor fuerza (Hyden, 2006:95). En la República Democrática del Congo, la política y la moralidad interactúan intensamente a través de los discursos religiosos, y se aprovecha así la riqueza de valores de avenencia que las religiones ofrecen (Williams, 2011:60).

Un grupo especialmente vulnerable a los conflictos congoleños ha sido y sigue siendo la juventud. En las grandes urbes, las generaciones más jóvenes que no conocieron ni la época colonial, ni los sueños de Lumumba, ni la tiranía de Mobutu, buscan rumbos futuros. Para este grupo etario es remarcable encontrar altísimas tasas de afiliación religiosa, a diferencias de muchas otras partes del mundo. Resulta sobresaliente, en efecto, la cotidianeidad del discurso religioso entre los adolescentes y jóvenes congoleños, incluso en las zonas más afectadas por los conflictos recientes. Así las penurias atravesadas se interpretaron como “una prueba de Dios”, y con el cese de hostilidades se sostuvo que habían sido favorecidos con “la gracia divina”. Y ya fuera por reclamos de justicia (“Dios hará pagar a Ruanda por lo que nos hizo”) u ofrecer el perdón a los otrora enemigos (“todos los involucrados merecen ser amados en tanto son también hijos de Dios”) (Bentrovato, 2014), los jóvenes portan ideas religiosas que se traducen en prácticas concretas en la reconstrucción social del país, como explicábamos en el capítulo 2.

La vida capitalina. El proceso de recentralización del poder en Kinshasa.

A pesar de que, como ya se mencionó anteriormente, el rendimiento democrático de la República Democrática del Congo ha mejorado significativamente durante la última década, tradiciones de cultura política como la búsqueda de coaliciones sobredimensionadas o la formulación de políticas públicas poco integrales para el objetivo explícito de perpetuarse en el poder son una realidad muy presente en Kinshasa (Kadima, 2006). La falta de conductas de auto-restricción por parte del gobierno (Elster, 1997) y el ideal del Gran Hombre (Hyden, 2006:115) aún forman parte medular de la vida política africana. Para la posguerra fría, la tarea de refrenar el autoritarismo de los líderes políticos africanos para poder permitir un mayor progreso económico y social general sigue suponiendo tanto una prioridad como un desafío (Ake, 1996 y Ndulo, 2006).

Esto ha llevado al Consejo Mundial de Iglesias⁵² (WCC, en siglas en inglés) a colocar en la máxima prioridad de la agenda la consolidación de la democracia en la República Democrática del Congo, desde la 10^{ma} Asamblea celebrada en Busan, Corea del Sur, en 2013. Se acordó un plan de cuatro años de ayuda económica internacional del WCC a las representantes congoleñas, sumado a la iniciativa de crear una Comisión de Integridad y Mediación Electoral (CIME) para las elecciones generales el próximo noviembre de 2016 (WCC, 2015). Sucesivas conferencias se han organizado para alertar a la opinión pública internacional y movilizar fondos para las iglesias congoleñas: nuevamente la religión actúa como motor transnacional, para presionar por mayor democracia y desarrollo en la República Democrática del Congo. Del mismo modo, a principios de 2016, faltando meses para las elecciones que deberían significar el fin de la era Kabila (dada la limitación constitucional vigente), la Iglesia Católica congoleña ejerció toda su influencia política convocando a los ciudadanos a no votar hasta la realización de un censo y a resistir pacíficamente una perpetuación del Presidente en el poder.

Ambos ejemplos revelan el radical cambio que en medio siglo las instituciones religiosas cristianas han efectuado desde aquel colaboracionismo desgarrador en tiempos de la colonia a ser las principales referentes críticas desde la sociedad civil al gobierno congoleño. La confianza de la población en las instituciones religiosas como custodias de los valores democráticos es tal que en las últimas elecciones la principal misión observadora fue la de la Conferencia Episcopal Nacional del Congo (CENCO), la cual desplegó 30.000 observadores. Durante los comicios se corrigieron muchas irregularidades a partir de sus denuncias (CSNU, 2012). La CENCO auspició el pasado mayo de 2016 la firma de un Acuerdo Marco entre la Iglesia Católica y las autoridades de Kinshasa que pone la relación entre ambas en clave de cooperación y legitima las diversas tareas que hemos visto que sus instituciones religiosas realizan en el país (Senèze, 2016).

La flexibilidad en las ideas y prácticas de las instituciones religiosas de la capital han favorecido su amplia aceptación (Pype, 2006). Ante otros flagelos urbanos, como por ejemplo la alarmante situación sanitaria (enfermedades como el VIH/SIDA, cólera, tifoidea, fiebre amarilla, hepatitis, tuberculosis y disentería afectan son profusas), los actores devotos en el terreno han ayudado a paliar la situación en los peores estratos de la

⁵² El WCC agrupa la membresía de todas las iglesias cristianas, desde las ortodoxas y protestantes a las asiáticas y evangelistas; con la excepción no menor de la Iglesia Católica, la cual no obstante envía representantes propios a las Asambleas.

capital (Béchar, 2014). Con la precarización que la capital congoleña sufrió como consecuencia de las últimas décadas de conflictos armados e inestabilidad política, la religión ha ayudado significativamente a mitigar los niveles de violencia y delincuencia (Dévish, 2005).

Lo mismo es apreciable en las comunidades musulmanas urbanas, que han gozado de un excelente crecimiento en distintos puntos del país. Como minoría religiosa el Islam se institucionalizó y acompañó la difusión de las normas democráticas, como se ha comprobado con la constitución de una Comunidad Islámica del Congo (COMICO) y la celebración de elecciones regulares para los altos cargos de esa institución (Leinweber, 2012a). Asimismo, las escuelas islámicas han sido parte del régimen educativo híbrido congoleño en las grandes ciudades, contribuyendo sensiblemente a una educación pública de calidad (Leinweber, 2012b).

Finalmente, así como vimos en capítulos anteriores que ha ocurrido con los sucesivos gobernantes congoleños, es interesante denotar que el actual matrimonio Kabila⁵³ ha estrechado sus lazos con Roma y busca el visto bueno del Papa⁵⁴ (Franciscus, 2014), del mismo modo que en los primeros años después de la transición se hubo hecho con Benedicto XVI⁵⁵ para dar mayor visibilidad a los conflictos que estaban teniendo lugar al Este del país.

Cuentas pendientes: la cuestión de los Derechos Humanos.

Más allá del ya desarrollado contraejemplo que Laurent Nkunda en los Kivus supuso a nuestro análisis, en un plano más general el respeto por los derechos humanos no sólo continúa siendo una problemática a resolver en la República Democrática del Congo, sino que difícilmente los actores e instituciones religiosas mencionadas en nuestro trabajo favorecerán su alivio. Ante esta agenda, nuestra variable explicativa resulta hasta hoy contradictoria: según la afiliación que se analice, la religión puede propiciar el respeto por

⁵³ Mientras que Joseph Kabila es protestante, su esposa Olive Lembe di Sita es católica, por lo que su ceremonia de matrimonio fue oficiada por tanto el Arzobispo Católico de Kinshasa como por el Obispo de la Iglesia de Cristo en el Congo. Constituyó todo un símbolo político en 2006 de la nueva etapa de ecumenismo y convivencia plural que se quería construir desde el Estado.

⁵⁴ Para más acerca de las relaciones de Estado, visitar: <https://fr.zenit.org/articles/rdc-le-pape-francois-invite-a-se-rendre-dans-le-pays/> (último acceso en junio de 2016).

⁵⁵ Véase <http://www.iol.co.za/news/world/pope-kabila-tackle-congos-security-405054> (último acceso en junio de 2016).

los estándares mínimos sostenidos por la comunidad internacional o incurrir en prácticas rituales que suponen graves violaciones a los Derechos Humanos.

Por cierto, esta situación también tiene que ver con el pequeño número de organizaciones humanitarias internacionales que han desarrollado programas de promoción de los derechos humanos, en comparación a aquellos en infraestructura o desarrollo agrícola (Autesserre, 2010:189). A su vez, mucho más apremiado por la inmediatez de estas áreas, la situación de desamparo general hacia la cuestión de los derechos humanos por parte los gobiernos nacionales y provinciales en la República Democrática del Congo hacen que hasta la fecha haya nulas iniciativas concretas a tal respecto, sino a nivel discursivo incluso (CDH, 2015).

Las religiones menos institucionalizadas han sido las más vinculadas a las violaciones de derechos humanos. En efecto, en la República Democrática del Congo las creencias ocultistas han estado en alza, y los líderes carismáticos evangelistas (sobre todo los pentecostalistas⁵⁶) han gozado de inusitada legitimidad (Geschiere, 1997 y Kohnert, 2002). Esto llegó a los más altos niveles de oficialidad en la nueva constitución de 2005: a pesar de declararse el Estado secular, en el Artículo 22 se le otorga a todas las personas el derecho a creer y practicar cualquier religión, con todos sus ritos (ConstitutionNet, 2014).

