

**LA INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN
EN EL ÁFRICA COLONIAL INGLESA:
POSTURA, INTERPRETACIONES Y LÍMITES
DE LA HISTORIOGRAFÍA «CONSTRUCTIVISTA»**

THE INVENTION OF TRADITION
IN BRITISH COLONIAL AFRICA:
POSITIONS, INTERPRETATIONS AND LIMITS
OF «CONSTRUCTIVIST» HISTORIOGRAPHY

Marco Perez
Universidad de Bolonia

Entregado el 4-5-2010 y aceptado el 3-8-2010

Resumen: A partir de los años ochenta la interpretación «constructivista» del nacionalismo ha reconocido en el caso africano el ejemplo más reciente y quizás más irrefutable de tradición inventada. La profundización posterior sobre los componentes sociales, lingüísticos y religiosos dentro de los cuales se habría desarrollado tal manipulación cultural no ha conseguido, sin embargo, una exhaustiva explicación de las capacidades del paradigma nacional de establecer contactos con anteriores tradiciones lingüísticas y proto-nacionales.

En particular, el debate se ha centrado en la función del mito en la integración política y social de las poblaciones, en un marco bibliográfico multidisciplinar a caballo entre historiografía, antropología y etnografía. En lo que respecta a la postura histórica, la «invención» o la «imaginación» de la tribu indígena por parte de los funcionarios occidentales y de las poblaciones africanas se sostendría sobre todo con el auxilio de las escuelas misioneras y de la administración colonial, integrada por el poder, creado y generalmente reforzado, de los jefes nativos. Tal interpretación, avalada por rigurosos estudios científicos, tendrá sin embargo que reconocer, al final de los años noventa, la fuerza del nuevo tribalismo político, expresión en algunos casos de una más «larga du-

ración» identitaria, en otros de una sabia gestión del «mito étnico», funcional, pero no por eso menos potente y «real», a los fines de movilización de las masas.

Palabras clave: Nacionalismo, Etnicismo, Constructivismo, Historia de África, Tendencias historiográficas, Estudios postcoloniales.

Abstract: Since the eighties the «constructivist» interpretation of nationalism has recognised in the African case the most recent example, and perhaps the most irrefutable one, of invented tradition. The subsequent research into the social, linguistic and religious components within which said manipulation would have been developed has not been successful in giving an exhaustive explanation of the capacities of the national paradigm of establishing contacts with previous linguistic and proto-national traditions.

In particular, the debate has focussed on the function of the myth in the political and social integration of the populations, within a multidisciplinary bibliographical framework in between historiography, anthropology and ethnography. With regards to the historical perspective, the «invention» or the «imagination» of the indigenous tribe and African populations by western civil servants would have been sustained most of all with the help of missionary schools and the colonial administration, integrated by the power, created and reinforced, of the native chiefs. Such interpretation, backed by rigorous scientific work, would have to recognise towards the end of the nineties the strength of the new political tribalism as an expression in some cases of a «long term» identity, in some others of a wise management of the «ethnic myth» but nonetheless potent and «real», as a means of mobilisation of the masses.

Key words: Nationalism, Ethnicism, Constructivism, History of Africa, Historiographical Tendencies, Post-colonial Studies.

Palabras como «etnia» o «tribalismo» son recurrentes en el debate político sobre África, no obstante, su uso es generalmente impropio; en algunos casos determinado por la ideología tribalista contemporánea, en otros por las formas en que fueron pensadas en la era colonial¹.

El presente ensayo tratará sobre el África colonial inglesa y el reforzamiento de la que funcionarios, antropólogos y misioneros supusieron fuera la tradición de los nativos. En particular será considerada aquella historiografía, que rehaciéndose a la integración «constructivista» del nacionalismo, buscará ejemplos en los estados coloniales, basándose en el caso africano, en la construcción de las tradiciones nacionales, culturales y religiosas. A partir del ensayo de Terence Ranger *The Invention of Tradition in Colonial Africa* (1983)² han sido numerosos los estudios sobre el uso instrumental de la tradición en el contexto africano y, a menudo, las investigaciones documentales o de síntesis historiográficas han versado sobre la prevalencia de la hegemonía cultural europea en la reinterpretación de los hábitos indígenas.

La estructura en la que se movió tal reconstrucción cultural fue el *Indirect Rule* británico que, en medida variable, influyó también en las políticas coloniales francesas, belgas y portuguesas³. En el tiempo en que África fue dividida por las potencias coloniales europeas, se empezó a interpretar su estructura institucional y cultural. En este aspecto participaron estudiosos, antropólogos y sobre todo los misioneros, protestantes y católicos, que afianzaron el Estado colonial en el reforzamiento de la tradi-

¹ El concepto de tribalismo, en el caso de África, está concebido como construcción política y narrativa de funcionarios y antropólogos coloniales; resultado de la observación, no exenta de prejuicios raciales, de la organización social indígena. Para el africanista Leroy Vail, según una postura aprobada y difundida incluso en el ámbito periodístico, el tribalismo «imaginado» externamente en nombre de los africanos sobrevivió el proceso de descolonización por voluntad de las nuevas élites gubernamentales, incapaces de hacer frente a una más racional construcción nacional. En este contexto, se explica la asociación semántica entre tribalismo y etnicismo en la descripción del moderno nacionalismo africano. La tribu, como unidad administrativa y judicial del *Indirect Rule*, también será el lugar donde «interpretar» nuevas o anteriores identidades lingüísticas y sociales.

² T. Ranger, «The invention of Tradition in Colonial Africa», en E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 (primera edición de 1983), pp. 211-262.

³ M. Crawford Young, *The African Colonial State in Comparative Perspective*, Yale University Press, New Haven, 1994, pp. 121-122.

ción⁴. En una era imperialista, donde el paradigma nacionalista era parte integrante de la formación de las élites burguesas europeas, ellos buscaron ordenar el «caos social» africano según una perspectiva étnica, lingüística y territorial.

En la historiografía sobre el África colonial, el ensayo de Adain Southall *The Illusion of the Tribe* (1970)⁵ reconoció la tribu africana como un producto de la era colonial, que respondía a una mayor organización del territorio. Seguidamente en el curso de los años setenta la historiografía marxista interpretó el tribalismo como una falsa conciencia creada por las nuevas élites africanas en la preservación de sus propios intereses. Los trabajos de John Lonsdale *The Politics of Conquest* (1977)⁶ y John Iliffe *A Modern History of Tanganyika* (1979)⁷ marcaron un notable avance de los estudios, adelantando los de Ranger en la valoración del caso africano como perfecto ejemplo de tradición inventada. Las nuevas tradiciones, conservadoras y autoritarias, se habrían impuesto sobre una estructura fluida y flexible; basada en las relaciones personales y sobre los subgrupos internos a la comunidad predispuestos a engrandecer la influencia de las aldeas sobre un mercado de mayor alcance⁸.

