

Rocca Rivarola, María Dolores
¿QUIÉNES SON “LOS OTROS”? LA CUESTIÓN ÉTNICA EN LA LUCHA POR LA LIBERACIÓN DE
MOZAMBIQUE
Estudios de Asia y África, vol. XLVII, núm. 1, 2012, pp. 89-118
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58629089004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

¿QUIÉNES SON “LOS OTROS”? LA CUESTIÓN ÉTNICA EN LA LUCHA POR LA LIBERACIÓN DE MOZAMBIQUE

MARÍA DOLORES ROCCA RIVAROLA

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Para el pueblo mozambiqueño, bajo el liderazgo del Frelimo, la definición correcta de quién es el enemigo ha sido siempre un principio esencial. El enemigo del pueblo de Mozambique no es el pueblo portugués, él mismo víctima del fascismo, sino el sistema colonial portugués [...] El Frelimo también reafirma que la definición de un mozambiqueño no tiene nada que ver con el color de su piel ni con su origen racial, étnico, religioso o de otro tipo.

*Comunicado del Comité Ejecutivo del Frelimo
sobre los eventos en Portugal, 27 de abril de 1974.¹*

Al igual que otras colonias portuguesas, Mozambique lograría su independencia en forma tardía (junio de 1975), en comparación con el resto de la descolonización africana, y al término de un proceso de guerra colonial de larga duración, iniciada en 1964. En un contexto de imposibilidad de interlocución con la metrópoli, cuyo propio régimen político era de carácter autoritario (salazarismo), la fuerza nacionalista de mayor gravitación en territorio mozambiqueño² optaría por una vía armada hacia la liberación. Ansprenger postula la intransigencia de la metrópoli frente a las demandas de liberalización como factor determinante de la adopción de políticas de liberación

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 12 de febrero de 2010 y aceptado para su publicación el 26 de octubre de 2010.

¹ Ésta y todas las citas que aparecen en el trabajo provenientes de la bibliografía en inglés han sido traducidas por la autora.

² *O mozambicano*. De aquí en adelante se utilizarán ambos términos en forma indistinta en referencia a lo perteneciente a Mozambique.

violentas (mucho más determinante incluso que el factor de presencia de una minoría importante de colonos) y presenta a Mozambique como prueba de ello.³

En un sentido similar, Chamberlain ha presentado la intransigencia de ciertas metrópolis para iniciar procesos de descolonización como factor de la emergencia, en esos casos, de movimientos de liberación radicales, e incluso de poderosos partidos marxistas (como el MPLA en Angola y el Vietminh en Vietnam).⁴ Mozambique constituye un ejemplo paradigmático de aquel vínculo: el Frente de la Liberación de Mozambique (Frelimo) asumiría postulados programáticos y de rasgos organizativos que se pretendían en línea con distintas variantes de la tradición marxista (leninismo y maoísmo). Ello en un contexto por demás particular, debido a la adopción, por otros países africanos recientemente liberados, de un posicionamiento marxista y de un simultáneo acercamiento a la Unión Soviética, lo cual colocaría a Mozambique en un lugar estratégico en el marco de la Guerra Fría.

Con el golpe militar en Portugal de abril en 1974, y el inicio de una política colonial de negociación para la transición hacia la autonomía de los “territorios de ultramar”, llegará finalmente la independencia para Mozambique.⁵ Poco después de la entrega del poder al Frelimo, se inaugura un periodo sumamente conflictivo, en el que el nuevo gobierno, que se proponía una vía marxista de desarrollo, enfrentaría, en una guerra de más de una década (1977-1992), las acciones de sabotaje de la denominada Resistencia Nacional Mozambiqueña (Renamo), fuerza

³ Franz Ansprenger, “África: movimientos de liberación e intentos de imposición del dominio colonial blanco”, en Wolfgang Benz y Hermann Graml (comps.), *El siglo XX, t. III: Problemas mundiales entre los dos bloques de poder*, Buenos Aires, Siglo XXI, vol. 36, 2002.

⁴ Muriel Chamberlain, *La descolonización. La caída de los imperios europeos*, Barcelona, Ariel, 1997.

⁵ Leonard identifica, ya en 1974, ciertos signos de erosión de las posiciones portuguesas en sus colonias: baja moral entre la juventud en relación con las guerras coloniales, aproximadamente 100 000 resistentes al reclutamiento y desertores de la guerra, tendencia creciente de las tropas a tomar posiciones defensivas y alejarse del contacto con el enemigo, descenso en la cantidad de aspirantes en la academia militar, descontento entre los oficiales por las condiciones de servicio, entre otros fenómenos. Véase Richard W. Leonard, “Frelimo’s victories in Mozambique”, *Journal of Opinion*, vol. 4, núm. 2, verano, 1974, p. 38.

paramilitar impulsada por el régimen “blanco” de Rodesia y, más tarde, asistida por la Sudáfrica del *apartheid*.

En aquellos dos países africanos, la centralidad de la utilización del *clivaje étnico* se hacía evidente en los mismos elencos y políticas gubernamentales, que los posicionaban como regímenes dominados por la minoría de colonos blancos. Mozambique, en cambio, al igual que Angola, no había sido un territorio de gran asentamiento de población colona, ni tampoco había conocido un fenómeno de mestizaje de la magnitud del experimentado por Cabo Verde, otra de las colonias de Portugal. Entonces, ¿qué magnitud podía tener allí la cuestión étnica? Como veremos, ese clivaje no sólo entrará en escena en la lucha contra el yugo colonial —la metrópolis, Portugal, fue respaldada por Sudáfrica para que continuara resistiendo a los movimientos de liberación en Mozambique y Angola—,⁶ sino que también aparecerá como problemático dentro del mismo movimiento de liberación —al ser usado como argumento por algunos dirigentes disidentes de la conducción del frente— y en las apelaciones de la oposición mozambiqueña al Frelimo.

Es decir, la cuestión étnica se revistió, en el caso de Mozambique, de más de una arista, y no se circunscribió a la división colonos *vs.* “nativos” ni tampoco, luego de la independencia, a la de regímenes de supremacía blanca *vs.* regímenes gobernados por la mayoría negra. También se vinculará, por ejemplo, a los intentos de apelación a identidades regionales por algunos dirigentes, frente a un discurso de unidad nacional por encima de las comunidades precoloniales esgrimido por el Frelimo.

El presente trabajo se propone, por lo tanto, abordar la cuestión de la etnicidad en África durante las luchas de liberación a partir del estudio del caso de Mozambique. Para ello se dividirá, como se verá más adelante, la cuestión “étnica” entendida en sentido amplio, en dos tipos: el clivaje “racial”—categorías utilizadas por los protagonistas: blancos, negros, mestizos y la ca-

⁶ *Ibid.*, p. 41. Detrás de ese respaldo radicaba el proyecto del régimen sudafricano de armar una suerte de cordón de protección (en el que también se incluía a Namibia y a Rodesia) contra eventuales atacantes, en un contexto de rechazo internacional a su política de *apartheid*. Véase Mark Simpson, “Foreign and domestic factors in the transformation of Frelimo”, *The Journal of Modern African Studies*, vol. 31, núm. 2, junio, 1993, p. 325).

tegoría adicional de “asimilados”, íntimamente vinculada con el racismo cultural de la etapa colonial—, y el clivaje regional o relativo a comunidades locales precoloniales —al menos que se identificaban como tales— en el seno de la población africana (“tribalismo”).

Se rastreará y analizará cómo se manifestaba la cuestión étnica en el proceso de liberación de Mozambique, entendido como el periodo de lucha por la independencia formal y parte de la etapa posterior, especialmente según el modo en que esta cuestión apareció durante el periodo colonial, por un lado, y en las concepciones del Frelimo (en sus documentos, en las declaraciones de sus dirigentes, etcétera), por el otro.

Reflexión sobre los clivajes: aportes teóricos

La decisión de distinguir dos tipos de “cuestión étnica” en el caso de Mozambique se basa en la constatación de que la utilización política de las diferencias fenotípicas, culturales y de origen entre los distintos actores y grupos, antes y durante el conflicto, no se producía en un solo sentido. Al entender la cuestión étnica en sentido amplio como el modo de tratamiento de las diferencias fenotípicas, pero también entre grupos autoconcebidos como integrantes de comunidades locales diferenciadas, se hacía necesario un doble análisis para abordar la cuestión. El clivaje “racial” en Mozambique no podía ser mirado, por lo tanto, como un aspecto desvinculado de la etnicidad; y, por otro lado, puesto que las diferencias regionales aparecían directamente asociadas, en el imaginario social, a las comunidades locales (las mal llamadas “tribus”), ese segundo aspecto de la cuestión étnica de este país era ineludible: la identidad regional se volvía, en muchos casos, una identidad étnica; es decir, la cuestión étnica tenía, en el proceso de independencia de Mozambique, por lo menos dos aristas.