Asimismo, contrario a lo que la comunidad internacional pensaba al principio, las violaciones graves a los derechos humanos no son exclusivas del ámbito rural. El contraargumento más desgarrador de esto son las persecuciones a los supuestos “niños brujos” que tienen lugar en especial en Kinshasa⁵⁷. De acuerdo con UNICEF, desde 2013 se han reportado miles de casos en los que individuos que experimentan traumas por los conflictos armados acusan a niños de brujería y éstos son asesinados o bien abandonados (Aguilar Molina, 2006). Las iglesias ocultistas de los bajos sectores urbanos no ayudan a esta situación, pues como *Human Rights Watch* ha podido constatar, los niños entregados son “exorcizados” brutalmente -a través de castigos corporales, violaciones, ingestas forzadas, ayunos prologados- (HRW, 2006). El problema era tan grosero que las autoridades congoleñas no tuvieron más remedio que reconocer el asunto y sacar una ley contra estas acusaciones y prácticas, pero poco impacto ha tenido (Béchar, 2014).

⁵⁶ Esto ha sido en particular extendido en la provincia de Katanga (Fungwa, 2008).

⁵⁷ En adición, el fenómeno ha sido registrado en varios lugares del África Subsahariana (Cahn, 2006).

Por el contrario, uno de los casos más positivos en la materia ha sido la institución de la Comunidad de Sant'Egidio, asociación que desde la década de 1980 ha intervenido en numerosos escenarios africanos a través de las congregaciones religiosas locales, posicionándose como referente tanto en la resolución de conflictos como la lucha contra el SIDA. Desde su sede en Roma ha logrado cambios en las comunidades de destino, favoreciendo la tolerancia y sobre todo exigiendo mayores estándares de derechos humanos (notablemente, la abolición de la pena de muerte) a cambio de su asistencia económica (Haynes, 2012).

En suma, la agenda de los derechos humanos en la República Democrática del Congo continúa siendo un terreno ambiguo para los actores e instituciones religiosas. Si bien encontramos experiencias que abogan por la igualdad de género, los derechos civiles y políticos, y la tolerancia social (en sus manifestaciones étnica y religiosa); al mismo tiempo persisten atrocidades como la pena capital, o se omiten áreas como la libertad de prensa (Amnistía Internacional, 2016:136-140).

V. CONCLUSIÓN.

En la literatura de Ciencias Sociales se ha dedicado creciente atención a los fenómenos “desde abajo”, en una búsqueda por ampliar la mirada sobre los fenómenos sociopolíticos (Clapham, 2005:247). En relación a ello, África en el siglo XXI nos convoca a indagar en las limitaciones que los enfoques tradicionales de poder, estatidad y autoridad presentan. Sorprenden las diversas vías por medio de las cuales los africanos han subvertido los intentos de Estados monopólicos de someterles a estructuras altamente centralizadas. Éstas contrastan fuertemente con la amplitud de experiencias en las que esos mismos africanos se han subordinado y legitimado a otras instituciones, desviadas de las lógicas típicas de la Modernidad (Bayart, 1986). Por lo expuesto en este trabajo, señalamos en la República Democrática del Congo las instituciones religiosas han históricamente respondido a este fenómeno, y hoy más que nunca también. En estas últimas líneas debemos abordar: ¿cuál es la situación actual, y cuál es la relación de la religión y sus instituciones con ella?

Coyuntura política al cierre de la era Kabila.

Resulta meritorio observar cómo la República Democrática del Congo evoluciona en términos democráticos, pues sostener los logros alcanzados en cuanto a la apertura del régimen (véase la Tabla 1 del Apéndice), la repetición de elecciones creíbles e incontestadas, y la organización de un gobierno de coalición son elementos indefectibles en este sentido para los países africanos (Lindberg, 2006).

No obstante, los logros conseguidos peligrarían en el futuro próximo: las próximas elecciones están fechadas para noviembre de 2016, a las cuales el gobierno dijo que no llegará por inconvenientes presupuestarios y logísticos (CDH, 2015). Ante ello, la comunidad internacional y la ciudadanía están tratando de conseguir que Kabila deje el poder según lo estipulado (Unión Europea, 2016). Más allá de estos problemas, los próximos comicios presentan otra particularidad: el principal contendiente es Moïse Katumbi, exgobernador de la provincia minera de Katanga (2007-2015), alguien fervientemente católico pero que tranquiliza a la minoría musulmana del país. A pesar de que fue siempre considerado como un hombre de confianza y dentro del círculo íntimo de

Kabila, desde el año pasado rompió con el partido de gobierno, el PPRD (*Parti du Peuple pour la Reconstruction et la Démocratie*), y formó el Frente Ciudadano 2016 (*Front Citoyen 2016*). Su exitosa carrera empresarial y política le dan al candidato⁵⁸ serias chances de suceder a Kabila, quien ha insistido públicamente con que el actual presidente debe respetar la constitución y celebrar las elecciones (Cuvelier y Muamba Mumbund, 2013).

El panorama económico delante.

En el plano económico, es insoslayable que los gobiernos africanos tienen la necesidad de mirar más allá de los enfoques de desarrollo de las últimas dos décadas. Si bien los programas de lucha contra la pobreza y la diversificación de los paquetes de asistencia (tanto en objetivos como destinatarios) han contribuido a la mejora de la calidad de vida en el continente (Dowden, 2009), mientras que las autoridades africanas continúen concentrándose en proyectos de alivio a los flagelos inmediatos, no quedará lugar para los tan necesitados planes de desarrollo más comprensivos y ambiciosos (Mayaki, 2010).

En la República Democrática del Congo, la matriz económica continúa siendo todavía muy fragmentaria e informal. Luego de que se consolide la recuperación —es el segundo país que más crece de África, a tasas sorprendentes (véase la Tabla 2 del Apéndice)— todavía habrá que compensar muchas desigualdades regionales y vacíos en sectores productivos enteros (Dabire y Bamou, 2016). En este sentido, la religión y sus instituciones habrán podido mantener al pueblo congoleño lejos del hambre y la enfermedad, pero difícilmente conglomerados industriales o polos de innovación tecnológica a gran escala provengan de las iglesias.

Reflexión acerca de la religión y sus instituciones en la República Democrática del Congo.

Como mencionábamos en el capítulo 1, históricamente los gobernantes africanos se han preocupado más por mantener el barco a flote que en orientarlo hacia adelante. Esta máxima se adecua al escenario actual en la República Democrática del Congo. Aún hoy, años después de la transición en el país, las instituciones religiosas siguen cumpliendo funciones básicas que el Estado debería (Rosen, 2013). Como veíamos al principio de este

⁵⁸ Junto con él, la oposición ha reducido la mirada de candidatos de 24 a 3, con el fin de tener una transición menos fragmentada.

trabajo, la fortaleza del estado se mide por la capacidad del estado de comandar lealtad (el derecho a gobernar) para extraer los recursos necesarios para gobernar y proveer de servicios, para mantener los elementos esenciales de la soberanía (el monopolio del uso legítimo de la fuerza dentro de un territorio definido), y para operar dentro del contexto de una comunidad basada en el consenso (Holsti, 1996). En los capítulos anteriores, hemos explorado considerable evidencia en favor de que la religión y sus instituciones en la República Democrática del Congo han contribuido a estas capacidades estatales.

Además, si tenemos en cuenta además que la estatidad de los países del África contemporánea ha sido afectada en el nivel de análisis regional por enredos militaristas, lealtades políticas débiles y fronteras porosas (Risse-Kappen, 1995:3); entonces -por los dinámicas de conflictividad en clave transnacional ya descriptas- las instituciones religiosas en el presente caso de estudio han por extensión contribuido a una mayor estabilidad de los Estados de la cuenca de los Grandes Lagos.