Para Ranger las tradiciones inventadas fueron de dos tipos; algunas estaban dirigidas a los colonos europeos y buscaban la restauración de un sentido de respetabilidad burgués adaptado y que reflejase el de la madre patria, otras fueron, en cambio, inventadas por los africanos y se encarnaban primariamente en la institución tribal. Según la primera impostación de Ranger, en la exportación de tradiciones y estilos de vida europeos hubo una cierta influencia en la realidad africana, pero la «tradición inventada», para los africanos, fue sobre todo la obra de funcionarios coloniales incapaces de encontrar una conexión cultural y política con la propia formación personal⁹. La invención de la tradición creó también el

⁴ Por tradición debe entenderse sobre todo la institución tribal «imaginada» por las autoridades coloniales. En el ámbito cultural la construcción identitaria afectó principalmente a la construcción de específicas élites, políticas y lingüísticas.

⁵ A. Southall, «The Illusion of the Tribe», en P.C.W. Gutkind (ed.), *The Passing of Tribal Man in Africa*, E.J. Brill, Leiden, 1970, pp. 28-51.

⁶ J. Lonsdale, «The Politics of Conquest: British in Western Kenya (1894-1908)», *The Historical Journal*, vol. 20, n. 4, 1977, pp. 841-870.

⁷ J. Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

⁸ T. Ranger, «The invention of Tradition in Colonial Africa», p. 248.

⁹ T. Ranger, *ibidem*, p. 247.

sentido de subordinación, a través del reforzamiento de la autoridad de los jefes y de los mayores, que lo utilizaron en oposición a las mujeres, a los jóvenes y a los inmigrantes.

Los investigadores se han dado cuenta de los límites documentales relativos al África pre-colonial, contada a través el testimonio de exploradores y etnógrafos. La bibliografía dispone además de numerosos *case-studies*, que difícilmente pueden ser resumidos en una perspectiva sintética y que describen una realidad muy compleja y diversificada. Un texto fundamental de la nueva historiografía africanista será la obra colectiva editada por Leroy Vail (1940-1999) *The Creation of Tribalism in Southern Africa* (1989) que partió de la contemporánea crisis del nacionalismo sub-sahariano, que fue prevalentemente negativa y anti-colonial, para explicar el éxito político del tribalismo. Reconocida la influencia externa de los misioneros cristianos, no se podía no valorar por Vail la aceptación desde abajo de nuevos modelos culturales, capaces de integrar comunidades desperdigadas y traumatizadas por el sistema productivo colonial¹⁰. Si el tribalismo podía desarrollar una función socialmente consoladora, respondía también a necesidades reales. En este sentido se considera fundamental el interés de los trabajadores inmigrantes en el reforzamiento del poder tribal y de la institución de los jefes, ya sea en la construcción de un etnicismo protector, como en la defensa de los propios intereses en las comunidades de origen. La recién nacida y aún minoritaria élite africana educada por los misioneros cristianos a finales del siglo XIX, podía al fin estipular con los jefes un pacto que preservaría sus privilegios y, finalmente, asegurarse un papel como clase dirigente. En los estudios de Jan Vansina sobre la tradición del África ecuatorial se sigue hacia un mayor adelantamiento en la postura de Ranger donde se reconoce la larga duración de los mecanismos de legitimación de las comunidades africanas, no siempre sensibles a la imaginación externa de misioneros y antropólogos europeos¹¹.

Mahmood Mamdani, en su célebre *Citizen and Subject* (1996) tratará de interrumpir la que reconocerá como una *impasse* historiográfica entre las tendencias modernistas y primordialistas; divididas entre una visión que reconocía el etnicismo africano como un producto cultural y una

¹⁰ L. Vail, «Introduction: Ethnicity in Southern African History», en L. Vail (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, James Currey Ltd, Oxford, 1989, p. 6.

¹¹ N. Kodesh, «Renovating Tradition: The Discourse of Succession in Colonial Uganda», *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 4, n. 3, 2001, p. 515.

corriente que intentaba descubrir las raíces y la edad de oro de la cultura africana¹². El prisma tradicionalista a través del cual los funcionarios coloniales miraban al continente africano les convenció de que la tradición pensada por ellos fuera inmóvil e inflexible. Mamdani subraya no obstante que tal política, si bien determinada por necesidades fiscales y administrativas, estaba sobre todo enmarcada en una perspectiva racial, que hacía referencia a la general segregación institucional del África colonial. La literatura modernista mantiene por Mamdani una postura rígidamente elitista, que ve en el tribalismo un resultado más que una forma del poder colonial¹³.

La impostación más reciente, en fin, ve en el etnicismo una respuesta, por parte de los poderes locales, a los cambios económicos y sociales de la edad del imperialismo. En este sentido puede ser mencionada la obra de Thomas Spear, que exploró las estructuras institucionales de la comunidad Masai en la época pre-colonial y seguidamente reconoció los límites del Estado colonial en la gestión de la tradición en su célebre ensayo *Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa* (2003)¹⁴.

Desde los años ochenta y, con mayor resonancia académica desde los noventa, emergerán los estudios postcoloniales, que se enfrentarán críticamente al discurso nacionalista como elemento de la modernidad «occidental», uniforme y lineal. Éstos, sin embargo, no niegan dignidad a la narración nacional, aunque la complementan con las experiencias negadas por la *Weltgeschichte* europea (la historia universal), necesariamente híbridas y animadas por la prosa oculta de los subalternos¹⁵.

En este artículo intento valorar la historiografía sobre el África británica en la descripción de tres puntos fundamentales de la postura cons-

¹² M. Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 3.

¹³ M. Mamdani, *ibidem*, p. 188.

¹⁴ T. Spear, «Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa», *The Journal of African History*, vol. 44, n. 1, 2003, pp. 3-27.

¹⁵ Al respecto conviene mencionar el trabajo de Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1983; G.C. Spivak, «Can The Subaltern Speak?», en L. Grossberg and C. Nelson (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois Press, Urbana, 1988, pp. 271-313; R. Guha, *History at the Limit of World History*, Columbia University Press, New York, 2002. Para una profundización postcolonial sobre el nacionalismo, véase, también, P. Chatterjee, *Nationalist Thought and The Colonial World: A Derivative Discourse?*, Zed Books, London, 1986; H. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, New York, 1994.

tructivista; analizando la relación entre literatura historiográfica y evolución del etnicismo y su fuerza como elemento de legitimación de las clases dirigentes; a los protagonistas de la construcción y selección de las costumbres africanas (en relación con los misioneros católicos y protestantes y a sus relaciones con las instituciones coloniales) y a la forma administrativa a través de la cual la «tradición» se propuso en el plano legal y político (el *Indirect Rule* británico). En particular, será oportuno considerar la corrección formal de la postura modernista aplicada al caso africano y al mismo tiempo valorar esa *impasse* historiográfica, relativa al debate general sobre el nacionalismo y que se refiere a la función objetiva de los símbolos en el desarrollo de las tradiciones.