Ciertamente existía, como veremos en la tercera sección de este trabajo, un marco legal y prácticas cotidianas propias del colonialismo portugués en África, que resultaban en un sistema de consagración y reproducción de la desigualdad de derechos, especialmente entre colonos portugueses y la población nativa

negra. Y las concepciones respecto del lugar que correspondía en esa sociedad a los mestizos y a los *assimilados* (nativos imbuidos de los valores propios de la cultura europea, especialmente a partir del paso por la educación formal y por la cultura portuguesa “cristiana y occidental”) también se insertan en este marco de diferenciación y estigmatización racial. Ese mismo clivaje también sería motivo de discusión en el seno directivo del Frelimo, cuestión que será analizada más adelante. Pero, además, el proceso de liberación nacional sería el escenario de aparición de apelaciones políticas a desigualdades regionales, de discursos “tribalistas” con una pretensión de representación de determinadas comunidades locales y de confrontación con otras. Desenredemos entonces estos dos tipos de clivajes en términos de sus posibles orígenes y objetivos.

El establecimiento de la dominación colonial en África, a partir de finales del siglo XIX, con un punto formal de partida en el Congreso de Berlín (1884-1885),⁷ se llevó a cabo de la mano de un conjunto de ideas, mitos y doctrinas que sostenían distintas implicancias derivadas de los contrastes físicos entre los europeos y los “nativos” de los territorios conquistados. Esa población africana había venido experimentando la presencia europea desde el siglo XVI, sin que ello significara, desde un principio, la pérdida de su soberanía. Es decir, a diferencia de la conquista de América, en la que la llegada al continente coincidió temporalmente con la estrategia de conquista e imposición del dominio europeo sobre los distintos pueblos indígenas de la región, africanos y europeos habían desarrollado relaciones comerciales durante siglos (incluida la trata esclavista) antes de que, a través de acuerdos con jefes locales, pero también de guerras de conquista, se instaurara la dominación política formal sobre la población nativa. Aunque presentes con anterioridad a ese momento, el racismo y la idea de misión civilizadora asumirían un papel protagónico en ese contexto de imposición polí-

⁷ Para Pineau, el Congreso de Berlín “es la señal de largada de la apropiación de África, ya que los límites efectivos se fijaron en el terreno por enfrentamientos abiertos o mediante negociaciones con los líderes locales”, Marisa Pineau (comp.), “Administración y control europeos del África colonial”, ficha de cátedra, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2001, p. 5.

tica, en tanto “factor creencias”,⁸ es decir, como modos de justificar la opresión de una parte de la humanidad y la explotación de sus recursos naturales de cara a la opinión pública internacional, pero también de cara a cada una de las sociedades metropolitanas con cuyos impuestos, por ejemplo, se sostenía el presupuesto bélico para llevar adelante la expansión.⁹ Pero ¿en qué consistían esas creencias?

Todorov define al racismo como, por un lado, “un comportamiento que la mayoría de las veces está constituido por odio y menosprecio respecto a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las nuestras; y, por el otro, de una ideología, de una doctrina concerniente a las razas humanas”.¹⁰

El racismo consiste, en palabras de Margulis, no en una identificación de las diferencias (culturales, físicas, etc.), sino

en asociar características grupales de tipo corporal, cultural, nacional o de clase, con valoraciones negativas que se suelen acompañar con actitudes de desprecio o rechazo, agresiones físicas o limitación de derechos [...] en colocar la diversidad, que se observa en los grupos humanos, dentro de escalas sociales jerarquizadas que se estructuran sobre lo legítimo-ilegítimo, bueno-malo, igualdad-desigualdad.¹¹

Sostener que el despojo de la soberanía política de las distintas comunidades africanas por los europeos —y en el caso del presente trabajo, por los portugueses— fue acompañado por la difusión y reivindicación de doctrinas racistas no equivale a aceptar la efectiva existencia de razas en términos biológicos.

⁸ Chamberlain, *La descolonización...*, *op. cit.*

⁹ James Joll, “El imperialismo”, en J. Joll, *Historia de Europa desde 1870*, Madrid, Alianza, 1983. La existencia de un discurso que justificaba la expansión colonial de fines del siglo XIX a través del darwinismo social no significa necesariamente que ése haya sido el factor más gravitante a la hora de explicar por qué las potencias europeas se lanzan a la aventura imperialista. Para un debate entre diferentes autores (Lenin, Luxemburgo, Langer, Barraclough, Robinson, Gallagher, Fieldhouse, Schumpeter, etc.) sobre el respectivo peso de factores económicos, sociales y políticos véase Philippe Braillard y Pierre de Senarcens, *El imperialismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1989.

¹⁰ Tzvetan Todorov, “La raza y el racismo”, en T. Todorov, *Nosotros y los otros, reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991, p. 115.

¹¹ Mario Margulis, “La racialización de las relaciones de clase”, en M. Margulis, Marcelo Urresti et al., *La segregación negada*, Buenos Aires, Biblos, 1999, pp. 44-45.

cos.¹² La noción de raza ha perdido su pretensión científica y es utilizada desde entonces en forma eufemística.¹³ Es decir, en concordancia con el consenso generalizado que rechaza cualquier tipo de correlación objetiva entre rasgos físicos o identidades nacionales o regionales, por un lado, y capacidades intelectuales o virtudes éticas, por el otro, el uso del término “racismo” de aquí en adelante no significará reconocer una supuesta existencia de “razas”, sino describir políticas estatales y discursos que sí sosténían esa clasificación racial y que derivaban de ella una jerarquía entre esas “razas”. En términos más precisos, según Todorov,¹⁴ la noción de *racismo* aludiría a comportamientos, mientras que la de *racialismo* referiría a las doctrinas que están en la base de esos comportamientos —doctrinas que postulaban las siguientes tesis:

- a) la existencia real de razas y la pertinencia del concepto de raza;
- b) la correspondencia entre las características físicas visibles y atributos morales e intelectuales vinculados a la cultura, determinada a la vez por la raza;
- c) la determinación del comportamiento individual por el grupo racial de pertenencia;
- d) la superioridad de algunas razas e inferioridad de otras según una escala de valores que se pretende universal, pero que es, en verdad, etnocéntrica, es decir, en la cual la etnia del racialista está en la cima de la jerarquía;¹⁵

¹² Una buena y relativamente simple refutación de la teoría de las razas la esboza Todorov: “cierto es que los seres humanos difieren entre ellos por sus características físicas; pero para que estas variaciones dieran nacimiento a grupos claramente delimitados, deberían coincidir entre ellas. Empero, éste no es el caso, y se obtendrá un primer mapa de las “razas” si se miden las características genéticas, un segundo mapa si se toma como criterio el análisis de la sangre, un tercero a partir del sistema óseo, un cuarto fundado en la epidermis. En segundo lugar, en el interior mismo de cada uno de los grupos así constituidos se observa una mayor distancia entre los individuos que la que existe entre los grupos. Por estas razones, la biología contemporánea, en tanto que no deja de estudiar las variaciones entre los seres humanos que viven en la superficie del planeta, ya no recurre a la noción de raza”. *Op. cit.*, p. 116.

¹³ M. Margulis, *op. cit.*, p. 40.

¹⁴ T. Todorov, *op. cit.*

¹⁵ Clastres define el etnocentrismo como la vocación de medir las diferencias con la vara de la propia cultura. Esa definición coincide con otras realizadas en torno del concepto, como la de Summer, citado por Margulis: “una visión de las cosas según

- e) la pretensión de que las proposiciones anteriores son comprobaciones objetivas, y
- f) la propuesta de una política vinculada con esas tesis, que reorganice al mundo en armonía con esas descripciones.