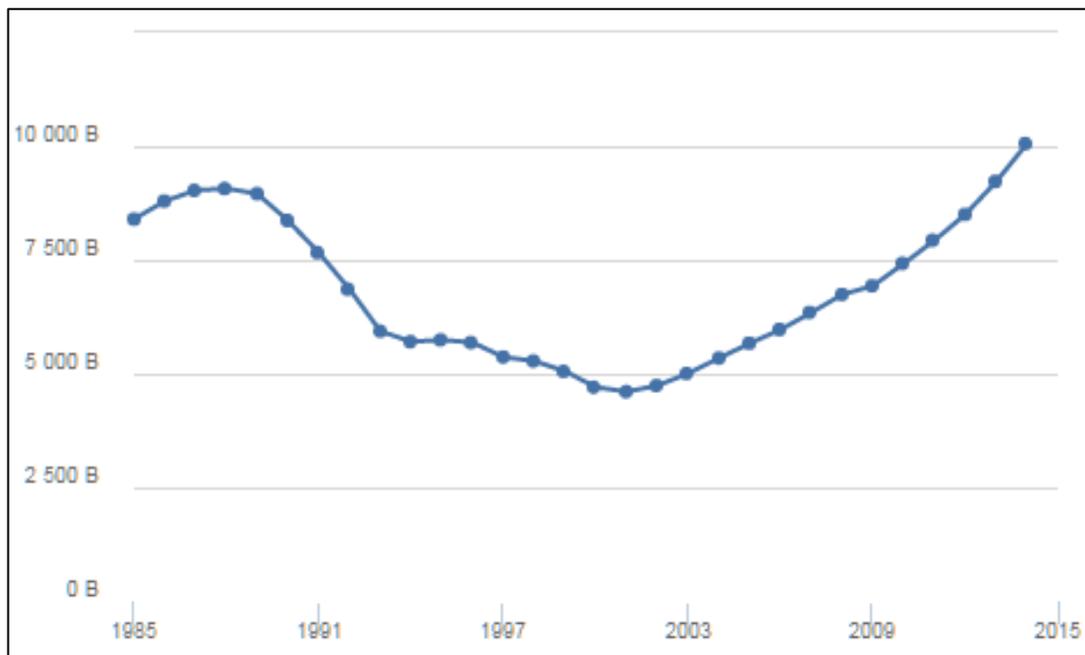
Sin embargo, cabe preguntarse si las instituciones religiosas localistas, por estar dotadas de la legitimidad que el gobierno debiera tener al canalizar la asistencia económica foránea y encontrarse en mejores condiciones que el Estado de satisfacer las demandas de las sociedades, no terminarán por suplantarse al Estado a perpetuidad o en demasía (Clapham, 2005:186). Pues, *stricto sensu*, las instituciones congoleñas están siendo suplidas por las religiosas, pero jamás podrán sustituir al correcto funcionamiento de un Estado presente y funcional de manera integral.

No obstante, el panorama descrito convierte a este subóptimo en una situación más que aceptable, si tenemos en cuenta que la contracara de ello sería el desamparo absoluto: las instituciones religiosas y sus protagonistas han permitido sanar las heridas de los conflictos armados internacionales y las guerras civiles; pudieron establecer gravámenes e impartir justicia donde nadie más pudo; siempre han sido un pilar fundamental en la educación y sanidad congoleñas; e integran los asincrónicos mundos rural y urbano.

APÉNDICE

Gráfico 1

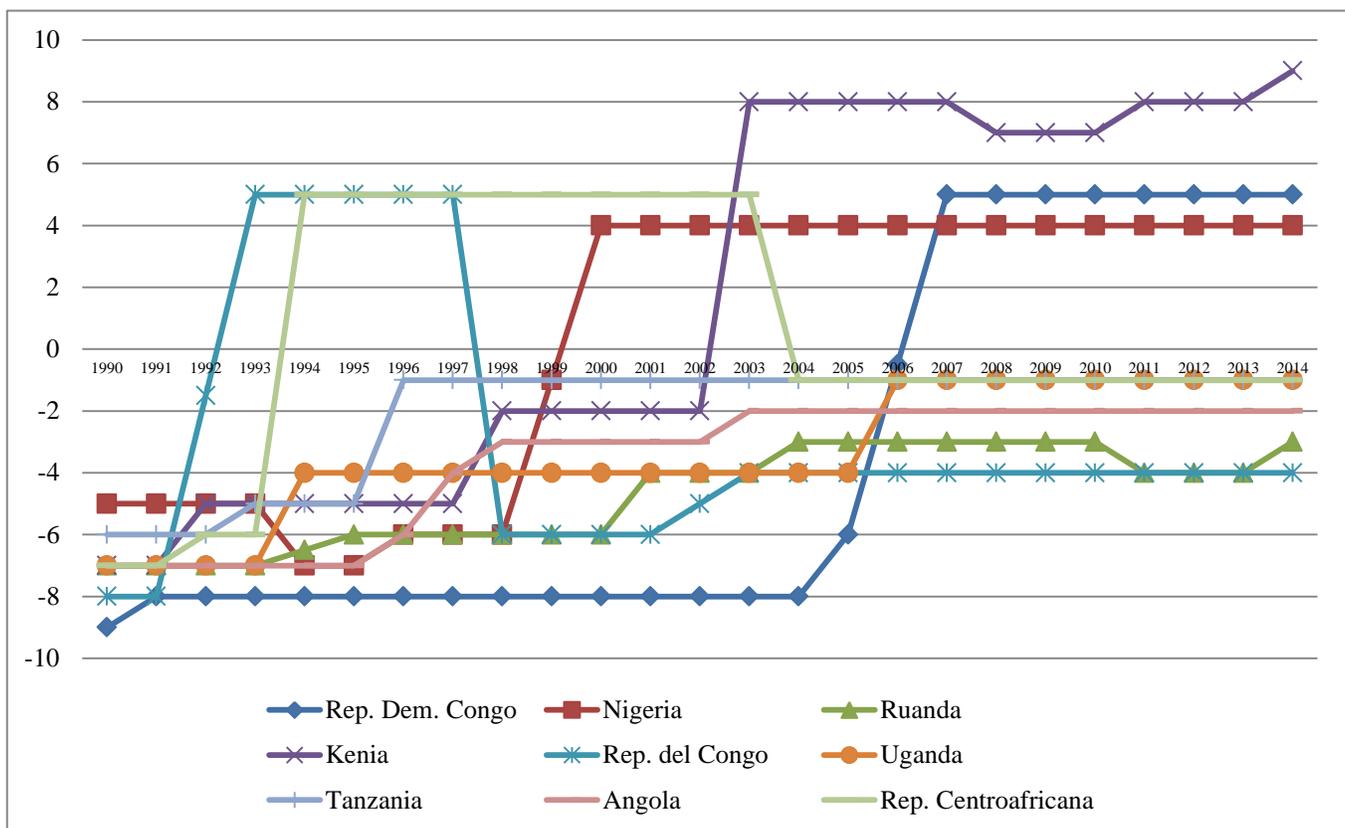
Evolución del PBI a precios constantes para la República Democrática del Congo (1985-2015).



Fuente: elaboración propia sobre la base de datos del Banco Mundial – World Development Indicators.

Gráfico 2

Evolución de la variable Polity IV para la República Democrática del Congo y muestra de países del África Subsahariana (1990-2014).



Fuente: elaboración propia sobre la base de datos de Polity Project, Center for Systemic Peace.

Tabla 1

Evolución de indicadores políticos para la República Democrática del Congo. Valores actuales (2012-2016) vs. Independencia (1960) y Primera Guerra del Congo (1996).

Año / País	Independencia	Primera Guerra del Congo	Actualidad
Índice de Poliarquía Añadida	0,62	0,34	0,64
Libertades Civiles	0,30	0,25	0,48
Participación de la Sociedad Civil	0,30	0,35	0,70
Represión a Organizaciones de Sociedad Civil	0,50	0,82	0,50
Libertad Religiosa	0,78	0,80	0,85
Libertades Políticas	0,52	0,26	0,62
Poder Relativo de Gobiernos Regionales	0,75	0,25	0,75
Instituciones Democráticas	0	0,2	0,6
Instituciones Autoritarias	0,9	0,5	0,1

Fuente: elaboración propia sobre la base de datos de Varieties of Democracy – V-Dem 2015.

Tabla 2

Países con mayor crecimiento del PBI interanual del África Subsahariana (2015-2017). Por año, el país con el mayor crecimiento fue sombreado.

Año / País	Ruanda	Tanzania	Mozambique	Costa de Marfil	Rep. Dem. Congo	Etiopía
2015	7%	7,2%	7,2%	8%	8%	9,5%
2016	7%	7,1%	7,3%	7,7%	8,5%	10,5%
2017	7,5%	7,1%	7,3%	7,5%	9%	8,5%

Fuente: elaboración propia sobre la base de datos del Banco Mundial – Global Economic Prospects (GEP).

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Abbink, J. (2011). “Evolving relations between religion and politics in the Horn of Africa”, en *African Affairs*, 110.

Abdalla, A. (2009). “Basic principles of peace and conflict”, en *University for Peace. Peace education: Islamic perspectives. Curriculum/Teaching module for Asia and the Pacific programme*. Rawalpindi, Pakistan: Printing Avenue House. pp. 22–52.

Acemoglu, D. y Robinson, J. A. (2012). *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty*. New York: Crown Business.

ACNUR – Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (2015). *UNHCR Mid-Year Trends 2015*. Ginebra: ACNUR.

Adelman, I. y Taft, M. C. (1973). *Economic Growth and Social Equity in Developing Countries*. Stanford: Stanford University Press.