El etnicismo africano en la reflexión historiográfica

En las últimas dos décadas la historiografía se ha preguntado si el término «invención» aplicado a las tradiciones nacionales es correcto o es más bien una exageración ideológica. También en el caso africano la invención de la tradición concernirá al paradigma nacional, centrándose en las formas (las instituciones tribales) a través de las cuales el Estado colonial consiguió interpretar la costumbre africana, seleccionando las partes funcionales para crear nuevos mecanismos de legitimación.

Después de la II Guerra Mundial las posturas «primordialistas» del nacionalismo, que valoraban las relaciones de sangre de las poblaciones como elemento «esencial» (trascendentes de las orientaciones individuales y de las circunstancias sociales), fueron gradualmente superadas¹⁶. El nacimiento de nuevos Estados en Asia y en África, algunos de los cuales privados de una reconocible tradición étnica o territorial, hacía poco creíbles las tesis de los primordialistas, confirmando por lo tanto la postura modernista donde la etnia está considerada como un producto político y cultural de determinadas élites, en busca de ventajas económicas y poder político. Cuando se trata de «tradición inventada» no se puede no considerar las dos obras que mayormente han desarrollado el debate, proponiendo un paradigma interpretativo que ha llegado a ser común en buena parte del mundo académico de los años ochenta, *The Invention of Tradition*

¹⁶ B. Berman, «Ethnicity, Patronage and the African State: The Politics of Uncivil Nationalism», *African Affairs*, vol. 97, n. 388, 1998, p. 309.

(1983) editado por Eric Hobsbawn y Terence Ranger e *Imagined Communities* (1983) de Benedict Anderson. La postura de Hobsbawn examinó las tradiciones inventadas en el contexto industrial, respecto al paradigma nacional, así como el conjunto de las formas militares, educativas y ceremoniales a través de las cuales se desarrollaba la vida social de los individuos¹⁷. Las tradiciones impuestas desde arriba, repetidas y elaboradas por sapientes élites se convirtieron en parte de una edad de oro reconstruida y, como consecuencia, aceptadas por gran parte de la población.

Como para Ernest Gellner (1925-1995),¹⁸ también para Hobsbawn el nacionalismo precede las naciones, que son un producto de las nuevas élites burguesas¹⁹. Los elementos simbólicos de las naciones (himnos, banderas, etc...) fueron así producidos en la mayor parte de los casos entre la Revolución Francesa y 1830 y consiguientemente divulgados, incluso de forma radical, en la edad del imperialismo²⁰. La ideología nacionalista inventó las naciones sobre la base del preexistente modelo de relaciones internacionales y fue ayudada por el monopolio del sistema educativo estatal en la construcción de una burocracia más organizada, que fue el instrumento de una mayor penetración en el mundo rural²¹. Si la dirección del constructivismo de Gellner y de Hobsbawn se centraba en la fuerza hegemónica de las élites, no respondía adecuadamente al éxito del paradigma nacional en las clases populares; razón por la cual la «invención» se podría dividir en dos fases principales; desde un estadio protonacional de estandarización lingüística y de codificación de los mitos y símbolos patrióticos, se pasaba a su gradual difusión, generalmente promovida por exponentes de la mediana y pequeña burguesía, hacia las masas populares²². La invención de la tradición era para Hobsbawn un proceso lineal,

¹⁷ E. Hobsbawn, «Introduction», en E. Hobsbawn and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, pp. 4-8.

¹⁸ E. Gellner (ed.), *Nations and Nationalism: New Perspectives on the Past Series*, Cornell University Press, Ithaca, 1983. Para Gellner el desarrollo del nacionalismo (como homogeneización identitaria y económica del Estado) desempeñó un papel clave en la construcción de la modernidad europea. M. Flores, N. Gallerano, *Introduzione alla storia contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano, 1995, p. 64.

¹⁹ A. Smith, *Myths and Memories of the Nations*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 2-3.

²⁰ E. Hobsbawn, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Critica, Barcelona, 1992 (primera edición de 1990), p. 47.

²¹ D. Conversi, «Ernest Gellner», en A. Leoussi (ed.), *Encyclopaedia of Nationalism*, Transaction Publishers, London, 2001, p. 103.

²² E. Hobsbawn, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, pp. 55-88.

subordinado a determinadas condiciones políticas y sociales. La literatura, los medios de comunicación y la unificación del mercado hacían posible la existencia de la nación en la base de un predeterminado, aunque a menudo casual, proyecto de construcción cultural²³.

Para Anthony Smith, la referencia protonacional de Hobsbawn reconocía la fuerza ejercida desde abajo por las clases inferiores²⁴. Smith polemizará también sobre el término de «invención» prefiriendo el de «construcción» o «interpretación», combatiendo la función desmitificadora que para Smith no concernía al historiador y que evidenciaba la postura ideológica de Hobsbawn y Ranger²⁵. En el caso africano, la ausencia de una definida burocracia estatal, hace que la tradición nacional sea construida en base a la etnia prevalente, demográficamente mayoritaria o culturalmente hegemónica. Para Smith era posible interpretar el paradigma modernista según una perspectiva etno-simbólica, que no marginara el conjunto de los símbolos, mitos y memorias capaces de construir o integrar la identidad étnica de la población²⁶. El etno-simbolismo se propuso como síntesis entre primordialismo y constructivismo centrándose en la «larga duración» del paradigma nacional y del sentido de pertenencia étnica en general²⁷. Para Benedict Anderson la nación era, en cambio, una comunidad imaginada por la opinión pública, que se representaba principalmente a través de las publicaciones periódicas²⁸. La nación es por lo tanto una novela, un discurso narrativo capaz de juntar comunidades demasiado grandes para ser vividas²⁹. La república cristiana y la ummah islámica representaban para Anderson los ejemplos pre-modernos más significativos de integración comunitaria realizada a través de la narración, específicamente en la de los libros sagrados y de su divulgación oral. Por consi-

²³ S. Grosby, «Hobsbawn's Theory of Nationalism», in A. Leoussi (ed.), *Encyclopaedia of Nationalism*, p. 128.

²⁴ A. Smith, *Nacionalismo y modernidad: un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*, Istmo, Tres Cantos, 2000 (primera edición de 1998), p. 237.

²⁵ A. Smith, *Nacionalismo: teoría, ideología, historia*, Alianza Editorial, Madrid, 2004 (primera edición de 2001), p. 102.

²⁶ A. Smith, *The Cultural Foundations of Nation*, Blackwell, Malden, 2008, p. 40.

²⁷ A. Smith, *Myths and Memories of the Nations*, pp. 6-11.

²⁸ B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1991 (primera edición de 1983), p. 6.