La última tesis se traduciría en la necesidad ética (y natural, incluso, pensando en términos racialistas) de que algunas razas sojuzguen a otras, las sometan a sus designios. Ya sea para civilizarlas, tal como argumentará gran parte de la dirigencia política europea del periodo imperialista a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, o bien para progresivamente eliminarlas y remplazarlas por más miembros de las razas superiores, bajo el supuesto de que sería imposible elevar a aquéllas al nivel de éstas. Esta última idea se advierte en los planteamientos de distintos autores racialistas citados por Todorov: Renan, al postular la incapacidad de las razas primitivas para civilizarse o progresar; también Le Bon, al anunciar que los bárbaros están condenados a nunca salir de su barbarie, refiriéndose explícitamente a los negros; y Gobineau, para quien las disposiciones físicas son tan determinantes para las cualidades morales del individuo (idea de transmisión sanguínea) que es fútil todo intento de perfectibilidad a través de la educación: la razón y la civilización de un individuo son innatas; la barbarie, por lo tanto, también lo es.¹⁶

La autoatribución de las potencias imperiales de fines del siglo XIX de una tarea civilizatoria para la “raza blanca”, por otro lado, queda manifiesta de manera paradigmática en la siguiente estrofa del poema “La carga del hombre blanco”, de Rudyard Kipling, citado por Asimov, quien lo definía como “un baluarte del imperialismo europeo”:

la cual el propio grupo es el centro de todo, y todos los otros son ponderados con referencia a él [...] Cada grupo alimenta su propia soberbia, clama su superioridad” (Margulis, “La racialización...”, *op. cit.*, p. 54). Sin embargo, Clastres postula un elemento adicional, que ejemplifica con los casos de diferentes pueblos del mundo: “el etnocentrismo es una propiedad formal de toda formación cultural, inmanente a la cultura misma” (“Sobre el etnocidio”, en P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa, 1987, p. 59); toda cultura se considera la cultura por antonomasia y aborda la alteridad cultural a partir de un esquema jerárquico que posiciona a ésta por debajo de la cultura propia.

¹⁶ Todorov, “La raza y el racismo”, *op. cit.*

Asumid la carga del hombre blanco
 Enviad a vuestros mejores vástagos
 Obligad a vuestros hijos al exilio
 Para que sirvan las necesidades de vuestros cautivos
 Y atiendan bajo pesados arneses
 A gente agitada y salvaje:
 Vuestros hoscos pueblos recién capturados
 Mitad diablos mitad niños.¹⁷

En otros términos, se sojuzgaba (y se concebía que debía ser así) a las culturas-razas inferiores para civilizarlas, o bien para eliminarlas o remplazarlas progresivamente. Podríamos agregar un tercer propósito, esbozado en relación con el destino de estas “razas inferiores”: el argumento económico, identificado, por ejemplo, por Preiswerk y Perrot al referirse críticamente a los intentos de los historiadores europeos de la expansión colonial de legitimarla: “la tarea de Europa es mostrar a los otros pueblos cómo utilizar sus recursos naturales; la no explotación de esos recursos por los autóctonos parece conferir a los detentadores de la tecnología necesaria un derecho al aprovechamiento”.¹⁸ Algo similar arguye Clastres en su estudio sobre el etnocidio, cuando habla del afán por explotar los recursos naturales de esos pueblos considerados primitivos —recursos que han permanecido hasta entonces “no aprovechados”— en forma “racional”, es decir, con la racionalidad del sistema de producción de la civilización occidental.¹⁹ Es el capitalismo, sostiene Clastres, lo que hace a la cultura occidental *etnocida*, es decir, la que lo hizo pretender “la disolución de lo múltiple en lo Uno”,²⁰ “la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gente diferente”:²¹

¹⁷ Isaac Asimov, *Los Estados Unidos desde la guerra civil hasta la primera Guerra Mundial*, Madrid, Alianza, 2000, p. 165.

¹⁸ Dominique Perrot y Roy Preiswerk, “La legitimación unilateral de la acción de Occidente”, en D. Perrot y R. Preiswerk, *Etnocentrismo e historia*, México, Nueva Imagen, 1979, p. 238.

¹⁹ “Sobre el etnocidio”, *op. cit.* En el caso de Mozambique, la explotación económica tenía como base la mano de obra barata aún más que los recursos naturales. Véase Daniel M. Friedenberg, “Portugal in Africa: The blind beating the lame”, *Africa Today*, vol. 8, núm. 3, 1961, p. 5.

²⁰ P. Clastres, “Sobre el etnocidio”, *op. cit.*, p. 60.

²¹ *Ibid.*, p. 56.

La sociedad industrial, la más formidable máquina de producir, es por esto mismo la más terrible máquina de destruir. Razas, sociedades, individuos, espacio, naturaleza, mares, bosques, subsuelo: todo es útil, todo debe ser utilizado, todo debe ser productivo, ganado para una productividad llevada a su máxima intensidad. He aquí la razón por la que no se podía dar tregua a las sociedades que abandonaban el mundo a su tranquila improductividad originaria.²²

Esos supuestos racialistas sobre la naturaleza del hombre y la sociedad, e incluso sobre las relaciones entre Estados como lucha por la supervivencia —ideas que podría pensarse que prepararon el escenario para un enfrentamiento de magnitud mundial, aunque no fueran sus catalizadores—²³ acompañaron todo el proceso de establecimiento del dominio colonial en el continente africano. La noción de un destino nacional de “misión civilizatoria” perduraría, como veremos, a lo largo de todo el dominio colonial portugués, funcionando, incluso, como un atenuante, en el imaginario social portugués, de las propias limitaciones económicas de la metrópolis en su posición dentro de Europa. Es en ese sentido que Errante sostiene que Portugal necesitaba desarrollar y reproducir el “mito de la omnipotencia colonial” —que, según la autora, era realmente un mito, es decir, estaba plagado de contradicciones y no se materializaba en la práctica en los territorios dominados por Portugal— como un mecanismo de reparación de su propia identidad nacional herida por su posición relativa en Europa.²⁴

Las apelaciones del Frelimo, como también se advertirá más adelante, se orientarán en gran medida a la formación de una conciencia nacional que derribe las bases de esos supuestos racistas entre la propia población africana (colonialmente denominados “nativos”), y que los coloque como “protagonistas de su propia historia”:²⁵

²² *Ibid.*, p. 63.

²³ Joll, “El imperialismo”, *op. cit.*

²⁴ Antoinette Errante, “White skin, many masks: Colonial schooling, race and national consciousness among white settler children in Mozambique 1973-1974”, *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 36, núm. 1, edición especial, 2003, p. 14.

²⁵ En su obra *Europa y la gente sin historia*, Eric Wolf (Méjico, Fondo de Cultura Económica, 2005) describe diferentes mundos interrelacionados (pueblos americanos entre sí, distintos tipos de unidades estatales vinculadas por el comercio en África)

Es bajo el liderazgo del Frelimo como el pueblo mozambiqueño redime la sangre derramada por generaciones, retoma el control de su propia historia, hace útil el sacrificio de su propia vida, destruye las fuerzas vitales del enemigo, afirma plenamente su personalidad africana y revolucionaria e impone la derrota al régimen colonial fascista.²⁶

Hoy el pueblo mozambiqueño está viviendo uno de los momentos más críticos de su historia, el momento en el que la creación de la nación mozambiqueña se está haciendo posible a través de la lucha; es cuando nuestra sociedad retoma su iniciativa histórica, cuando se vuelve sujeto de esa misma historia.²⁷

La segunda cara de la cuestión étnica en la liberación de Mozambique que el presente trabajo analizará se vincula con las diferencias regionales entre varias comunidades nativas del continente (denominadas por la academia en muchas ocasiones "etnias") y con las apelaciones a ese clivaje que grupos opositores al Frelimo intentarán utilizar para constituirse en representantes de amplios grupos de población, frente a la imposibilidad de serlo de la nación entera, especialmente por el crecimiento y consolidación del Frelimo como la única fuerza nacionalista y de alcance nacional en Mozambique.²⁸ Es decir, en este as-

antes de la llegada de los europeos a esos territorios. Su propósito es defender, desde el punto de vista de la historiografía, el mismo hecho de hacer historia de África, puesto que era muy común hace algunas décadas estudiar la historia de gran parte del continente (del África negra, en realidad) sólo a partir de la llegada de los europeos, porque antes no había registros escritos (y, por lo tanto, se abordaba ese periodo previo como una suerte de "prehistoria"). Se pensaba que África antes de la llegada de los europeos se componía de sociedades segmentadas, estáticas, núcleos autosuficientes, sin formas estatales, etcétera. Detrás de este discurso estaba la idea de los europeos como actores privilegiados de la historia, cuya expansión habría ido introduciendo a otros pueblos a la historia universal.

²⁶ Samora Machel, Mensaje de proclamación de la independencia de Mozambique, 1975. Véase "Message of proclamation of independence for Mozambique", *Africa Today*, vol. 22, núm. 3, julio-septiembre, 1975.

²⁷ Eduardo Mondlane ("The Kitwe papers. Race relations and Portuguese colonial policy, with special reference to Mozambique", *Africa Today*, vol. 15, núm. 1, febrero-marzo, 1968) citado por Douglas L. Wheeler, "A document for the history of African nationalism: Al Frelimo 'White Paper' by Eduardo C. Mondlane (1920-1969)", *African Historical Studies*, vol. 2, núm. 2, 1969, p. 320.