Adelman, K. L. (1975). “The Church-State Conflict in Zaire: 1969-1974”, en *African Studies Review*, 18/1, 102-116.

Adem, S. (2007). “Democratic Peace Theory and Africa’s International Relations”, trabajo presentado en la *ISA Convention*, Chicago, Illinois, 28 de febrero al 3 de marzo.

Adu Bohaen, A. (1985). “Africa Under Colonial Domination 1880-1935”, en *Volume 7 of Africa Under Colonial Domination; General history of Africa*. Paris: UNESCO.

Aguilar Molina, J. (2006). *The invention of Child Witches in the Democratic Republic of Congo*. London: Save the Children.

AIMM - Africa Inter-Mennonite Mission International Central Council (2013). *Africa Journal*, edición septiembre de 2013. Canada: AIMM.

Ake, C. (1996). *Democracy and Development in Africa*. Washington DC: The Brookings Institution Press.

Amin, S. (1972). “Subdesarrollo y Dependencia del África Negra. Los orígenes históricos y las formas contemporáneas”, Prefacio para el libro de B. Barry, *Le royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête coloniale*. París: Maspero.

Amin, S. (1976). *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. Hassocks: Harvester.

Amnistía Internacional (2009). “Democratic Republic of Congo: Laurent Nkunda and Bosco Ntaganda must face justice”, *Documento de Investigación AFR 62/001/2009*, 28 de enero de 2009.

Amnistía Internacional (2016). *Amnesty International Report 2015/16*. London: Amnesty International Ltd Peter Benenson House.

Andreotti, S. (2013). “The Ikhwan Movement and its Role in Saudi Arabia’s State Building”, en K. Christie y M. Masad, *State Formation and Identity in the Middle East and North Africa*. New York: Palgrave Macmillan.

Ansoms, A. y Claessens, K. (2011). “Land Relations and Local Livelihoods in the Great Lakes Region”, en An Ansoms y Stefaan Marysse (eds), *Natural Resources and Local Livelihoods in the great Lakes Region of Africa*. London: Palgrave Macmillan, 3-22.

Ansprenger, F. (1992). “África: movimientos de liberación e intentos de imposición del dominio blanco”, en W. Benz y H. Graml., *El siglo XX: problemas mundiales entre los dos bloques de poder*. Madrid, Siglo XXI, 300-358.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Appiah, K. A. y Gates, H. L. Jr. (1995). “Introduction: Multiplying Identities”, Appiah y Gates (eds.), *Identities*. Chicago: University of Chicago Press, I.

Askin, S., y Collins, C. (1993). “External Collusion with Kleptocracy: Can Zaire Recapture Its Stolen Wealth?”, en *Review of African Political Economy*, 57, 72–85.

Autesserre, S. (2008). "The Trouble with the Congo – how local disputes fuel regional violence", en *Foreign Affairs*, 87/3.

Autesserre, S. (2009). "Hobbes and the Congo: frames, local violence, and international intervention", en *International Organization*, 63/2, 249-280.

Autesserre, S. (2010). *The Trouble with the Congo: Local Violence and the Failure of International Peacebuilding*. Cambridge: Cambridge University Press.

Auty, R. M. (1993). *Sustaining Development in Mineral Economies: The Resource Curse Thesis*. London: Routledge.

Ballentine, K. y Nitzschke, H. (2009). *Profiting from Peace*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Banco Mundial (1981). *Accelerated Development in Sub-Saharan Africa*. Washington DC: World Bank.

Banco Mundial (1989). *Africa's Adjustment and Growth in the 1980s*. Washington DC: World Bank.

Banco Mundial (2010). *Multi-country Demobilization and Reintegration Program: End of Program Evaluation*. Oslo: Scanteam.

Banco Mundial (2012). *Resilience of an African Giant: Boosting Growth and Development in the Democratic Republic of Congo*. Washington DC: World Bank.

Barkawi, T. (2006). *Globalization and War*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Basedau, M. y De Juan, A. (2008). *The Ambivalence of the Sacred in Africa: The Impact of Religion on Peace and Conflict in Sub-Saharan Africa*. Hamburg: GIGA. WorkingPaper No. 70.

Bayart, J. F. (1986). "Civil Society in Africa", en P. Chabal (ed.), *Political Domination in Africa: Reflections on the Limits of Power*. Cambridge: Cambridge University Press, Capítulo 6.

Bayart, J. F. (1999). *El Estado en África*. Barcelona: Bellaterra.

Béchar, D. (2014). "'On Va Tuer Les Demons' ('We Will Kill the Demons')", en *Foreign Policy*, 20 de marzo de 2014, disponible en: <http://foreignpolicy.com/2014/03/20/we-will-kill-the-demons/> (último acceso en junio de 2016).

Bentley, W. H. (1900). *Pioneering on the Congo*. New York: F.H. Revell.

Bentrovato, D. (2014). "Accounting for violence in Eastern Congo - Young people's narratives of war and peace in North and South Kivu", en *African Journal on Conflict Resolution, African Centre for the Constructive Resolution of Disputes (ACCORD)*, 14/1.

Berger, P. L. (2002). "Globalization and Religion", en *The Hedgehog Review*, 4/2.

Berman, B. J. (1998). "Ethnicity, patronage and the African state: the politics of uncivil nationalism", en *African Affairs*, 97/388, 305-341.

Bigozhin, U. (2015). "Religion and the Nation-State in Kazakhstan: Some Insights from Field Work in Aqkol", en *CERIA Brief*, Central Eurasia – Religion in International Affairs (CERIA) initiative, 7, septiembre.

Boas, M. y Dunn, K. C. (eds.) (2007). "African guerrilla politics", en *African Guerrillas*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Boone, C. (1992). "Conclusión: Estados, capital y Estados capitalistas", en I. Merchant, *The Roots of State Power in Senegal 1930-1975*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boone, C. (1997). "'Empirical statehood' and reconfigurations of political order", en L. Villalon y P. Huxtable (eds.), *The African State at a Critical Juncture: Between Disintegration and Reconfiguration*. Boulder, CO: Lynne Rienner Press, pp. 129-142.

Borello, F. (2004). *A first few steps in the long road to a just peace in the Democratic Republic of Congo*. New York: ICTJ.

Bornstein, E. (2005). *The Spirit of Development: Protestant NGOs, Morality, and Economics in Zimbabwe*. Stanford: Stanford University Press.

- Boulding, K. (1979). *Stable Peace*. Austin: University of Texas Press.
- Boya, L. K. (2010). *D.R. Congo: The Darkness of the Heart*. Bloomington, IN: Xlibris.
- Bratton, M. y Van de Walle, N. (1997). *Democratic Experiments in Africa*. New York: Cambridge University Press.
- Brown, M. E. (1996). "The causes and regional dimensions of internal conflict", en M. Brown (ed.), *The International Dimensions of Internal Conflict*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bull, H. (2002). *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. New York: Columbia University Press.
- Buzan, B. (1983). *People, States and Fear: The National Security Problem in International Relations*. Brighton: Wheatsleaf, 44-53.
- Buzan, B. (1995). "The level of analysis problem in international relations considered" en K. Booth y S. Smith (eds.), *International Relations Theory Today*. Cambridge: Polity.
- Buzan, B. y Waever, O. (2003). *Regions and Powers: The Structure of International Security*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cahn, N. R. (2006). "Poor Children: Child Witches and Child Soldiers in Sub-Saharan Africa", en *Ohio St. J. Crim. L.*, 3/413.
- Calduch, R. (1991). *Relaciones Internacionales*. Capítulo 11. Madrid: Ediciones Ciencias Sociales.
- Callaghy, T. (1984). *The State-Society Struggle: Zaire in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press.
- Callaghy, T. (1988). "The State and the Development of Capitalism in Africa: Theoretical, Historical and Comparative Reflections", en D. Rothchild y N. Chazan (eds.), *The Precarious Balance: State and Society in Africa*. Boulder, CO: Westview Press.
- Callaghy, T., Kassimir, R. y Latham, R. (eds.) (2001). *Intervention and Transnationalism in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carreau, S. (1987). "Lengua, etnia y construcción nacional en África negra: el caso de Zaire", en *Estudios de Asia y África*, XXII, 2.
- Casanova, J. (2004). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Castells, M. (2000). *The Rise of The Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture*. Oxford: Wiley. 2^{da} edición.
- Cavanagh, W. T. (2009). *The Myth of Religious Violence*. Oxford: Oxford University Press.
- CDH – Consejo de Derechos Humanos, Naciones Unidas (2015). "REPORT OF THE UNITED NATIONS JOINT HUMAN RIGHTS OFFICE ON HUMAN RIGHTS AND FUNDAMENTAL FREEDOMS DURING THE PRE-ELECTORAL PERIOD IN THE DEMOCRATIC REPUBLIC OF THE CONGO BETWEEN 1 JANUARY AND 30 SEPTEMBER 2015. Informe del *UN Joint Human Rights Office*, disponible en: http://www.ohchr.org/Documents/Countries/CD/UNJHRODecember2015_en.pdf (último acceso en junio de 2016).
- CENCO - Conferencia Episcopal Nacional del Congo (2008). *Déclaration du Comité permanent des évêques sur la guerredans l'Est et dans le Nord-Est de la RD Congo*. Kinshasa, 13 de noviembre de 2008. Disponible en: http://www.fides.org/fra/documents/DECLARAT_CP_SESSION_EXTRAORDINAIRE_NOV_20_08.doc (último acceso en junio de 2016).
- Chabal, P. y Daloz, J. P. (1999). *Africa Works: Disorder as Political Instrument*. Oxford, UK: James Currey.
- Chamberlain, M. E. (1997). *La descolonización. La caída de los Imperios europeos*. Barcelona: Ariel.