²⁹ P.M. Kitromilides, G. Varouxakis, «The "Imagined Communities" Theory of Nationalism», en A. Leoussi (ed.), *Encyclopaedia of Nationalism*, p. 137.

guiente, la secularización del discurso religioso llevó a imaginar comunidades más estrechas, sobre todo a través del simbolismo de las novelas y del lenguaje cotidiano y directo de los periódicos.

En el caso africano, por la falta de un paradigma cívico y territorial (a la francesa), la historiografía se centró sobre el sentido de pertenencia étnica que, sin embargo, carecía de fronteras definidas en el plano territorial y social³⁰. En el enfoque constructivista la modernidad conduce el proceso identitario, interpretando la tradición en un plano pragmático. Las élites africanas han soportado y alimentado la costumbre «imaginada» desde fuera y especialmente en el mundo rural la etnicidad ha sido usada y a menudo inventada para alcanzar objetivos políticos y económicos. En el más amplio debate que vio enfrentadas las corrientes primordialista y constructivista se pueden individualizar dos fases a través de las cuales el etnicismo ha sido valorado. Hacia los años cincuenta los antropólogos británicos se centraron en el tribalismo como consecuencia de la proletarianización de amplios sectores de la población; en una segunda fase la politización del tribalismo será considerada en el marco del mayor fracaso del nacionalismo africano, sobre todo como elemento integrador capaz de gestionar la modernidad³¹. No hay que olvidar que las élites africanas urbanas, marginadas del sistema político tribal, estaban ellas mismas educadas según principios étnicos.

Hasta los años setenta los estudios etnográficos sobre África no profundizaron en la génesis y estructura de la tribu, a veces considerándola bajo la neutral fórmula de unidad política o refiriéndose a las etnias como si fueran homogéneas entidades socio-culturales. Si la palabra etnia ha sido a menudo reconocida como variación moderna y políticamente correcta de la de raza, se puede observar como la identidad étnica se refiere, en el uso corriente, a una realidad que comprende también la imaginación de un futuro compartido en el plano lingüístico, territorial y simbólico. Sociólogos y antropólogos han trabajado a partir del siglo XIX en la identificación étnica de los pueblos, aunque las diferencias estaban a menudo causadas por modernas inmigraciones y conquistas, a veces contemporáneas al análisis de los estudiosos.

³⁰ J. Lonsdale, «Some Origins of Nationalism in East Africa», en G. Maddox (ed.), *The Colonial Epoch in Africa*, Garland, New York, 1993, pp. 317-344.

³¹ C. Lentz, «'Tribalism' and Ethnicity in Africa: A review of Four Decades of Anglo-phone Research», *Cahier des Sciences Humaines*, vol. 31, n. 2, 1995, p. 303.

Para Frederick Barth era fundamental la manera en la que estaban definidas las fronteras étnicas y como el principio de exclusión entre «nosotros» y los «otros» se construía³². La etnia era un discurso fundado sobre determinados intereses económicos, y definía la identidad y los valores a través de los cuales el individuo podía gestionar su papel productivo. Para Lonsdale la identidad étnica inventada en tiempo colonial podía ser entendida incluso en un sentido moral relativo a los conflictos internos a la comunidad respecto, por lo tanto, a los criterios de legitimación y de respetabilidad social³³.

El idioma, según la postura constructivista, tanto en el caso en que fuera preexistente o posterior a la época colonial, resultó en el último caso de las nuevas élites formadas en las escuelas misioneras, desarrollaba una función integradora, junto a un sentimiento identitario más o menos artificial y a un historicismo tendente a valorar anteriores experiencias políticas. A partir de los años noventa el etnicismo ha sido descompuesto y estudiado en sus elementos básicos y en la reconstrucción que de éste han hecho las élites europeas y africanas. Los primeros estudios de Ranger tendieron a sobrevalorar la hegemonía colonial en la imposición de la tradición³⁴. Tal postura fue revisada por estudios posteriores y por el mismo Ranger preferió el término «imaginación» al de «invención», subrayando que la tradición imaginada por los funcionarios coloniales fue luego re-imaginada por los grupos dirigentes africanos en la conservación de sus propios intereses³⁵. La postura de Benedict Anderson ayuda a comprender como la imaginación de «larga duración» y no la invención vertical, representa una realidad fluida como la colonial. Para Richard Waller la perspectiva andersoniana sobre la imaginación comunitaria, se puede considerar incluso sin formas narrativas³⁶.

Thomas Spear, en el marco de una crítica general a la postura constructivista «pura» tiende a negar la unidireccional hegemonía colonial en

³² M. Bulmer, «Ethnicity», en A. Leoussi (ed.), *Encyclopaedia of Nationalism*, p. 72.

³³ J. Lonsdale, «The Moral Economy of Mau Mau», en B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa*, James Currey, London, 1992, p. 317.

³⁴ N. Kodesh, «Renovating Tradition: The Discourse of Succession in Colonial Uganda», p. 513.

³⁵ T. Ranger, O. Vaughan, «Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa», en T. Ranger, *The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa*, Macmillan, London, 1993, pp. 62-111.

³⁶ R. Waller, «Conclusions», en T. Spear, *Being Masai: Ethnicity and Identity in East Africa*, James Currey Ltd, Oxford, 1993, p. 286.

la construcción identitaria. Diferentemente de quien veía en el *Indirect Rule* la forma a través de la cual la tradición fue impuesta, Spear reconoció los límites de la postura colonial; si la legitimación dependía de las autoridades tradicionales, éstas se volvían efectivamente co-protagonistas en el proceso identitario y cultural. La tradición se volvía así flexible y consecuencia de una dialéctica entre gobernantes y gobernados³⁷.

El proceso político que llevará a la independencia se desarrollaría a través de una «africanización» institucional que buscará unificar la población en la lucha contra las potencias coloniales y las legislaciones segregacionistas. Posteriormente emergerá un proceso contrario que disgregará la sociedad civil en la tradicional división entre ciudad y campo, ulteriormente reforzada por la competición étnica. Si el nacionalismo africano fue al principio contrario a las fronteras coloniales, a partir de los años cincuenta asumió pragmáticamente una postura de tipo territorial, centrando sus esfuerzos hacia una perspectiva unitaria y modernista de la conciencia nacional (un discurso de clara procedencia occidental)³⁸. En los nuevos estados africanos independientes el discurso racial será aparentemente superado, aunque reformulado en la exclusión del mundo rural de los derechos de ciudadanía, donde una pequeña minoría urbana subordinó a la mayoría rural a través de una interpretación nacionalista que, sólo formalmente se atenía a principios de justicia social e integración territorial.