²⁸ Ello no sólo era reconocido por Portugal al entregarle el poder de la nueva nación independiente a esa fuerza, sino que ya había sido declarado por el Asamblea General de la ONU —Resolución 2918, 4/11/1972— y por la Organización para la Unidad Africana (OUA): Resolución 268 (XIX), 15/06/1972.

pecto de la “cuestión étnica”, el *otro* no es el colono blanco, fácilmente distingible en términos de diferencias físicas y de lugar ocupado en la sociedad colonial, sino que se trata de una distinción menos evidente y más problemática, con límites menos patentes entre el *nosotros* y los *otros*.

Con frecuencia, el problema de los particularismos culturales se ha abordado con numerosas dificultades para los países africanos, y se ha creído ver características esenciales como variable independiente de cruentos conflictos regionales cuando, en la práctica, como afirman Amselle y M’Bokolo, éstos reflejan mucho más una lucha por recursos naturales o poder político que una inevitable confrontación entre identidades antagónicas ancestrales.²⁹ Los criterios tomados para clasificar a diferentes “etnias” en África han sido muy polémicos, ya que, por ejemplo, la distribución lingüística —la lengua es un criterio muy común de clasificación— es muy confusa y compleja; según muestran Amselle y M’Bokolo, a menudo la lengua que habla uno de los segmentos de una “etnia” tiene más afinidad con la lengua de la sociedad vecina que con otro segmento del mismo “grupo étnico”. Por ello, sostienen los autores:

Nadie es exclusivamente miembro de una etnia y tanto los individuos como los grupos son o dejan de ser miembros de una u otra etnia según el lugar y el momento [...]; es perfectamente legítimo reivindicarse como peul o bambara. Por el contrario, lo que es discutible es considerar que ese modo de identificación existió desde la eternidad, es decir, convertirlo en una esencia.³⁰

Esto no equivale a negar la existencia de agrupamientos poblacionales con características comunes y con una noción particular de los *otros*, lo cual, de todos modos, no sólo caracterizó a África sino también a la propia Europa. En ese sentido, como afirma Desrosiers:

En tanto dispositivos construidos, las identidades étnicas son, entonces, no muy diferentes de las identidades ciudadanas o nacionales, en el sentido de que ellas crean una “comunidad imaginada”, y promueven un eje

²⁹ Jean Loup Amselle y Elikia M’Bokolo, *En el corazón de la etnia*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1985.

³⁰ *Ibid.*, pp. 5 y 28.

de vínculo colectivo, incluso de solidaridad, entre individuos, y también poseen su propio juego de reglas informales y principios.³¹

En cualquier caso, el debate sobre la pertinencia del concepto de etnia para analizar el continente africano excede los marcos de este trabajo. Pero me interesa resaltar dos cuestiones: por un lado, que la transformación de las categorías sociales y vínculos intercomunitarios africanos en “fetichismos étnicos” fue, en gran medida, obra de la propia colonización,³² al hacer clasificaciones antropológicas, por ejemplo, a menudo artificiales, funcionales para su necesidad de controlar el territorio y su población, y luego, incluso, al difundir entre los africanos la idea de que había “tribus” más hostiles a los portugueses y otras “amigas”, es decir, dividir a los nativos para debilitar un proyecto de resistencia común;³³ por otro lado, afirmo que las apelaciones a diferencias étnicas por parte de algunos actores dentro del conflicto en Mozambique, antes y después de la independencia, formaban parte de una estrategia que Amselle y M’Bokolo denominan, para el África contemporánea, “tribalismo moderno” (o tribalismo contemporáneo):

[esos fenómenos] están ligados a ciertas fases históricas durante las cuales los actores políticos, las categorías y las clases sociales se ven reducidas a expresar sus ambiciones, su cólera o su desconcierto en un lenguaje tribal, étnico o regionalista. Así, en la mayoría de los casos, tales prácticas reflejan la lucha por el poder del Estado.³⁴

[el tribalismo] es siempre el signo de otra cosa, la máscara de conflictos de orden social, político y económico [...] El “tribalismo moderno” aparece entonces como un sistema de elementos significantes, manipulado tanto por los dominantes como por los dominados dentro de un espacio nacional o internacional. También es un medio de definición social y un sistema de clasificación que da a cada uno su posición dentro de una determinada estructura política.³⁵

³¹ Marie-Eve Desrosiers, “Ethnicity and Democracy in Africa (review)”, *African Studies Review*, vol. 49, núm. 1, abril, 2006, p. 176.

³² Amselle y M’Bokolo, *En el corazón..., op. cit.*, p. 33.

³³ Edward A. Alpers, “Ethnicity, politics and history in Mozambique”, *Africa Today*, vol. 21, núm. 4, otoño, 1974.

³⁴ Amselle y M’Bokolo, *En el corazón..., op. cit.*, p. 6.

³⁵ *Ibid.*, pp. 30-31.

Es decir, el “tribalismo” contemporáneo, del que hablan Amselle y M’Bokolo, es justamente una crítica a la noción de que aquello que yacía detrás de los conflictos africanos de la posindependencia eran supuestos antagonismos “tribales” ancestrales, que no habían podido ser desactivados por el colonialismo europeo. Esa lectura que Amselle y M’Bokolo procuran desterrar era expresada con claridad por el general De Gaulle en 1959:

La descolonización es desastrosa para África. La mayoría de los africanos está lejos de alcanzar a tener nuestra edad media europea. Ellos se ven atraídos por las ciudades como mosquitos a la lámpara, mientras que la lluvia del bosque es testigo de un retorno a la barbarie. Los africanos experimentarán una vez más guerras tribales, brujería y canibalismo.³⁶

Sus palabras sintetizaban dos elementos de la concepción europea respecto de África: en primer lugar, la subsistencia entre los europeos de prejuicios racistas acerca de los nativos de las colonias, combinados con un modelo de “misión civilizadora” autoproclamatorio y, en la interpretación del líder francés, interrumpido antes de lograr sus objetivos; en segundo lugar, la interpretación que, durante muchos años, dominó la forma etnocéntrica de entender los conflictos africanos de la posindependencia: esencializando a las comunidades locales nativas y suponiendo que las disputas contemporáneas económicas, políticas y sociales, propias de cualquier sociedad, podían leerse en clave de arcaísmos precoloniales, de identidades antagónicas ancestrales e inmutables.

Al analizar el conflicto interno dentro de la cúpula del Frelimo entre 1962 y 1969, Opello Jr. advertía que esos prejuicios eran operantes para algunos dirigentes del frente, para quienes a su vez era conveniente apelar a esos clivajes. El autor, sin embargo, interpreta esa disputa interna del Frelimo —plagada de apelaciones étnicas frente a la estrategia previa de otros actores del movimiento, como Dos Santos y Machel, de postular la unidad nacional por encima de las identidades regionales— no como una intrusión del pluralismo cultural en el movimien-

³⁶ Citado por Stefan Kras, “La llegada de Senghor al poder 1948-1951: las primeras raíces de la descolonización subsahariana francesa”, trad. S. Silva Aras, *Itinerario*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, vol. 23, núm. 1, 1999.

to nacionalista, sino más bien como resultado de la competencia entre facciones de élite por espacios de poder dentro del partido. Es decir, se trataba, según el autor, del uso del clivaje etnolingüístico por algunos dirigentes con ambiciones de mejorar su propia posición de poder dentro del partido, sin que esas apelaciones particularistas se hicieran relevantes o significantes para las grandes masas de seguidores del movimiento de liberación.

La dominación portuguesa en Mozambique: marcos legales y prácticas racistas

Analicemos ahora algunos aspectos del colonialismo portugués en Mozambique en relación con la cuestión étnica, puesto que es en ese contexto, e influido por el mismo, donde se va a configurar el nacionalismo mozambiqueño.

En primer lugar, cabría aclarar que Mozambique no era una colonia de asentamiento, con una minoría considerable de colonos, como sí podía observarse en la Argelia francesa, la Kenia y la Rodesia británicas, y el Cabo Verde portugués. Eso implicó que el control político y militar nunca estuviera en manos de los colonos sino de Lisboa.³⁷ Sí se produjo un incremento de la presencia de colonos blancos durante el periodo del “Estado novo” de Salazar³⁸ —pasaron de ser 48 000 en 1950 a 200 000 en 1974—, pero en términos relativos seguía siendo un grupo muy reducido dentro de la población de Mozambique, aproximadamente dos por ciento.

Sin embargo, el sistema legal colonial consagraba principios racistas y segregacionistas, consolidando un escenario que privilegiaba a la población blanca sobre la mayoría negra, no sólo en términos sociales, sino también en cuanto a los derechos civiles. Todo ello coexistía, paradójicamente, con una retórica harto diferente: el denominado *lusotropicalismo* proyectaba un pueblo lusitano cuya tradición católica y cuyo contacto durante siglos con culturas y razas de todo el mundo lo convertían,

³⁷ Leonard, “Freilimo’s victories...”, *op. cit.*, p. 42.