Chazan, N., Lewis, P., Mortimer, R., Rothchild, D. y Stedman S. D. (1999). *Politics and Society in Contemporary Africa*. Boulder, CO: Lynne Rienner. 3^{ra} edición.

Chossudovsky, M. (1997). *The Globalization of Poverty: Impacts of IMF and World Bank Reforms*. London: Zed Books.

Chrétien, J. P. (2006). *The Great Lakes of Africa: Two Thousand Years of History*. New York: Zone Books. 2^{da} edición.

Clapham, C. (1985). *Third World Politics: An Introduction*. Abington: Routledge.

Clapham, C. (1998). "Degrees of statehood", en *Review of International Studies*, 24, 143-157.

Clapham, C. (2005). *Africa and the International System – The Politics of State Survival*. New York: Cambridge University Press. 8^{va} edición.

Clark, J. F. (2001). "Realism, Neo-Realism and Africa's International Relations in the Post Cold-War Era", en K. Dunn y T. Shaw (eds.), *Africa's Challenge to International Relations Theory*. New York: Palgrave, 85-102.

Clark, P. (2008). "Ethnicity, Leadership and Conflict Mediation in Eastern Democratic Republic of Congo: The Case of the Barza Inter-Communaire", en *Journal of Eastern African Studies*, 2/1, 1-17.

Clares, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila.

Coleman, J. S. y Rosberg, C. G. (eds.) (1966). *Political Parties and National Integration in Tropical Africa*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Collier, P. y Gunning, J. W. (1999). "Explaining African Economic Performance", en *Journal of Economic Literature*, 37/1, 64-111.

Collier, P. y Hoeffler, A. (2002). "On the incidence of civil war in Africa", en *Journal of Conflict Resolution*, 46/1, 13-28.

ConstitutionNet (2014). *THE CONSTITUTION OF THE DEMOCRATIC REPUBLIC OF THE CONGO, 2005*. Estocolmo, Suecia. Disponible en: <http://www.constitutionnet.org/files/DRC%20-%20Congo%20Constitution.pdf> (último acceso en junio de 2016).

Cox, R W. y Sinclair, T. (1996). *Approaches to World Order*. Cambridge: Cambridge University Press.

Criel, B., Van Dormael, M., Lefevre, P., Menase, U. y Van Lerberghe, W. (1998). "Voluntary health insurance in Bwamanda, Democratic Republic of Congo. An exploration of its meanings to the community", en *Tropical Medicine & International Health*, 3/8, 640-653.

CSNU - Consejo de Seguridad de Naciones Unidas (2002). "Final Report of the Group of Experts on the Illegal Exploitation of Natural Resources and Other Forms of Wealth of the Democratic Republic of the Congo", *UN doc. S/2002/1146*, 16 de octubre de 2002.

CSNU - Consejo de Seguridad de Naciones Unidas (2012). "Report of the Secretary-General on the United Nations Organization Stabilization Mission in the Democratic Republic of the Congo", *UN doc. S/2012/65*, 29 de enero de 2012.

Cuvelier, J. y Jadin, L. (1954). *L'Ancien Congo d'après les Archives romaines (1518-1640)*. Bruxelles: Académie Royale des Sciences coloniales, Classe des sciences morales et politiques, Mémoires in-8vo. Tome xxxvi (Histoire).

Cuvelier, J. y Muamba Mumbund, Ph. (2013). "Réforme douanière néolibérale, fragilité étatique et pluralisme normatif - Le cas du guichet unique à Kasumbalesa", en *Politique Africaine*, 1/129.

Dabire, J. M. y Bamou, E. (2016). *Economic Outlook – Democratic Republic of Congo*. African Economic Outlook 2016, Disponible en: <http://www.africaneconomicoutlook.org/en/country-notes/congo-democratic-republic> (último acceso en junio de 2016).

Davidson, B. (1992). *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*. London: Currey.

de Waal, A. (1997). "Contemporary Warfare in Africa", en M. Kaldor y B. Vashee (eds.), *Restructuring the Global Military Sector*, Vol. 1. London: Pinter.

De Witte, L. (2002). *El asesinato de Lumumba*. Barcelona: Crítica.

Des Forges, A. (1999). *Leave None to Tell the Story: Genocide in Rwanda*. New York: Human Rights Watch.

Devish, R. (2005). "The Villagisation of Kinshasa and the Christian Healing Churches as People's Means to Domesticate Rampant Violence", en N. Kastfelt (ed.), *Religion and African Civil Wars*. London: Hurst and Company, 102-119.

Dowden, R. (2009). *Africa: Altered States, Ordinary Miracles*. New York: Public Affairs.

Downs, G y Stedman, S. J. (2002). "Evaluation issues in peace implementation", en S. J. Stedman, D. Rothchild y E. M. Cousens (eds.), *Ending Civil Wars*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Dragovic, D. (2015). *Religion and post-conflict statebuilding: Roman Catholic and Sunni Islamic perspectives*. New York: Palgrave Macmillan.

Duffield, M. (2001). *Global Governance and the New Wars*. London: Zed Books.

Ekeh, P. P. (1975). "Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement", en *Comparative Studies in Society and History*, 17/1, 91-112.

Ellis, S. y ter Haar, G. (1998). "Religion and politics in sub-Saharan Africa", en *Journal of Modern African Studies*, 36/2, 175-201.

Ellis, S. y ter Haar, G. (2007). "Religion and politics: taking African epistemologies seriously", en *Journal of Modern African Studies*, 45/3, 385-401.

Elster, J. (1997). "Ways of Constitution-Making", en A. Hadenius (ed.), *Democracy's Victory and Crisis*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Englebert, P. (2009). *Africa: Unity, Sovereignty and Sorrow*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Erdmann, G y Engel, U. (2007). "Neopatrimonialism reconsidered", en *Commonwealth & Comparative Politics*, 45/1, 95-119.

Evans, P. (1997). "The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in an Era of Globalization", en *World Politics*, 62-87.

Fairley, N. J. (1987). "Ideology and State Formation: The Ekie of Southern Zaire", en I. Kopytoff (ed.), *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Fall, Y. (1992). "Colonización y descolonización en Africa: dimensión histórica y dinámica en las sociedades", en *TEMAS de África y Asia*, Buenos Aires, n° 1, 77-105.

Farré, A. y Jordi, T. (coord.) (2009). "Procesos de reconciliación posbélica en África Subsahariana", en *CIDOB - Barcelona Centre For International Affairs*, 87.

Faure, V. (ed.) (2000). *Dynamiques religieuses en Afrique australe*. Paris: Karthala.

Fitzsimmons, S. (2014). *Mercenaries in Asymmetric Conflicts*. Cambridge: Cambridge University Press.

FMI – Fondo Monetario Internacional (2010). *Democratic Republic of the Congo: Poverty Reduction Strategy Paper - Country Report No. 10/328*. Washington, DC: IMF.

FMI – Fondo Monetario Internacional (2013). *Democratic Republic of the Congo: Poverty Reduction Strategy Paper - Country Report No. 13/226*. Washington, DC: IMF.

Fox, J. y Sandler, S. (eds.) (2004). *Bringing Religion Into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.

Franciscus, Pontífice (2014). *ADDRESS TO THE BISHOPS OF THE EPISCOPAL CONFERENCE OF THE DEMOCRATIC REPUBLIC OF CONGO ON THEIR "AD LIMINA" VISIT*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140912_ad-limina-congo.html (último acceso en junio de 2016).

Francken, N., Minten, B. y Swinnen, J. (2009). *The Political Economy of Relief Aid Allocation: Evidence from Madagascar*. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven LICOS – Centre for Institutions and Economic Performance.

Friedrichs, J. (2004). “The Neomedieval Renaissance: Global Governance and International Law in the New Middle Ages”, en I. F. Dekker y W. G. Wouter (eds.), *Governance and International Legal Theory*. Dordrecht: Kluwer.