El nuevo tribalismo produjo desigualdad económica y rigidez en la red de relaciones sociales y, a través de las migraciones internas y la urbanización del territorio, se crearon las condiciones según las cuales la identidad étnica adquirió una función consoladora y protectora. Para Berman no era la lucha de clase la que alimentaba el etnicismo, siendo éste la forma a través de la cual se desarrollaban las mismas diferencias sociales. El etnicismo no fue sólo la invención cultural de una élite, sino también una de las formas a través de las cuales, las comunidades de base buscaban una redistribución de los recursos³⁹. La politización de la identidad étnica fue favorecida, por Bogumie Jewsiewicki, por algunos elementos sustanciales, como la naturaleza autoritaria del Estado colonial, la exis-

³⁷ T. Spear, «Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa», p. 15.

³⁸ M. Crawford Young, «Decolonization», en A. Leoussi (ed.), *Encyclopaedia of Nationalism*, p. 45.

³⁹ B. Berman, «Ethnicity, Patronage and the African State: The Politics of Uncivil Nationalism», p. 331.

tencia de una política segregacionista en el plano racial, el subdesarrollo económico, la marginación de las mujeres y de los jóvenes y la ambigua convergencia entre las élites nativas urbanas y rurales⁴⁰. Una postura «racional» que reconocía el tribalismo como uno de los responsables del subdesarrollo económico y, en parte, como variante no prevista del discurso nacional. Volviendo la mirada atrás, Papstein observaba como en el área Zambezi el desarrollo étnico se caracterizaba entre 1906 y 1964 por una identidad plural, incluyente del papel del clan. Este último, que no poseía una formal *leadership* y organización, se refería a aspectos de género económico y político, y conservaba aún hacia los años cuarenta una identidad más fuerte de la tribal⁴¹. El tribalismo fue justificado en el marco mismo de la segregación institucional europea como elemento conservador imaginado por los intelectuales nativos y como producto de la fragmentación política y del aislamiento geográfico, competidor en el plano de los recursos y reforzado por un orden especializado de la producción⁴².

Alternativamente experiencias como el *Luvale History Project* buscaron en las tradiciones orales una olvidada edad del oro luvale, aunque el proyecto no alcanzó los éxitos esperados y tardó en realizarse hasta la mitad de los años sesenta⁴³. En general las comunidades lunda y luvale elaboraron nuevos símbolos de poder y de autoridad, engrandeciendo y universalizando el carácter local de la tribu. Una interpretación que permite entender las numerosas instancias regionales, de género o de clase, que acompañaron la redefinición de la identidad africana.

Paradójicamente el tribalismo se convertirá en forma de control e ideología de resistencia al poder colonial. El nacionalismo africano buscó en los años sesenta una genuina tradición para enfrentar a las *Native Authorities* coloniales, aunque la falta de tradiciones orales limitara su observación de las costumbres nativas a los documentos de la etnografía colonial. Posteriormente a la independencia, la clientela rural envolvió la burocracia y las instituciones del Estado central, ralentizando la inte-

⁴⁰ B. Jewsiewicki, «The Formation of Political Culture of Ethnicity in the Belgian Congo», en L. Vail (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, p. 334.

⁴¹ R. Papstein, «From Ethnic Identity to Tribalism: The Upper Zambezi Region of Zambia, 1830-1981», en L. Vail (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, p. 373.

⁴² B. Jewsiewicki, «The Formation of Political Culture of Ethnicity in the Belgian Congo», p. 328.

⁴³ R. Papstein, «From Ethnic Identity to Tribalism: The Upper Zambezi Region of Zambia, 1830-1981», p. 388.

gración del territorio. Para los historiadores constructivistas el etnicismo fue el producto de un largo proceso de reinterpretación cultural donde las nuevas élites se enfrentaron a la modernidad y a los traumas económicos a ellas imputables en una óptica conservadora. Un enfoque posteriormente revisado por los estudios postcoloniales en la definición del concepto de modernidad o de una diferente narrativa nacional.

Respecto a la reflexión historiográfica podemos observar como, en el caso africano, ninguna teoría del etnicismo se ha confirmado a través de los diferentes *case-studies* propuestos. En particular, la inicial simplificación «constructivista», ampliamente aceptada por el mundo académico no ayudó a la interpretación de una realidad compleja y diversificada.

Las misiones cristianas y la construcción etnolingüística del África colonial británica

Las primeras misiones cristianas en África tuvieron que reconocer y estudiar el sistema de tradiciones y de idiomas que poblaba el universo indígena, interviniendo en un contexto aparentemente carente de organización estatal y de una élite literaria o religiosa para emplear como clase dirigente o en la burocracia.

En el África sub-sahariana pre-colonial se reconocen algunas características comunes, que comprenden una general fluidez en las relaciones institucionales, marcada por un equilibrio de la comunidad, a su vez divisible por clanes y sub-grupos, con sus propios jefes⁴⁴. La expresión «invención de la tradición» parecería hacer referencia en cambio a una anterior realidad estática, que pone en contradicción la misma postura lineal y evolutiva del constructivismo historiográfico. En este sentido, será interesante comprender si y en qué manera las nuevas formas institucionales y políticas del colonialismo conseguirán hacerse un hueco en las anteriores formas institucionales. Por lo tanto, se tratará de deconstruir el discurso colonial en su propuesta original, por parte de las autoridades y de las misiones (protestantes y católicas) y las relativas interpretaciones en el ámbito de la historiografía, según un método aparentemente neutral, estructural y económico, y también fuertemente influenciado por esa invención

⁴⁴ B. Berman, «Ethnicity, Patronage and the African State: The Politics of Uncivil Nationalism», p. 311.

colonial (como obligado paso del devenir histórico) que se pretendía combatir.

Cuando las misiones llegaron a África, el mercado local se estaba enfrentando con la transición de la economía esclavista a la colonial. En el territorio Zambezi el comercio de esclavos llegó a su apogeo entre el 1830 y 1840, decreciendo progresivamente hasta su abolición en 1907 por parte de la administración británica,⁴⁵ una superación del mercado esclavista que no eliminará la segregación racial, sino que tendrá en cambio un peso en el discurso colonial (y posterior) con respecto al «progreso» traído por los europeos.

Al mismo tiempo Kodesh nota, como muchos historiadores de tendencia constructivista, una cierta continuidad en los mecanismos de legitimación donde el cristianismo podía ser aceptado por una generación de jefes dispuestos a reformar la tradición. En la sucesión al poder de los reyes ganda existía un general replanteamiento, institucional y cultural y no resulta sorprendente la rápida afirmación del cristianismo, como ideología de la facción victoriosa en la guerra civil ganesa (1888-1892)⁴⁶. Después de la batalla de Mengo, los jefes ganda triunfadores decidieron la construcción de una catedral protestante. Si la distribución de la tierra reformaba las relaciones clientelares con la población a ventaja de los jefes, la catedral representaba el símbolo visible de la conquista del poder. El entusiasmo con el cual los misioneros observaban la edificación de la iglesia muestra, sin embargo, su escasa comprensión de su sentido político⁴⁷. Para los misioneros la elección de los jefes ganda fue de progreso, en comparación con el sub-desarrollo observado en los pueblos cercanos, considerados inferiores hasta en el plano racial⁴⁸.