³⁸ Friedenberg, “Portugal in Africa...”, *op. cit.*, p. 5.

según esa tesis, en un eventual líder mundial y promotor de la armonía racial, con un amplio imperio compuesto por pueblos de diversas religiones, lenguas y colores. Así lo expresaba el propio Salazar:

Estos contactos [con el resto del mundo] nunca han involucrado la más mínima idea de superioridad o de discriminación racial [...] Puedo decir que la característica que distingue al África portuguesa [...] es la primacía que siempre le hemos dado y que continuaremos dándole al realce del valor y la dignidad del hombre sin distinción de color o credo, a la luz de los principios de civilización que llevamos a las poblaciones que estaban en todo sentido distantes de nosotros.³⁹

Es curioso: en la misma negación del racismo expresada por este discurso aparece manifiesta la idea de misión civilizadora, derivada precisamente de presupuestos racialistas y de la concepción de los pueblos africanos como inferiores en términos culturales y éticos. Pero, además de las contradicciones del propio *lusotropicalismo*, lo cierto es que éste ni siquiera reflejaba la realidad de las prácticas coloniales y las relaciones raciales establecidas y reproducidas por Portugal en África.

En el caso del Mozambique colonial, de hecho, el Frelimo denunciaba, a fines de los años sesenta, cómo las relaciones de poder entre individuos y también entre grupos eran determinadas, en primer lugar, incluso antes que por el nivel socioeconómico, por el color de la piel.⁴⁰

El sistema legal conocido como indigenato, por ejemplo, definía a los “indígenas” (población negra, 94% de la población africana) como “personas de raza negra o sus descendientes que nacieron o que habitualmente residen en la provincia y que aún no poseen los hábitos individuales y sociales de aprendizaje presupuestados para la ley pública y privada de los ciudadanos portugueses”.⁴¹ Las personas que cayeran dentro de esta categoría poblacional carecían de ciudadanía y de derechos civiles; podían dedicarse sólo a ciertas actividades económicas y estaban sometidas a restricciones en su libertad de movimiento: no podían

³⁹ Antonio de Oliveira Salazar, primer ministro de Portugal, 1962, citado por Mondlane, “The Kitwe papers...”, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁴¹ Citado en *ibid.*, p. 16.

visitar otros países, no podían buscar trabajo sin un permiso especial, no podían ser vistos en lugares públicos a partir de cierta hora de la noche, no podían disponer libremente de su propio ganado. Pero además de estas limitaciones, el indigenato (1933-1962) le daba legalidad a una sociedad segregacionista, donde el color de la piel determinaba en forma directa la sumisión a otras personas: un africano debía pararse cuando pasaba por su lado un europeo; debía usar la palabra “señor/a” [*senhor/a*] al hablarle a un europeo, mientras que éste se refería comúnmente al africano como “muchacho” [*rapaz*] o “muchacha” [*rapariga*]; debía cederle su asiento a cualquier blanco, más allá de su género, y estaba confinado a ciertas secciones especiales de asientos en teatros o cines.⁴² Los mestizos, en cambio, eran automáticamente considerados para la asimilación, y su color de piel, según Opello Jr. “les daba una ventaja de adscripción en la competencia por las relativamente escasas oportunidades educativas y socioeconómicas disponibles”.⁴³ En otras palabras, se delineaba legalmente una sociedad en la que las relaciones entre blancos y negros se acercaban a un vínculo servil, en obsceno contraste con el ideal lusotropicalista de convivencia armoniosa entre razas, también denominado “mito del multirracialismo” por Isaacman.⁴⁴

El credo de europeizar a los africanos, es decir, de imbuirlos de las costumbres y los valores occidentales, no fue un elemento exclusivo del colonialismo portugués, pues también estaba más o menos explícitamente presente en la colonización francesa y británica.⁴⁵ Pero su destacado papel en las prédicas de Lisboa no fue acompañado por una política sostenida en esa dirección: en 1950 sólo 4 353 mozambiqueños negros y mestizos, de una población de 5 733 000, habían alcanzado el estatus de *assimilados*, que les otorgaba el derecho a votar, a viajar sin permiso especial

⁴² *Ibid.*, pp. 16-17.

⁴³ Walter C. Opello Jr., “Pluralism and elite conflict in an independence movement: Frelimo in the 1960s”, *Journal of Southern African Studies*, vol. 2, núm. 1, octubre, 1975, p. 70.

⁴⁴ Véase Allen Isaacman, “Mozambique and The United States. A decade of struggle and a year of decision”, *A Journal of Opinion*, vol. 5, núm. 3, otoño, 1975, p. 5.

⁴⁵ Véase Alexander Betts, “Métodos e instituciones de la administración colonial”, en UNESCO, *Historia general de África*, t. VII: África bajo el dominio colonial (1880-1935), Madrid, Tecnos-UNESCO, 1987.

e involucrarse en cualquier contrato de trabajo.⁴⁶ Este estatus instituido por el colonialismo portugués parece asemejarse a aquella concepción que Errante denomina “blancura cultural” [*cultural whiteness*],⁴⁷ y que podríamos vincular a lo que Clastres definía como “racismo optimista”:⁴⁸ la idea de “blancura cultural” concebía la posibilidad de que un africano deviniera “blanco” en su cultura, sus modales, sus costumbres y, por lo tanto, superior a los demás negros. A través del proceso legal de “asimilación”, los “nativos” podían convertirse en portugueses y adquirir los derechos de éstos si probaban que podían caminar, hablar, comer, leer, dormir y vestirse como portugueses; por ejemplo, comer en una mesa y con cubiertos, o dormir en un colchón. Los colonos portugueses, agrega Errante con ironía, no necesitaban ofrecer prueba alguna de su propio nivel de “civilización”, sin importar el nivel de educación formal que hubiesen alcanzado.⁴⁹

En directa relación con esta falta de aplicación del proyecto “civilizador” aparece el sistema educativo dual instituido por el salazarismo, que ni siquiera resultó en la alfabetización básica de la población de Mozambique: al momento de su independencia, Mozambique tenía una tasa de alfabetismo de entre 4 y 6%,⁵⁰ y de 2% entre la población negra,⁵¹ y sólo 30% de la población hablaba portugués. El sistema educativo colonial salazarista era idéntico, tanto en estructura como en contenido, en las colonias y en Portugal (incluso se usaba el mismo material), con un foco en la promoción de valores nucleares para el régimen (Dios, la madre patria, la familia);⁵² sin embargo, se trataba de un sistema dual. Así como en Portugal había sustanciales diferencias entre la educación urbana y la educación rural (cantidad de años y calidad de los docentes, por ejemplo), en las colonias se instituían dos tipos de escuela: las escuelas

⁴⁶ Thomas H. Henriksen, “Remarks on Mozambique”, *A Journal of Opinion*, vol. 5, núm. 3, otoño, 1975, p. 11.

⁴⁷ Errante, “White Skin...”, *op. cit.*

⁴⁸ Clastres, “Sobre el etnocidio”, *op. cit.*

⁴⁹ Errante, “White Skin...”, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁰ Henriksen, “Marxism and Mozambique”, *African Affairs*, vol. 77, núm. 309, octubre, 1978, p. 449.

⁵¹ Errante, “White Skin...”, *op. cit.*, p. 17.

⁵² *Ibid.*, pp. 16-17.

oficiales del gobierno para niños portugueses y negros “asimilados”, por un lado, y las escuelas rudimentarias, denominadas “de adaptación”, para el resto de la población, generalmente situadas en áreas rurales y que quedaban a cargo de la Iglesia católica.⁵³ Este sistema educativo reproducía, por lo tanto, los preceptos racialistas mencionados. ¿De qué otro modo podemos entender la idea de “Escuelas de adaptación” a las que iban los niños negros y que éstas hayan quedado bajo responsabilidad de la Iglesia católica y no del Estado portugués o de las autoridades coloniales? Todo ello, por supuesto, no significaba un sistema que funcionara sin grietas, sino que estuvo en ese mismo espacio de socialización, repleto de contradicciones y también de divisiones no raciales sino de clase (entre blancos pobres y blancos de la élite social), donde una parte de la población colonia blanca fue adquiriendo una conciencia crítica acerca de la “madre patria” y un incipiente nacionalismo como mozambiqueños.⁵⁴ No obstante, el sistema educativo dual constituía un mecanismo central de difusión cultural del privilegio racial.