Fungwa, K. J. (2008). *A Missiological Study of the Kimbanguist Church in Katanga Province, Democratic Republic of Congo*. Pretoria: Mth, University of South Africa.

Galvan, D. C. (2002). *The State Must Be our Master of Fire: How Peasants Craft Culturally Sustainable Development in Senegal*. Berkeley: University of California Press.

Gambino, A. (2008). *Congo: Securing Peace, Sustaining Progress*. Council Special Report (Book 40), Washington DC: Council on Foreign Relations Press.

Garbin, D. y Godin, M. (2013). “Saving the Congo: transnational social fields and politics of home in the Congolese diaspora”, en *African and Black Diaspora: An International Journal*, 6/2, 113-130.

Geertz, C. (1963). *Old Societies and New States*. New York: Free Press of Glencoe.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Geschiere, P. (1997). *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville and London: University of Virginia Press.

Gifford, P. y Louis, M.R. (1992). *The Transfer of Power in Africa: Decolonization, 1940-1960*. New Haven, CT: Yale University Press.

Greif, A. y Laitin, D. D. (2004). “A Theory of Endogenous Institutional Change”, en *American Political Science Review*, 98/4, 633-652.

Gruffydd Jones, B. (2005). “Africa and the Poverty of International Relations”, en *Third World Quarterly*, 26/6, 987-1003.

Halliday, F. (1994). *Rethinking International Relations*. Basingstoke: Macmillan.

Hanna, W. J. y Hanna, J. L. (2009). *Urban Dynamics in Black Africa: An Interdisciplinary Approach*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers. 2^{da} edición.

Hanson, E. O. (2006). *Religion and Politics in the International System Today*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haynes, J. (2012). *Religious Transnational Actors and Soft Power*. London: Routledge.

Held, D., Goldblatt, D. y McGrew, A. G. (1999). *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*. Stanford: Stanford University Press.

Helmke, G. y Levitsky, S. (2003). “Informal Institutions and Comparative Politics: A Research Agenda”, preparado para la conferencia *Informal institutions and politics in Latin America*, Kellogg Institute for International Studies, University of Notre Dame, 24 y 25 de Abril de 2003. El Working Paper está disponible online en: <https://www3.nd.edu/~kellogg/publications/workingpapers/WPS/307.pdf> (último acceso en junio de 2016).

Herbst, J. (2000). *States and Power in Africa: Comparative Lessons in Authority and Control*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hibbard, S. W. (2010). *Religious Politics and Secular States: Egypt, India and the United States*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hilton, A. (1985). *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon Press.

Holsti, K. (1996). *The State, War, and the State of War*. Capítulos 5 y 6. Cambridge: Cambridge University Press - Cambridge Studies in International Relations.

Hoogensen G. (2012). “Security by any other name: negative security, positive security, and a multi-actor security approach,” en *Review of International Studies*, 38/04, 835-859.

- Hourani, A. (2003). *La historia de los árabes*. Barcelona: Ediciones B.
- HRW – Human Rights Watch (2006). “What Future?: Street Children in the Democratic Republic of the Congo”, en *HRW Reports*, 18/2. Disponible en: <https://www.hrw.org/reports/2006/drc0406/> (último acceso en junio de 2016).
- HRW - Human Rights Watch (2010). *Seductions of ‘Sequencing’: The risks of putting justice aside for peace*. New York: HRW.
- HRW - Human Rights Watch, Africa Division (2007). *Renewed Crisis in North Kivu*. Disponible online en: <https://www.hrw.org/report/2007/10/23/renewed-crisis-north-kivu> (último acceso en junio de 2016)..
- Huntington, S. P. (1998). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Hyden, G. (2006). *African Politics in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isaacs-Martin, W. (2015). “The Motivations of Warlords and the Role of Militias in the Central African Republic”, en *Conflict Trends - African Centre for the Constructive Resolution of Disputes (ACCORD)*, 4, 26-32.
- Jackson R., (1990). *Quasi-States: Sovereignty, International Relations and the Third World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, R. H. (2007). *Sovereignty: evolution of an idea*. Cambridge; Malden, MA : Polity.
- Jackson, R. H. y Rosberg, C. G. (1982). *Personal Rule in Black Africa: Prince, Autocrat, Prophet, Tyrant*. Berkeley: California University Press.
- Jenkins, P. (2011). *The Next Christendom: The Coming Global Christianity*. New York: Oxford University Press.
- Johnston, D. y Sampson C. (eds.) (1995). *Religion: The Missing Dimension of Statecraft*. New York: Oxford University Press.
- Kaag, M. y Soares, B. (2012). “Islam, politics and society in Senegal”, en *African Studies Centre Leiden*, Universidad de Leiden.
- Kabongo, E. (2005). *Le rite zaïrois de la messe. Théologie de l'Eucharistie en contexte africano-congolais*. Freiburg i. Ü.: Theologische Fakultät.
- Kadima, D. (ed.) (2006). *The Politics of Party Coalitions in Africa*. Auckland Park, South Africa: Electoral Institute for Sustainable Democracy in Africa.
- Kahl, C. (1998). “Population growth, environmental degradation and state-sponsored violence”, en *International Security*, 23/2, 80-119.
- Kaldor, M. (2001). *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*. Barcelona: Tusquets.
- Kamwimbi, T. K. (2008). “Between peace and justice: Informal mechanisms in the DR Congo”, en A. Ivo, J. Arsovska, H. Rohne, M. Valiñas y K. Vanspauwen (eds.), *Restoring justice after large-scale violent conflicts: Kosovo, DR Congo and the Israeli-Palestinian case*. Cullompton, UK: Willan Publishing.
- Kasfir, N. (ed.) (1998). *Civil Society and Democracy in Africa: Critical Perspectives*. London: Frank Cass.
- Kasongo, M. (1998). *History of the Methodist Church in the Central Congo*. Lanham, Maryland: University Press of America.
- Kassimir, R y Latham, R. (2001). “Toward a new research agenda” en T. Callaghy, R. Kassimir y R. Latham (eds.), *Intervention and Transnationalism in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufman, S. J. (2006). “Symbolic politics or rational choice? Testing theories of extreme ethnic violence”, en *International Security*, 30/4, 45-86.

- Keen, D. (2001). "War and peace: what's the difference?", en *International Peacekeeping*, 7/4, 1-22.
- Kellner, M. A. (2008). "Adventists in DRC Deny Rebel Leader's Claimed Affiliation", en *Adventist Review*, 11 de diciembre de 2008.
- Keohane, R. O. (2002). "The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and 'The Liberalism of Fear'", en *Dialog-IO*, 29-43.
- Ki-Zerbo, J. (1980). *Historia del África Negra*. Madrid: Alianza.
- Knight, J. (2002). "Informal Institutions and the Microfoundations of Politics". Trabajo presentado en la conferencia *Informal institutions and politics in the developing world*, Weather Center For International Affairs, Harvard University, 5-6 abril.
- Kohnert, D. (2002). "The Impact of Occult Belief Systems on Democratization and Development in African Societies: Working Hypotheses and Case Studies", trabajo presentado en la *Conferencia de la Cultura, la Democracia y el Desarrollo*, Monte Verita, Locarno, Switzerland, oct. 6-11.
- Kopytoff, I. (ed.) (1987). *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Le Billon, P. (2001). "The political ecology of war: natural resources and armed conflicts", en *Political Geography*, 20, 561-584.
- Leinweber, A. (2012a). "The Muslim Minority of the Democratic Republic of Congo: From Historic Marginalization and Internal Division to Collective Action", en *Cahiers d'Études africaines*, 2/206-207, Éditions de l'EHESS.
- Leinweber, A. (2012b). *Muslim public schools in post-conflict D.R. Congo: New hybrid institutions in a weak state*. London: Africa Power and Politics Programme (APPP), Overseas Development Institute. Working Paper No. 22.
- Leslie, W. (1993). *Zaire: Continuity and Political Change in an Oppressive State*. Boulder, CO: Westview.
- Licklider, R. (1995). "The consequences of negotiated settlements in civil wars, 1945-1993", en *American Political Science Review*, 89/3, 681-690.
- Lindberg, S. (2006). *Elections and Democracy in Africa*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Longman, T. (2001). "Church politics and the genocide in Rwanda", en *Journal of Religion in Africa*, 31/2, 163-186.
- Longman, T. (2005). "Churches and social upheaval in Rwanda and Burundi", en N. Kastfalt (ed.), *Religion and African Civil Wars*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lotze, W., Barros de Carvalho G. y Kasumba, Y. (2008). "Peacebuilding coordination in African countries: Transitioning from conflict case studies of the Democratic Republic of the Congo, Liberia and South Sudan", en *Occasional Paper Series*, 3/1. Durban, ACCORD.
- Lubkemann, S. L. (2008). *Culture in Chaos: An Anthropology of the Social Condition in War*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lyons, T. (2005). *Demilitarizing Politics*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- M'Bokolo, E. (1997). "Aux sources de la crise zaïroise", en *Le Monde Diplomatique*, mayo.
- MacGaffey, J. (1991). *The Real Economy of Zaire: The Contribution of Smuggling and Other Unofficial Activities to National Wealth*. London: Currey.
- MacGaffey, W. (1986). *Religion and society in Central Africa: the BaKongo of lower Zaire*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Makinda, S. M. (1996). "Democracy and Multi-Party Politics in Africa", en *Journal of Modern African Studies*, 34/4, 555-573.
- Mamdani, M. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Marriage, Z. (2013). *Formal Peace and Informal War: Security and Development in Congo*. London: Routledge.