Tal postura favoreció, para Landau, el luganda como lengua franca en la general asunción de su modelo como ejemplo de sistema ordenado para reforzar y exportar; sobre todo con el auxilio de los catequistas ganda en los reinos vecinos y zonas rurales. Las protestas de las poblaciones cer-

⁴⁵ R. Papstein, «From Ethnic Identity to Tribalism: The Upper Zambezi Region of Zambia (1830-1981)», p. 378.

⁴⁶ N. Kodesh, «Renovating Tradition: The Discourse of Succession in Colonial Buganda», p. 512.

⁴⁷ T. Spear, *East African Expressions of Christianity*, James Currey Ltd, Oxford, 1999, cit., p. 13.

⁴⁸ N. Kodesh, «Renovating Tradition: The Discourse of Succession in Colonial Buganda», p. 512.

canas determinaron a partir de 1911 un menor empleo de los catequistas, que veían a menudo el elemento cristiano como factor diferencial y al servicio de su propia hegemonía territorial⁴⁹.

Alrededor de las misiones nacen pequeñas élites alfabetizadas y educadas según los principios cristianos: según Leo Kuper de los 3.448 estudiantes africanos diplomados entre 1841 y 1896 en la *Lovedale Missionary Society*, la mayor parte eran profesores, seguidos de artesanos, empleados e intérpretes⁵⁰. Los funcionarios coloniales y los misioneros cristianos se sintieron en el deber de poner orden en el caos africano, creando entidades étnicas más definidas y organizadas en el plano territorial. La red relacional de los nativos, desprovista de Estado y supuestamente desorganizada, estaba vista como el resultado de la inestabilidad política, de las guerras y de los saqueos⁵¹. Esto no sólo contradecía de hecho la supuesta existencia tribal, sino también la formación de los antropólogos y de los funcionarios del tiempo, determinando una situación anómala que se tenía que corregir. Los primeros grupos convertidos fueron sujetos a un profundo cambio en sus propias costumbres de vida y llevados a una general reflexión sobre la propia identidad como africanos, respecto a la religión y a la cultura tradicional.

Para Leroy Vail, en territorio Malawi, nació un más definido etnismo con la acción misionera sobre todo en las provincias septentrionales, aisladas y disgregadas en el plano social. En este sentido, en 1878 los misioneros de la *Scottish Presbyterian Livingstonia Mission* encontrarían una situación culturalmente fluida, todavía influenciada por las anteriores invasiones ngoni⁵². Los ngoni, es decir, la etnia dominante del territorio, favorecieron el contacto entre los misioneros y los niños tumbuka, a ellos sujetos, que se convirtieron así en los primeros convertidos al cristianismo; tal concesión, hacia una etnia considerada más inclinada a los principios cristianos, ofreció la oportunidad a los tumbuka de crear una relación privilegiada con los misioneros y con su centro de difusión cultu-

⁴⁹ P. Landau, «“Religion” and Conversion in African History: A New Model», *Journal of Religious History*, vol. 23, n. 1, 1999, pp. 124-142.

⁵⁰ A. Boahen, *African Perspective on Colonialism*, Johns Hopkins University Press, London, 1987, p. 17.

⁵¹ B. Bravmann, *Making Ethnic Ways: Communities and their Transformation in Taita, Kenya (1880-1950)*, James Currey, Oxford, 1998, pp. 15-19.

⁵² L. Vail, L. White, «Tribalism in the Political History of Malawi», en L. Vail (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, p. 153.

ral. El cristianismo fue, para Vail, el trámite a través del cual una etnia dominada reconquistaba la hegemonía en el plano cultural y lingüístico⁵³.

El nuevo etnicismo tuvo un peso incluso en la organización sindical y asociativa, donde el sentido identitario «imaginado» desde las élites nativas y en las mismas misiones se reflejaba en la realidad de los trabajadores inmigrantes, creando en algunos casos diferencias en el ámbito ocupacional. La formación escolástica que los *manyika* recibían les hacía, por ejemplo, más solicitados en los trabajos domésticos, determinando la comprensible hostilidad de los demás grupos étnicos⁵⁴. La realidad industrial de las ciudades surafricanas amplió en el plano sindical el sentido de pertenencia étnico, visto como refugio respecto a un mundo hostil y competitivo.

En todo el África meridional, según Harries, las misiones seleccionaron y valoraron específicas realidades lingüísticas, devenidas enseguida esenciales al desarrollo identitario. El misionero y antropólogo suizo Henri Junod (1863-1934) dedicó sus investigaciones a la comprensión y homologación de la gramática *tsonga*, levantando las objeciones filológicas de Henri Berthoud (1855-1904) que se hacía promotor de una mayor integración lingüística del territorio⁵⁵. Para Harris la comunidad *tsonga*, presente en la parte oriental del Transval, puede ser destacada como ejemplo de etnia construida en la base de una división regional del trabajo. La migración de la población más adelante definida *Tsonga*, desde los territorios del actual Mozambique al Transval, es más bien reciente y comprende la segunda parte del siglo XIX. El origen de la palabra se debe a las poblaciones zulu, que incluían en este nombre a todas las poblaciones recientemente sometidas. El prisma nacional a través del cual los europeos observaban tal proceso está bien simbolizado en la clasificación de Henri

⁵³ L. Vail, L. White, *ibidem*, p. 156.

⁵⁴ T. Ranger, «Missionaries, Migrants and *Manyika*: The Invention of Ethnicity in Zimbabwe», en L. Vail (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, p. 141.

⁵⁵ «Junod and the other missionaries interpreted the African world through the prism of a specific intellectual system or structure of knowledge. This demanded a classification of the myriad of new details emerging as much from the invention of the microscope and telescope as from the discoveries of explorers. Without the orderly structuring of detail there could be no clarity and no understanding, a factor that was reflected as much in Junod's entomological studies as in his desire for social classification.» P. Harries, «Exclusion, Classification and Internal Colonialism: The Emergence of Ethnicity Among the *Tsonga*-Speakers of South Africa», en L. Vail (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, p. 87

Berthoud según la cual la población Gwanda podía ser equiparada a la de los judíos en las naciones europeas⁵⁶. La postura de los misioneros fue hecha propia consiguientemente por los funcionarios coloniales: si la clasificación étnica respondía por los religiosos a una necesidad pragmática, pronto acabaría siendo funcional a la política del «divide et impera» colonial, estratificando definitivamente divisiones culturales y religiosas⁵⁷.

Para Berman la población de lengua shona no poseía, hasta la llegada de los misioneros una identidad cultural y política definida; las aldeas no conocían ni utilizaban el etnicismo como forma de legitimación y no era inusual que la clasificación étnica se basara en un criterio meramente geográfico. Las divisiones étnicas adquirirían sentido sólo en el cuadro de una general división administrativa del trabajo⁵⁸.