En relación con el segundo aspecto de la cuestión étnica que este trabajo analiza, el clivaje regional o “etnolingüístico”,⁵⁵ Portugal realizaría diferentes intentos de explotar las desigualdades entre comunidades locales para dividir a los africanos.⁵⁶ Esa operación no sólo apuntaba a “dividir y gobernar” a los africanos; también intentaba desplazar el clivaje “racial” (dominación blanca sobre población negra), remplazándolo por el “tribal”. A menudo, fomentar la confrontación entre comunidades locales requería una distorsión de la historia de las relaciones entre ellas para postularlas como enemigos tradicionales.⁵⁷ El propio régimen salazarista procuraba caracterizar al Frelimo como un movimiento mayoritariamente maconde. Así lo relata Alpers:

⁵³ Véase *idem* y Teresa Cruz e Silva, “Identity and political consciousness in southern Mozambique, 1930-1974: two presbyterian biographies contextualized”, *Journal of Southern African Studies*, vol. 24, núm. 1, marzo, 1998. Aunque el currículo era idéntico, se necesitaba cursar seis años de educación rudimentaria para completar el equivalente a cuatro años de escolaridad primaria oficial.

⁵⁴ Errante, “White skin...”, *op. cit.*

⁵⁵ Opello Jr., “Pluralism and elite...”, y Alpers, “Ethnicity...”, *op. cit.*

⁵⁶ Leonard, “Frelimo’s victories...”, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁷ Alpers, “Ethnicity...”, *op. cit.*, p. 40.

En noviembre de 1966, después de que el Frelimo abriese un frente en la provincia de Niassa, una patrulla portuguesa distribuyó muchos panfletos que afirmaban que “los blancos y los negros son amigos pero el Frelimo busca destruir esta amistad [...] la tribu maconde es la enemiga de la tribu macua y, por lo tanto, los macuas deberían unir fuerzas con los portugueses para luchar contra los maconde”.⁵⁸

Contra esa estrategia “tribalista” se alzará el principio de unidad nacional mozambiqueña sostenido por el Frelimo,⁵⁹ que evitará en forma sostenida cualquier tipo de apelación particularista y que incluso embestirá contra esa clase de representaciones.

Neutralizando ambos clivajes: el Frelimo y la embestida contra el “racismo” y el “tribalismo”

El Frente de la Liberación de Mozambique se constituye en 1962 (primer congreso) a partir de la coalición de tres organizaciones pequeñas: la Unión Nacional Mozambiqueña Africana, la Unión Demócrata Nacional de Mozambique y la Unión Nacional Africana de Mozambique Independiente. A partir de entonces atravesaría dos fases, según su propio líder, Eduardo Mondlane: la formación de una organización política con un programa nacional, y una fase siguiente como organización militar para emprender la lucha armada contra el régimen colonial.⁶⁰

Además de las fuentes del propio Frelimo, los autores consultados,⁶¹ que estudiaban el proceso en aquellos años, coinci-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁹ Isaacman realiza un recorrido histórico por las distintas formas de resistencia mozambiqueña contra los portugueses antes del Frelimo, para concluir que hubo casos de alianzas amplias entre diferentes comunidades locales (“multiétnicas”) que trascendieron las lealtades tradicionales y generaron entre sus protagonistas un nuevo nivel de conciencia política, que reconoció a los portugueses por primera vez como el enemigo común. Véase Allen Isaacman, “The tradition of resistance in Mozambique”, *Africa Today*, vol. 22, núm. 3, julio-septiembre, 1975, p. 50.

⁶⁰ Ronald H. Chilcote y Eduardo Mondlane, “Eduardo Mondlane and the Mozambique struggle”, *Africa Today*, vol. 12, núm. 9, noviembre, 1965, p. 5.

⁶¹ Véase Isaacman, “Mozambique and The United States...”; Alpers, “Ethnicity...”, y Opello Jr., “Pluralism and elite...”, *op. cit.*, entre otros.

dían en señalar que el llamamiento a crear una nación mozambiqueña por encima de las diferencias étnicas (“tribales”) y contra la discriminación racial constituía un pilar del discurso del Frelimo, antes y después de la independencia, el cual lanzaba incluso campañas rurales de propaganda y educación en torno de una identidad nacional compartida que remplazase las lealtades locales.⁶²

Esa identidad nacional se planteaba, por otro lado, tan íntimamente ligada al Frelimo mismo —la voluntad nacional de Mozambique se proponía como encarnada en el Frelimo— que llegaba a considerar a los opositores políticos al movimiento como “no verdaderamente mozambiqueños”.⁶³

Volviendo a la apelación nacionalista del Frelimo, su discurso asumía una posición contraria a las dos formas en que se utilizaba la cuestión étnica que el presente trabajo analiza: el racismo y el “tribalismo”. Así lo manifestaban los propios afiches del Frelimo en las calles el día de la independencia: “Abolición del racismo, el regionalismo y el tribalismo”.

Veamos, entonces, cómo aparecen ambos clivajes en el lenguaje del Frelimo.

En cuanto al clivaje “racial”, se advierte una doble operación a través de la cual el Frelimo desarticulaba el racismo colonial. Por un lado, al refutar la idea de la colonización portuguesa como portadora de una misión civilizadora y evangelizadora, Mondlane denunciaba ya en los años sesenta que la conquista africana tenía como propósito central el enriquecimiento de la metrópoli a través de la explotación de las colonias. La segunda parte de esta operación de impugnación del racismo colonial era una explícita y frecuente afirmación de la igualdad de las personas más allá de su color de piel, su origen, su género, etc. Esa misma tesis sería recalculada por el movimiento como parte de los intentos del Frelimo de evitar un éxodo masivo de colonos después de la independencia. Ello se advierte, por ejemplo, en el discurso inaugural de Samora Machel, líder del Frelimo en ese momento, el mismo día de la liberación formal:

⁶² Isaacman, “The Tradition...”, *op. cit.*, p. 6.

⁶³ Mondlane, Documento de 1967, citado por Wheeler, “A Document for the history...”, *op. cit.*, pp. 328 y 329.

“Porque nuestra lucha nunca tomó un carácter racial y porque nuestro pueblo siempre fue capaz de distinguir entre el régimen colonial fascista y el pueblo portugués, hoy podemos extender una mano amistosa al pueblo portugués”.⁶⁴

El Frelimo incluso había procurado acercarse a los portugueses de la metrópoli, al saludar a las “fuerzas democráticas portuguesas” que se resistían al autoritarismo —es decir, a quienes habían participado o apoyado el golpe militar contra el régimen salazarista de Caetano en abril de 1974— y que se habían opuesto a las guerras coloniales.⁶⁵ Esto, a pesar de que casi diez años antes Eduardo Mondlane, líder del Frelimo, declarase en una entrevista que la oposición portuguesa a Salazar no concebía tampoco un Mozambique independiente.⁶⁶

Las promesas del Frelimo de un Mozambique multirracial no contribuyeron, sin embargo, a detener la emigración de varios colonos blancos, muchos de los cuales se dirigían a Portugal y Sudáfrica.⁶⁷ Isaacman registraba, poco después de la independencia, el éxodo de 40 000 europeos y un estimado de 130 000 blancos que decidían quedarse.⁶⁸ La pérdida era especialmente significativa, ya que muchos de los que emigraban eran profesionales.⁶⁹ Algunos mozambiqueños blancos, por otro lado, apoyaron activamente al Frelimo, como se observa en este relato de los días posteriores a la independencia:

Una sede partidaria [del Frelimo] que visitamos estaba llena de elegantes estudiantes universitarios blancos y hombres de perfil intelectual, muy ocupados con diligencias. En el desfile del día de la independencia, un número de blancos marcharon con las unidades que representaban a las mujeres, a la juventud, a los trabajadores, etc., pero probablemente no superaban 1 o 2% de los manifestantes.⁷⁰

⁶⁴ Citado por Gail Gerhart, “Independence comes to Mozambique”, *Africa Today*, vol. 22, núm. 3, julio-septiembre, 1975, p. 12.

⁶⁵ “Comunicado del Comité Ejecutivo del Frelimo sobre los sucesos en Portugal”, 27 de abril de 1974.

⁶⁶ Chilcote y Mondlane, “Eduardo Mondlane...”, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁷ Gerhart, “Independence comes...”, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁸ Isaacman, “Mozambique and The United States...”, *op. cit.*, p. 8.

⁶⁹ Véase Henriksen, “Marxism and Mozambique”, *op. cit.*, p. 443, y Simpson, “Foreign and domestic factors...”, *op. cit.*, p. 316.

⁷⁰ Gerhart, “Independence comes...”, *op. cit.*, p. 12.