Mashingaidze, E. K., Needham, D. E. y Bhebe, N. (1984). *From Iron Age to Independence: A History of Central Africa*. Harare: Longman.

Mayaki, I. (2010). "New Approach Needed", en *NEPAD Dialogue*, 264.

Mazrui, A. (1991). "Africa and Other Civilizations: Conquest and Conterconquest", en J. Harbeston y D. Rothchild (eds.), *Africa in World Politics*, Boulder, CO: Westview, Capítulo 4.

Mbata, A. y Mangu, B. (2008). "Democracy and Elections in the Democratic Republic of Congo: Lessons for Africa", en *Law, Democracy & Development*, 12/1, 93-116.

McSweeney, B. (1999). *Security, Identity and Interests: A Sociology of International Relations*. Dublin: Irish School of Ecumenics.

Mehler, A. (2009). "Peace and power sharing in Africa", en *African Affairs*, 108/432, 453-473.

Meredith, M. (2013). *The State of Africa. A History of the Continent Since Independence*. London, UK: Simon and Schuster.

Meyer, M. W. et al. (1985). *Limits to Bureaucratic Growth*. New York and Berlin: Walter de Gruyter.

Moka-Mubelo, W. (2012). "Justice and Social Reconciliation in the Democratic Republic of Congo: The Church's Contribution to the Building of a New Society". Germany: LAP Lambert Academic Publishing.

Moller, B. (2006). *Religion and Conflict in Africa*, Report 2006:6. Copenhagen: Danish Institute for International Studies.

Mpongola, D. (2010). "Dealing with the past in the DRC: The path followed?", en *Politorbis Dealing with the past*. Bern, Federal Department of Foreign Affairs, 181-184.

Mueller, H., Linder, W. y Ziltener, P. (2002). "Culture, Democracy and Development: Cultural and Political Foundations of Socio-Economic Development in Africa and Asia". Trabajo presentado en la *Conferencia sobre Cultura, Democracia y Desarrollo*, Monteverita, Locarno, Suiza.

Mukenge, T. (2002). *Culture and Customs of the Congo*. Westport: Greenwood Press.

Mukengere Mukwege, D. y Nangini, C. (2009). "Rape with Extreme Violence: The New Pathology in South Kivu, Democratic Republic of Congo", en *PLoS Med*, 6/12: e1000204. doi:10.1371/journal.pmed.1000204.

Murithi, T. (2008). "African indigenous and endogenous approaches to peace and conflict resolution", en D. J. Francis (ed.), *Peace and Conflict in Africa*. London: Zed Books.

Ndikumana, L. y Boyce, J. K. (2011). *Africa's Odious Debts: How Foreign Loans and Capital Flight Bled a Continent*. London: Zed Books.

Ndulo, M. (ed.) (2006). *Democratic reform in Africa. Its impact on governance & poverty*. Athens: Ohio University Press.

Nest, M., Grignon, F. y Kisangani, E. F. (2006). *The Democratic Republic of Congo: Economic Dimensions of War and Peace*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

North, D. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. New York: Cambridge University Press.

Northedge, F. S. (1994). "The International Political System", en Halliday, F., *Rethinking International Relations*. Basingstoke: Macmillan.

Nugent, P. (2004). *Africa Since Independence: a comparative history*. New York: Palgrave Macmillan.

O'Donnell, G. (1997). "Contrapuntos: ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización". Paidós: Buenos Aires, 1997.

Ogot, B. A. (1974). "Kenya under the British, 1895 to 1963", en B. A. Ogot (ed.), *Zamani: a Survey of East African History*. Nairobi: East African Publishing House, 249-294.

- Oliver, R. y Atmore, A. (1997). *África desde 1800*. Madrid: Alianza Universidad.
- Omeje, K. C. (2008). "Understanding conflict resolution in Africa", en D. J. Francis (ed.), *Peace and Conflict in Africa*. London: Zed Books.
- Osseo-Asare, F. S. (1991). *We Are Magicians: Chronic Stress and the Economy of Affection in Africa*. Petersborough, Canada: Broadview Press.
- Oszlak, O. (1997). *La formación del Estado argentino: Origen, Progreso y Desarrollo Nacional*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Patomaki, H. (1996). "How to tell better stories about world politics" en *European Journal of International Relations*, 2/1.
- Pew Research Center, Washington, D.C. (2015). *Global Religious Futures Project - How important is religion in your life?*. Disponible en: <http://www.globalreligiousfutures.org/questions> (último acceso en junio de 2016).
- PNUD - Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo(2006). *Case Study Democratic Republic of the Congo: Evaluation of UNDP Assistance to conflict-affected countries*. New York, UNDP.
- PNUD - Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo(2010). *Making the State Responsive: Experience with Democratic Governance Assessments*. New York: UNDP.
- Pole Institute (2001). *Regards Croisés N°4 – Women from Kivu speak out*. Goma: Institut interculturel dans la region des grands lacs.
- Prunier, G. (1998). *The Rwanda Crisis 1959-1994*. London: Hurst.
- Prunier, G. (2009). *Africa's World War: Congo, the Rwandan Genocide, and the Making of a Continental Catastrophe*. Oxford: Oxford University Press.
- Pype, K. (2006). "Dancing for God or the Devil: Pentecostal Discourse on Popular Dance in Kinshasa", en *Journal of Religion in Africa*, 36/3, 296-318.
- Rabil, R. (2011). *Religion, National Identity, and Confessional Politics in Lebanon: The Challenge of Islamism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ranger, T. (2002). "La invención de la tradición en el África colonial", Capítulo 3, en E. Hosbawm, y T. Ranger (eds.), *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Redman, Ch. (1990). *Los orígenes de la civilización*. Capítulos 7 y 8. Barcelona: Crítica.
- Reno, W. (2006). "Congo: from state collapse to absolutism to state failure", en *Third World Quarterly*, 27, 43-56.
- Reno, W. (2007). "Patronage politics and the behavior of armed groups" en *Civil Wars*, 9/4, 324-342.
- Renouvin, P. y Duroselle, J. (2000). *Introducción a la Historia de las Relaciones Internacionales*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Richards, P. (1996). *Fighting for the Rain Forest – War, Youth and Resources in Sierra Leone*. Oxford: James Currey.
- Risse-Kappen, T. (ed.) (1995). *Bringing Transnational Relations Back In*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roberts, D. (2016, 16 de marzo). "Mosque and State - The United Arab Emirates' Secular Foreign Policy", en *Foreign Affairs*. Disponible online en: <https://www.foreignaffairs.com/articles/ united-arab-emirates/2016-03-18/mosque-and-state>.
- Rodney, W. (1983). *How Europe Underdeveloped Africa*. Dar-Es-Salaam: Bogle-L'Ouverture Publications, London and Tanzanian Publishing House. 6^{ta} edición.
- Roemer, M. y Jones, C. W. (eds.) (1990). *Markets in Developing Countries*. San Francisco: Institute of Contemporary Studies Press.
- Rosen, A. (2013). "The Origins of War in the DRC", en *The Atlantic*, 26 de junio de 2013. Disponible en <http://www.theatlantic.com/international/archive/2013/06/the-origins-of-war-in-the-drc/277131/> (último acceso en junio de 2016).

Sandal, N. y James, P. (2011). "Religion and International Relations Theory: Towards a Mutual Understanding", en *European Journal of International Relations*, 17(1), 3-25.

Sandbrook, R. (1982). *The Politics of Basic Needs: Urban Aspects of Assaulting Poverty in Africa*. London: Heinemann Educational Books.

Sandbrook, R. (1985). *The Politics of Africa's Economic Stagnation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Sangmpam, S. N. (1995). "Sociology of 'Primitive Societies', Evolutionism, and Africa", en *Sociological Forum*, 10/4, 609-632.

Santos, N. - Banco Mundial (2003). *Financing small, medium and micro enterprises in post-conflict situations : microfinance opportunities in the Democratic Republic of the Congo*. Washington, DC: World Bank. Working Paper No. 28728.