A este propósito Ranger hace notar la influencia ejercida por la iglesia anglicana y católica en el territorio de la actual Rhodesia. Las realidades misioneras poseían zonas específicas de influencias y adquirirían el lenguaje, generalmente el más difundido, de los territorios a ellas referidos; un elemento diferencial en el plano lingüístico que preservaba la comunidad de la influencia de los misioneros rivales y exageraba las diversidades territoriales también en el plano religioso y cultural.

En el Congo belga la Iglesia católica no buscaba sólo la reivindicación por su atraso en Europa, sino también hacia los progresos de las misiones protestantes en África, y actuaba según una línea administrativa que venía a compensar la ambigua y ausente gestión colonial belga⁵⁹. La fundación de escuelas católicas en la zona del lago Tanganika habría así conllevado la «etnización» de las poblaciones, catalogadas según presupuestos de carácter racial y moral. El primer texto al respecto de la identidad étnica tabwa nació en el interior de los círculos misioneros como apoyo a la actividad evangélica y en su redacción participó Kaoze (1885-1951), uno de los más importantes «Culture Brokers» de la experiencia congoleña y el primer nativo ordenado sacerdote. También para Kaoze, como para los misioneros y antropólogos europeos, la institución tribal era un elemento de-

⁵⁶ P. Harries, *ibidem*, cit., p. 90.

⁵⁷ L. Vail and L. White, «Tribalism in the Political History of Malawi», p. 164.

⁵⁸ B. Berman, «Ethnicity, Patronage and the African State: The Politics of Uncivil Nationalism», p. 310.

⁵⁹ M. Crawford Young, *The African Colonial State in Comparative Perspective*, p. 156.

terminante de la cultura africana, que se gestionaba a través del poder de los jefes sobre un determinado territorio o una común descendencia⁶⁰.

La tradición que los misioneros exportaron a África fue así útil a la organización administrativa de las potencias coloniales y, en determinados contextos, ventajosa para una necesaria reforma de las costumbres por cuenta de las élites nativas. De hecho el cristianismo podía ser también el vehículo a través del cual los grupos misioneros podían ejercer su propia influencia. En este sentido se podría destacar la lucha de las mujeres africanas dentro de las instituciones tribales, donde un reforzado patriarcado se había sobrepuesto a las, ya limitadas, funciones desarrolladas por las mujeres mayores⁶¹.

En el caso de la «esclavitud matrimonial» los funcionarios europeos se enfrentarán con una práctica diferente a los modelos occidentales, aunque apoyada por el consenso de la población y en alguna forma alternativa a la desaparición del mercado esclavista⁶².

Si la perspectiva patriarcal era en cada caso aceptada en una Europa donde las mujeres subsistían en una condición de minoridad jurídica, las iglesias podían ofrecer, para Kodesh, alguna forma de gestión administrativa y representativa de los asuntos de la comunidad⁶³. Para Kodesh, la invención de la nación (como imposición ideológica construida desde arriba) podría complementarse con un auténtico progreso social. Incluso la tradición cristiana habría ofrecido a los nuevos grupos emergentes la posibilidad de liberarse de la sujeción de los jefes tradicionales y de los ancianos; integrándose en la realidad urbana y en la administración colonial. En este caso no es incorrecto observar la influencia ejercida por el viejo discurso colonial que reivindicaba, aunque al respecto de las tradiciones locales, la superación gradual de la costumbre más bárbara.

Este apartado ha dado espacio a la tendencia histórica que trata de describir el peso ejercido por las misiones cristianas en la construcción de lenguas francas; en la creación y legitimación de nuevas élites nativas

⁶⁰ A. F. Roberts, «History, Ethnicity and Change in the “Christian Kingdom” of Southern Zaire», en L. Vail (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, p. 201.

⁶¹ G. Chuku, «Igbo Women and Political Participation in Nigeria 1800s-2005», *International Journal of African Historical Studies*, vol. 42, n. 1, 2009, p. 81.

⁶² M. Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, p. 118.

⁶³ N. Kodesh, «Renovating Tradition: The Discourse of Succession in Colonial Buganda», p. 525.

y de nuevas fronteras étnicas. La deconstrucción del discurso colonial, a partir del enfoque de Leroy Vail, demuestra sin embargo varias limitaciones en la interpretación del discurso nacional africano. El nacionalismo en África se evalúa desde un punto de vista unidireccionalmente elitario y todavía insertado en la narrativa colonial (en relación a los conceptos de progreso y de homogeneización social). Estos límites son reconocibles como selección y censura del discurso, que almacena rápidamente la «cuestión esclavista» como ejemplo de barbarie, al no reconocer como hizo Paul Gilroy en *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (1993) un ejemplo traumático de una modernidad diferente, discontinua y necesaria en la formación posterior del movimiento obrero europeo⁶⁴. Los estudios lingüísticos promovidos por los misioneros creaban, en la reflexión postcolonial, el discurso y las formas a través de las cuales las identidades étnicas podían ser pensadas e imaginadas. Si los misioneros integraron lenguajes distintos o aumentaron diferencias dialectales, fueron las élites bilingües las que crearon jerarquías lingüísticas, y las tradujeron recreando la tradición conceptual europea⁶⁵. En particular, el estudio analítico de los subalternos no se inhibirá, para Ranajit Guha, (incluso en aquellos casos donde la narración histórica es explícitamente anti-colonial y anti-nacional) a un universalismo progresivo, conceptualmente limitado e incapaz de leer aquella «prosa de la contrainsurgencia», que será la única capaz de devolver voz a experiencias marginales, sin vocaciones tercermundistas pero capaz de reconocer la discontinuidad de la temporalización histórica⁶⁶.

El discurso cultural propuesto por las escuelas misioneras tenía que generar, para Vail, las élites emergentes de la subordinación de los jefes tribales, proporcionando una perspectiva política a las clases trabajadoras indígenas en las ciudades, o imponiendo el lenguaje emancipador del reverendo John Chilem Bwe (1860-1915)⁶⁷.

⁶⁴ P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.

⁶⁵ P. Tiyambe Zeleza, «The Inventions of African Languages: The Discursive and Development Implications», en O.F. Arasanyin, M.A. Pemberton (ed.), *Selected Proceedings of the 36th Annual Conference on African Linguistics*, Somerville, 2006, p. 22.

⁶⁶ Véase R. Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India, passim*.

⁶⁷ En 1915 algunos desórdenes sociales fueron dirigidos por el reverendo John Chilem Bwe (1860-1915), que había hecho propio un mensaje cristiano más universalista. La administración colonial reaccionó reforzando el poder de los jefes en su función conser-

La crítica postcolonial, en un marco de general reticencia a utilizar paradigmas y conceptos del mundo académico occidental, recordará, en cambio, la difícil integración del continente africano en las tradicionales teorías del nacionalismo, reconociendo en éste un singular e híbrido laboratorio teórico.