Y el Frelimo aspiró a incorporarlos incluso en las estructuras de gobierno. En el primer gabinete del Mozambique independiente, de 18 miembros totales, tres eran blancos. También se promovió la presencia de europeos en la administración pública y en algunos puestos técnicos.⁷¹

La presencia de la identidad étnica en términos de “regionalidad” en la política mozambicana, es decir, la utilización del clivaje étnico-regional en la segunda acepción que se le ha dado en el presente trabajo, parecía un asunto más complejo, y resistente también a los esfuerzos del Frelimo por difundir una identidad nacional que neutralizara los particularismos locales.⁷² De hecho, Henriksen explica la profunda dosis de nacionalismo en el discurso del Frelimo —mayor que la de otros Estados que también se adherían al marxismo-leninismo— a partir del peso que tenían las divisiones étnicas y regionales en la sociedad mozambiqueña.⁷³

Las apelaciones del Frelimo eran claras: un eslogan del periodo de la lucha armada llamaba a los mozambiqueños a “morir como tribu y nacer como nación”.⁷⁴ Ya en su programa (1962), el Frelimo declaraba: “Todos nosotros, los mozambiqueños —macuas, macondes, nianjas, changanas, ajaos, etc.—, queremos ser libres. Para ser libres debemos luchar unidos [...] Todos los mozambiqueños, de todas las tribus, son hermanos en la lucha”. Y, en 1974, su líder, Samora Machel, formularía la siguiente exhortación: “No hay razas superiores e inferiores [...] No hay minorías, no hay derechos especiales o deberes para ningún sector del pueblo mozambiqueño: somos todos mozambiqueños, con los derechos que el trabajo nos da, y con el idéntico deber de crear una nación unida, próspera, justa, armoniosa y pacífica”.⁷⁵

⁷¹ Henriksen, “Marxism and Mozambique”, *op. cit.*

⁷² Manning considera que los conflictos en la política mozambiqueña se expresan mucho más en términos regionales que en términos de etnicidad. Véase Carrie Manning, “Construction opposition in Mozambique: Renamo as a political party”, *Journal of Southern African Studies*, vol. 24, núm. 1, marzo, 1998.

⁷³ Henriksen, “Marxism and Mozambique”, p. 455.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ Machel, citado por Isaacman, “Mozambique and The United States...”, *op. cit.*, p. 6.

Una vez lograda la independencia, la avanzada del nuevo gobierno contra el “tribalismo” y el “oscurantismo”—a través de exhortaciones contra el poder de jefes locales tradicionales, ciertas prácticas religiosas, ritos de iniciación tribal, la veneración de los ancestros, el lugar subordinado de la mujer en ciertas comunidades, patrones económicos antiguos—⁷⁶ le granjearía al Frelimo, sin embargo, numerosas resistencias, especialmente en su intento de que tradiciones y costumbres de comunidades locales fueran progresivamente disueltas en aras de un *hombre nuevo* mozambiqueño. La concepción del medio rural como atrasado prevaleciente en el Frelimo y la planificación de políticas de “modernización” en el marco de un programa de colectivización de la producción agrícola⁷⁷ derivó en el incremento de descontento y resentimiento hacia el gobierno nacional y, en algunos casos, incluso, en el resurgimiento del interés en la religión y en las creencias tradicionales como forma de resistencia ante el Estado poscolonial. La Renamo, organización armada rebelde asistida por los gobiernos racistas de Rodesia, primero, y Sudáfrica, después, se reappropriaría en alguna medida de esos símbolos y se valdría de las tensiones generadas por las políticas “antitribalistas” del gobierno independiente en algunas comunidades para crecer como organización y debilitar al Frente de Liberación:⁷⁸ según la hipótesis de Geffray, la

⁷⁶ Véase Henriksen, “Marxism and Mozambique”, *op. cit.*, p. 447; Simpson, “Foreign and Domestic Factors...”, *op. cit.*, p. 325, y John S. Saul, “Eduardo Mondlane and the Rise and Fall of Mozambican Socialism: Reflections in Honour of the 85th Anniversary of his Birth, June 1920”, *Review of African Political Economy*, vol. 32, núm. 104-105, junio-septiembre, 2005, p. 313.

⁷⁷ Glenda Morgan, “Violence in Mozambique: Towards an Understanding of Renamo”, *The Journal of Modern African Studies*, vol. 28, núm. 4, diciembre, 1990, p. 610.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 613-614. Para un examen de las prácticas y apelaciones de Renamo como organización militar y política, que no forman parte del objetivo de análisis de este trabajo, véase Morgan, *ibid.*; Antonio Matonse, “Mozambique: A painful reconciliation”, *Africa Today*, vol. 39, núms. 1-2, 1992, y Manning, “Construction opposition...”, *op. cit.* El crecimiento de esta fuerza, que desarrolló una estrategia de guerrilla rural y sabotaje contra el gobierno independiente de Mozambique, es un fenómeno complejo, en el que el peso respectivo de los factores domésticos y externos ha sido motivo de discusión. Tratándose de un ejército irregular, cuya principal forma de reclutamiento eran los secuestros masivos y cuyo accionar sobre la población local era a menudo brutal y destructivo, el crecimiento en el apoyo de la sociedad civil a Renamo no debería ser derivado automáticamente de los problemas de la política del gobierno del Frelimo (Morgan, “Violence in Mozambique...”, *op. cit.*).

Resistencia apelaba a las comunidades rurales a través de la promesa de recuperar su identidad tradicional insultada por el Frente de Liberación.

Una de las comunidades que mayor resistencia ofreció ante la política de colectivización agraria del gobierno del Frente fue la de los makua;⁷⁹ se reeditaba así el clivaje promovido por los portugueses durante el colonialismo para debilitar al Frelimo al mostrar que su objetivo de neutralizar el criterio étnico como mecanismo de delimitación política regional aún no había sido cumplido.⁸⁰

Aún más que la efectiva resistencia local al gobierno independiente, serían las disputas en el seno de la propia dirigencia del Frente, en los años sesenta, el escenario por excelencia de utilización del clivaje étnico, en los mismos términos en que Amselle y M'Bokolo⁸¹ analizaban el tribalismo contemporáneo —y también, aunque en menor medida, el escenario de manipulación del clivaje “racial”.

Poco después de la creación del Frelimo (1962), se multiplicaban los grupos, también nacionalistas, pero opositores al movimiento, muchos de ellos conducidos por ex dirigentes del Frente alejados tras algunos procesos de purga. Significativamente, una considerable porción de esas disputas se expresaría en un lenguaje de confrontación étnica, tanto “racial” como “tribal”. Sólo algunos ejemplos: Uria Simango, vicepresidente del Frente, que pugnaba por liderarlo y que abogaba por un movimiento de liberación compuesto solamente por negros, acusará al frente de

⁷⁹ Henriksen, “Marxism and Mozambique”, *op. cit.*, p. 454.

⁸⁰ En este aspecto, las posiciones son diferentes: Allen y Bárbara Isaacman, por ejemplo, sosténian en 1983 que “el insignificante rol de la política étnica y la ausencia de tendencias secesionistas durante la fase formativa [justo después de la independencia] evidenciaban el éxito del Frelimo —raro entre los países africanos— para neutralizar el potencialmente divisivo asunto del ‘tribalismo’”. Véase *Mozambique: From Colonialism to Revolution 1900-1982*, Boulder, Westview Press, 1983, p. 113. Carrie Manning, en cambio, consideraba años después que los significados de la independencia eran diferentes entre los mozambiqueños y que esas diferencias tendían a coincidir con diferencias regionales, en parte por la geografía de la guerra de liberación, y en parte por la geografía de la dominación colonial. De ese modo, surgía un grupo de élites desplazadas, la mayoría del centro y norte del país, descontentas con el liderazgo y las políticas del Frelimo. Véase “Construction opposition in Mozambique...”, *op. cit.*, p. 171.

⁸¹ Amselle y M'Bokolo, *En el corazón...*, *op. cit.* Véase supra el parágrafo Reflexión sobre los clivajes: aportes teóricos.

estar dominado por mestizos, asimilados, indios y blancos del sur del país.⁸² Matthew Mmole y Lawrence Millinga, expulsados en 1962, alegaron representar a la comunidad maconde y acusaron a la cúpula del Frente de cerrar los puestos de conducción del partido a aquélla. Algo similar argumentaría más tarde Lázaro Kavandame. El sacerdote católico Gwenjere, miembro del movimiento, impulsó las protestas de estudiantes vinculados al Frente contra lo que denunciaba era una conspiración de los blancos y mestizos para eliminar del Frelimo a los negros de las regiones norte y centro del país, potenciales candidatos a liderarlo. Éstas y otras apelaciones, sin embargo, no derivarían en el apoyo masivo de las comunidades a los disidentes cuya representación éstos se atribuían. Por ello es que Opello Jr., que analiza esos conflictos, concluye que no se trataba de una inevitable centralidad del pluralismo cultural en la sociedad mozambiqueña que se infiltraba en la lucha política del Frelimo sino, por el contrario, del uso estratégico de aquel clivaje por facciones de élite y dirigentes, en el marco de una disputa de poder dentro del movimiento nacionalista:

La verdad del asunto parece ser que la competencia dentro de la élite se estructuraba sin mucha conexión directa con sentimientos populares, y que cada bando recubría sus propias posiciones apelando a algún tipo de ideología: las facciones derrotadas, normalmente, a la discriminación etnolingüística; los grupos victoriosos a la retórica nacionalista y de clase.⁸³

Recapitulación

Analicé las aristas que la cuestión étnica asumió en el proceso de liberación de Mozambique del dominio colonial portugués. La decisión metodológica de dividir esta cuestión en dos tipos de clivaje ha estado motivada por la centralidad que adquirían las divisiones etnolingüísticas y regionales en la política de Mozambique, a tal punto que el discurso del Frelimo estará atravesado por la necesidad de neutralizar ambos clivajes, en su

⁸² Simpson, “Foreign and domestic factors...”, *op. cit.*, p. 316.