Savage, T. (2006). *In quest of a sustainable justice: Transitional justice and human security in the DRC*. Pretoria: Institute for Security Studies.

Schatzberg, M. G. (2002). *Political Legitimacy in Middle Africa: Father, Family, Food*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Schneidman, W. (1993). "Conflict Resolution in Mozambique", en D. Smock (ed.), *Making War and Waging Peace: Foreign Intervention in Africa*. Washington: US Institute of Peace, Capítulo 9.

Schwartz, S. (2011). *Financial Institutions' Challenges to Provide Credit in the Democratic Republic of Congo*. Frankfurt am Main: KfW Bankengruppe - Communication Department.

Scott, J. C. (1999). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, CT: Yale University Press.

Senèze, N. (2016, 20 de mayo). "Signature d'un accord-cadre entre le Saint-Siège et la RD-Congo". *La Croix*. Disponible en: <http://urbi-orbi-africa.la-croix.com/afrique/signature-accord-cadre-vatican-rd-congo/> (último acceso en junio de 2016).

Seul, J. R. (1999). "Ours is the way of God: religion, identity and intergroup conflict", en *Journal of Peace Research*, 36/5, 533-569.

SGNU - Secretaría General de Naciones Unidas (2015). *Report of the Secretary-General on the United Nations Organization Stabilization Mission in the Democratic Republic of the Congo [S/2015/486]*, 26 de junio de 2015.

Sharot, S. (2007). "Judaism in Israel: Public Religion, Neo-Traditionalism, Messianism, and Ethno-Religious Conflict", en J. Beckford y N. J. Demerath, *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London y Thousand Oaks, California: Sage Publications, 671-672.

Shiner, C. (1994). "Mobutu Ascendant", en *Africa Report*, mayo-junio, 46.

Slade, R. (1962). *King Leopold's Congo: Aspects of the Development of Race Relations in the Congo Independent State*. London: Oxford University Press for the Institute of Race Relations.

Snyder, J. (ed.) (2012). *Religion and International Relations Theory*. New York: Columbia University Press.

Soares, B. (2013). "Islam in colonial and postcolonial Mali", en *African Studies Centre Leiden*, Universidad de Leiden.

Spoor, M. (2006). *Globalisation, Poverty and Conflict: A Critical 'Development' Reader*. New York: Springer Science & Business Media.

Stearns, J. et al. (2013). *Mai-Mai Yakutumba: Resistance and racketeering in Fizi, South Kivu*. London and Nairobi: Rift Valley Institute.

Stedman, S. J. (1997). "Spoiler problems in peace processes", en *International Security*, 22/2, 5-53.

Stengers, J. (1963). *Belgique et Congo: Elaboration de la Charte Coloniale*. Brussels: La Renaissance du Livre.

Stremlau, J. (1977). *The International Politics of the Nigerian Civil War 1967-1970*. Princeton: Princeton University Press.

Suganami, H. (2009). "Understanding Man, the State, and War", en *International Relations*, 23/3, 372-388.

Taylor, I. (2005). *NEPAD: Towards Africa's Development or Another False Start?*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Ter Haar, G. (2005). "Religion: source of conflict or resource for peace?", en G. Terr Haar y J. J. Busuttil (eds.), *Bridge or Barrier: Religion, Violence and Visions for Peace*. Leiden: Brill.

Tetzlaff, R. (1994). "La etnicidad politizada. Una realidad del África poscolonial", en *Nueva Sociedad*, 129.

Thomas, S. M. (2005). *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*. New York: Palgrave Macmillan.

Thornton, J. (1983). *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718*. Madison: University of Wisconsin Press.

Thornton, J. (1998). *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press. 2^{da} edición.

Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley.

Toft, M. D. (1996). *The Geography of Ethnic Conflict: Do Settlement Patterns Matter?*. Trabajo presentado en la reunion annual de la Asociación de Ciencias Políticas del Medio Oeste, Chicago.

Toft, M. D. (2007). "Getting religion? The puzzling case of Islam and civil war", en *International Security*, 31/4, 97-131.

Toft, M. D., Philpott, D. y Shah, T. S. (2011). *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York: W.W. Norton and Co.

Trager, L. (2001). *Yoruba Hometowns: Community, Identity, and Development in Nigeria*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Trefon, T., Van Hoyweghen, S. y Smis, S. (2002). "State failure in the Congo: perceptions and realities", en *Review of African Political Economy*, 29, 379-388.

Tull, D. (2005). *The Reconfiguration of Political Order in Africa: A Case Study of North Kivu (DR Congo)*. Hamburg: GIGA-Hamburg, Institut für Afrika-Kunde.

Tunamsifu, Sh. Ph. (2015). "Transitional justice and peacebuilding in the Democratic Republic of the Congo", en *African Journal on Conflict Resolution, African Centre for the Constructive Resolution of Disputes (ACCORD)*, 15/1.

Unión Europea, Parlamento Europeo (2016). *European Parliament resolution on the Democratic Republic of Congo, RES 2016/2609(RSP)*, 8 de marzo de 2016. Disponible en: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=MOTION&reference=B8-2016-0342&language=EN> (último acceso en junio de 2016).

Uvin, P. (1998). *Aiding Violence: the Development Enterprise in Rwanda*. West Hartford, CT: Kumarian Press.

Valters, C., Rabinowitz, G. y Denney, L. (2014). "Security in post-conflict contexts: What counts as progress and what drives it?", en *Development Progress*, Working Paper 4, abril.

Van de Walle, N. (2001). *African Economies and the Politics of Permanent Crisis, 1979-1999*. Cambridge: Cambridge University Press.

Van Dijk, H. (2016). *The governance of 'ungoverned spaces'*, Manuscrito no publicado en *African Studies Centre Leiden*, Universidad de Leiden.

Van Reybrouck, D. (2014). *Congo: The Epic History of a People*. New York: HarperCollins.

Vansina, J. (1978). *The Children of Woot*. Madison: University of Wisconsin Press.

Vansina, J. (1985). *Oral Tradition as History*. London: James Currey Ltd.

- Vansina, J. (1989). "Deep-Down Time: Political Tradition in Central Africa", en *History in Africa*, 16.
- Vansina, J. (1990). *Paths in the Rainforest: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. London: James Currey.
- Villalon, L. A. y Huxtable, P. A. (eds.) (1998). *The African State at a Critical Juncture: Between Disintegration and Reconfiguration*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Vlassenroot, K. y Raeymaekers, T. (eds.) (2004). *Conflict and social transformation in Eastern DR Congo*. Gent: Academia Press.
- Walter, B. F. (1997). "The critical barrier to civil war", en *International Organization*, 51/3, 335-364.
- Walter, B. F. (1999). "Designing transitions from civil war", en *International Security*, 24/1, 127-55.
- WCC – Congreso Mundial de Iglesias (2015). *Churches in the DRC embark on a Pilgrimage of Justice and Peace*. Extraído del sitio oficial del WCC: <https://blog.oikoumene.org/posts/churches-in-the-drc-embark-on-a-pilgrimage-of-justice-and-peace>, 27 de mayo de 2015.
- Weber, M. (1947). *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Oxford University Press.
- Weisner, T. (1976). "The Structure of Sociability: Urban Migration and Urban Ties in Kenya", en *Urban Anthropology*, 5/2, 199-223.
- Wesseling, H. L. (2010). *Divide y vencerás: el reparto de África 1880-1914*. Barcelona: RBA.
- Whetho, A. y Okeke-Uzodike, U. (2008). "Religious Networks in Post-conflict Democratic Republic of the Congo", en *African Journal on Conflict Resolution, African Centre for the Constructive Resolution of Disputes (ACCORD)*, 8/3.
- Wild, E. (1998). "Is it witchcraft? Is it Satan? It is a miracle: Mai-Mai soldiers and Christian concepts of evil in North-East Congo", en *Journal of Religion in Africa*, 28/4, 450-467.
- Wild-Wood, E. (2008). *Migration and Christian Identity in Congo (DRC)*. Volume 35 of Studies on religion in Africa. Leiden: Brill.
- Williams, P. D. (2011). *War and Conflict in Africa*. Cambridge: Polity.
- Woodward, S. L. (1999). "Bosnia and Herzegovina: How not to End a Civil War", en B. Walter y J. Snyder (eds.), *Civil Wars, Insecurity and Intervention*. New York: Columbia University Press.
- Young, C. (1994). *The African Colonial State in Comparative Perspective*. New Haven and London: Yale University Press.
- Young, C. y Turner, T. (1985). *The rise and decline of the Zairian State*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Zartman, I. W. (2001). "The timing of peace initiatives: hurting stalemates and ripe moments", en *Global Review of Ethnopolitics*, 1/1, 8-11.