⁸³ Opello Jr., *op. cit.*, p. 81.

proyecto de cohesionar a toda la población del país bajo una misma identidad nacional. El nacionalismo mozambiqueño del que fue producto el Frelimo, aunque fue mucho más catalizador y reproductor tanto durante el periodo de lucha armada como a partir de la independencia, surge en forma tardía (en comparación con otras colonias africanas), y en una sociedad que la metrópoli pretendía multirracial, pero que más bien era de carácter racista.

A pesar de la retórica de un imperio de convivencia armónica entre las diferentes razas, discurso, de todos modos, que reproducía el racismo contenido en el proyecto de "misión civilizatoria", en la práctica, el sistema colonial portugués en Mozambique instauraba y sostenía una legislación de privilegio racial, y prácticas cotidianas que consolidaban relaciones sociales racistas. En ese contexto se conforma el Frelimo, que apela a una unidad nacional que trascienda las diferencias raciales, y también las regionales. Este último objetivo, sin embargo, tropezará con serios obstáculos tras la resistencia de algunas comunidades locales a abandonar costumbres, ritos y valores que el nuevo gobierno considera antiguos y perclitados; y también tras las sucesivas divisiones internas del Frente y el uso del clivaje étnico-regional por los disidentes deseosos de diferenciarse de la retórica nacionalista y clasista de las cúpulas del movimiento. Todo ello sin que el Frente se disuelva ni experimente una pérdida considerable de seguidores. ♦♦♦

Dirección institucional de la autora:

Uriburu 950 6º piso, oficina 13

C.P. C1114AAD

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

 doloresrocca@gmail.com

Bibliografía

- AMSELLE, Jean Loup y Elikia M'Bokolo, *En el corazón de la etnia*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1985.
- ALPERS, Edward A., "Ethnicity, politics and history in Mozambique", *Africa Today*, vol. 21, núm. 4, otoño, 1974.

- ANSPRENGER, Franz, "África: movimientos de liberación e intentos de imposición del dominio colonial blanco", en Wolfgang Benz y Hermann Graml (comps.), *El siglo XX, t. III: Problemas mundiales entre los dos bloques de poder*, Buenos Aires, Siglo XXI, vol. 36, 2002.
- ASIMOV, Isaac, *Los Estados Unidos desde la guerra civil hasta la primera Guerra Mundial*, Madrid, Alianza, 2000.
- BETTS, Alexander, "Métodos e instituciones de la administración colonial", en UNESCO, *Historia general de África*, t. VII: África bajo el dominio colonial (1880-1935), Madrid, Tecnos-UNESCO, 1987.
- BRAILLARD, Philippe y Pierre de Senarcens, *El imperialismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- CHAMBERLAIN, Muriel, *La descolonización. La caída de los imperios europeos*, Barcelona, Ariel, 1997.
- CLASTRES, Pierre, "Sobre el etnocidio", en P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa, 1987.
- CRUZ E SILVA, Teresa, "Identity and political consciousness in southern Mozambique, 1930-1974: two presbyterian biographies contextualized", *Journal of Southern African Studies*, vol. 24, núm. 1, marzo, 1998.
- DESRÖSIERS, Marie-Eve, "Ethnicity and Democracy in Africa (review)", *African Studies Review*, vol. 49, núm. 1, abril, 2006.
- ERRANTE, Antoinette, "White skin, many masks: colonial schooling, race and national consciousness among white settler children in Mozambique 1973-1974", *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 36, núm. 1, edición especial, 2003.
- FRIEDENBERG, Daniel M., "Portugal in Africa: The blind beating the lame", *Africa Today*, vol. 8, núm. 3, 1961.
- GERHART, Gail, "Independence comes to Mozambique", *Africa Today*, vol. 22, núm. 3, julio-septiembre, 1975.
- HASTINGS, Adrian, "Some reflections upon the war in Mozambique", *African Affairs*, vol. 73, núm. 292, julio, 1974.
- HENRIKSEN, Thomas H., "Remarks on Mozambique", *A Journal of Opinion*, vol. 5, núm. 3, otoño, 1975.
- , "Marxism and Mozambique", *African Affairs*, vol. 77, núm. 309, octubre, 1978.
- ISAACMAN, Allen, "Mozambique and The United States. A decade of struggle and a year of decision", *A Journal of Opinion*, vol. 5, núm. 3, otoño, 1975.
- , "The tradition of resistance in Mozambique", *Africa Today*, vol. 22, núm. 3, julio-septiembre, 1975.
- ISAACMAN, Bárbara y Allen, *Mozambique: From Colonialism to Revolution 1900-1982*, Boulder, Westview Press, 1983.

- JOLL, James, “El imperialismo”, en J. Joll, *Historia de Europa desde 1870*, Madrid, Alianza, 1983.
- KRAS, Stefan, “La llegada de Senghor al poder 1948-1951: las primeras raíces de la descolonización subsahariana francesa”, trad. S. Silva Aras, *Itinerario*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, vol. 23, núm. 1, 1999.
- LEONARD, Richard W., “Frelimo’s victories in Mozambique”, *Journal of Opinion*, vol. 4, núm. 2, verano, 1974.
- MANNING, Carrie, “Construction opposition in Mozambique: Renamo as a political party”, *Journal of Southern African Studies*, vol. 24, núm. 1, marzo, 1998.
- MARGULIS, Mario, “La racialización de las relaciones de clase”, en M. Margulis, Marcelo Urresti et al., *La segregación negada*, Buenos Aires, Biblos, 1999.
- MATONSE, Antonio, “Mozambique: a painful reconciliation”, *Africa Today*, vol. 39, núms. 1-2, 1992.
- MINTER, William, “Propaganda and reality in Mozambique”, *Africa Today*, vol. 16, núm. 2, abril-mayo, 1969.
- MORGAN, Glenda, “Violence in Mozambique: towards an understanding of Renamo”, *The Journal of Modern African Studies*, vol. 28, núm. 4, diciembre, 1990.
- OPELLO JR., Walter C., “Pluralism and elite conflict in an independence movement: Frelimo in the 1960s”, *Journal of Southern African Studies*, vol. 2, núm. 1, octubre, 1975.
- PERROT, Dominique y Roy Preiswerk, “La legitimación unilateral de la acción de Occidente”, en D. Perrot y R. Preiswerk, *Etnocentrismo e historia*, México, Nueva Imagen, 1979.
- PINEAU, Marisa (comp.), “Administración y control europeos del África colonial”, ficha de cátedra, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2001.
- SAUL, John S., “Eduardo Mondlane and the rise and fall of Mozambican socialism: reflections in honour of the 85th anniversary of his birth, June 1920”, *Review of African Political Economy*, vol. 32, núm. 104-105, junio-septiembre, 2005.
- SIMPSON, Mark, “Foreign and domestic factors in the transformation of Frelimo”, *The Journal of Modern African Studies*, vol. 31, núm. 2, junio, 1993.
- TODOROV, Tzvetan, “La raza y el racismo”, en T. Todorov, *Nosotros y los otros, reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991.
- WOLF, Eric, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Documentos del Frelimo

- CHILCOTE, Ronald H. y Eduardo Mondlane, “Eduardo Mondlane and the Mozambique struggle”, *Africa Today*, vol. 12, núm. 9, noviembre, 1965.
- MACHEL, Samora, “Message of proclamation of independence for Mozambique”, *Africa Today*, vol. 22, núm. 3, julio-septiembre, 1975.
- MONDLANE, Eduardo, “The Kitwe papers. Race relations and Portuguese colonial policy, with special reference to Mozambique”, *Africa Today*, vol. 15, núm. 1, febrero-marzo, 1968.
- “Statement by the Frelimo Executive Committee on the events in Portugal”, *A Journal of Opinion*, vol. 4, núm. 2, verano, 1974.
- WHEELER, Douglas L., “A Document for the History of African Nationalism: Al Frelimo ‘White paper’ by Eduardo C. Mondlane (1920-1969)”, *African Historical Studies*, vol. 2, núm. 2, 1969.