Interpretar la tradición. Las instituciones nativas del África austral británica

Los funcionarios coloniales ingleses reconocían en la institución tribal la forma política tradicional de la sociedad africana, una postura étnica y territorial en la época ampliamente aceptada y funcional al deseo de los colonizadores de organizar y burocratizar el territorio.

En el África británica los funcionarios nativos fueron utilizados mucho antes que en los imperios coloniales de las otras potencias europeas. En este sentido, se pensó que la «destribalización» de los indígenas pudiera tener éxitos «subversivos», que podían llevar a una general proletarización de las poblaciones.

Como resultado de tal política se fue configurando un doble sistema legal que mostraba motivos de naturaleza racial y que significativamente llevaba a la marginación y al desprecio de los nativos destribalizados que trabajaban en la ciudad.

La tribu «imaginada» en el sistema colonial era territorial y étnica, consecuencia de aquel proceso de estandarización lingüística y cultural, en el que participaron los misioneros, antropólogos y las mismas élites nativas. Ellos basaron su discurso sobre la «historia universal» europea, mientras que sus objetivos eran la propagación de la «modernidad» y del «progreso» entre los pueblos aún no civilizados. Curiosamente, como recuerdan los estudios postcoloniales, incluso las más críticas teorías del nacionalismo, se refieren a las categorías conceptuales de la *Weltgeschichte* continental, que incluye la historiografía social británica y el enfoque constructivista de Hobsbawn.

Al respecto hay que mencionar las importantes obras de Edward Said *Orientalism* (1978) y de Partha Chatterje *Nationalist Thought and The*

vadora y de control, buscando y creando la división entre las comunidades yao y nguru. L. Vail, L. White, «Tribalism in the Political History of Malawi», p. 170.

Colonial World: A derivative Discourse? (1986), que subrayan la general discontinuidad, en la formación de los procesos identitarios, entre el nacionalismo europeo y el de los «otros», de los pueblos «sin historia». Incluso el enfoque inicial de Ranger, aplicado al caso africano no implicaba sólo la reflexión sobre el nacionalismo, sino que fue indirectamente intérprete de un modelo homogéneo de modernidad; obligado a reproducir los antagonismos sociales europeos, a partir de la centralidad representada por algunas categorías como la élite urbana y la aristocracia sindical y obrera.

Será diferente la postura promovida por Mahmood Mamdani en *Citizen and Subject* en la descripción de los límites de la invención colonial, tanto en lo que atañe a los ambiguos conceptos de derecho y de ciudadanía, que en la dimensión híbrida de las relaciones de poder del *Indirect Rule* británico, sin promover por otra parte una apología de las viejas instituciones asamblearias y organizativas del África precolonial.

En algunos casos, durante la época colonial, será la posición de determinadas aldeas y poblaciones, en un ámbito productivo de general complementariedad, las que definirían las ambiguas fronteras étnicas del territorio. Si los pastores masai, por ejemplo, se adaptaron en las llanuras a una economía de tipo pastoral, los okiek explotaron las propias habilidades en la caza en las cercanas selvas, mientras los arusha se dedicaron a la agricultura. Para Mahmood Mamdani las tres poblaciones de lengua Maa participaron en un único proceso económico regional y en parte identitario de la cultura masai; por un lado la etnia (o el clan) se diferenciaba según sus funciones productivas adaptándose al territorio que lo rodeaba, por otro, se compartían elementos comunes en el plano lingüístico y religioso⁶⁸. También en este caso, el sentido de lealtad de la población a los poderes tradicionales era así flexible, complementario y no descomponible dentro de las fronteras étnicas.

Históricamente, a partir de la ocupación de la colonia de Natal en 1843, los administradores ingleses se mostraron preocupados de los riesgos representados por el total desmantelamiento de lo que ellos interpretaron fuera el sistema de poder local. Decidieron, por lo tanto, preservar la que consideraban la tradicional forma de gobierno de los jefes, con la excepción de aquellas costumbres consideradas «repugnant to the general principles of humanity, recognized throughout the whole civilized

⁶⁸ T. Spear, *Being Masai: Ethnicity and Identity in East Africa*, p. 2.

world»⁶⁹. En 1864 el *Natal Native Trust* puso bajo control las tierras sujetas a la costumbre y en 1891 fue codificado, en la colonia de Natal, el borrador de la que será la primera autonomía nativa. Aunque en el *Natal Code of Native Law* el auto-gobierno de las instituciones tribales estuviera sujeto a varias limitaciones, era ya visible aquella forma de «despotismo descentralizado» a través de la cual, los jefes ejercitaban grandes poderes coercitivos, que incluían el uso de castigos corporales⁷⁰.

El nacimiento de una clase dirigente tradicional nativa, a través de la cual se pudiera controlar el territorio, es anterior a la colonia bugandesa, donde la muerte de un rey suponía, ya en edad pre-colonial, una general reorganización institucional. La victoria de Kagwa (1864-1927) en la batalla de Mengo (1892), se produce con el apoyo de las fuerzas británicas de Frederick Lugard (1858-1945), pero la afirmación del cristianismo protestante ya se pretendía incluir en un intento de reforma interna que promovieron los dirigentes ganda. La victoria de los jefes protestantes llevó en unos años al *Buganda Agreement* (1900), donde la facción victoriosa se reservó el derecho a la distribución de las tierras, provocando al mismo tiempo efectos desastrosos sobre la población civil, a la que ahogaron con unos impuestos sin precedentes, llevando en algunos casos al abandono de aldeas enteras⁷¹. La relación jefe-campesino se volvió más autoritaria y, consecuentemente, cambió la relación de legitimación clientelar de la época pre-colonial. Los jefes no necesitaban más de la colaboración de la población en el momento en que eran conscientes del apoyo militar del Estado colonial⁷². La posibilidad de evadir el sistema fiscal a través de la desertión, ampliamente practicada en el sistema pre-colonial, era neutralizada, en gran parte, por el reparto de tierras del *Buganda Agreement*.

Para Frederick Lugard, considerado arquitecto y artífice del *Indirect Rule*, el control directo de la población era necesario por motivos de presupuestos y de recursos humanos y era también el método más adecuado para transmitir a los africanos un sentido de subordinación territorial, co-

⁶⁹ M. Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, p. 63.

⁷⁰ M. Mamdani, *ibidem*, p. 37.

⁷¹ M.W. Tuck, «“The Rupee Disease”: Taxation, Authority, and Social Conditions in Early Colonial Uganda», *International Journal of African Historical Studies*, vol. 39, n. 2, 2006, p. 221.

⁷² M.W. Tuck, *ibidem*, p. 245.

dificado dentro fronteras étnicas más definidas. El esquema lugardiano, que aparecerá más sistemáticamente en su *Report on the Amalgamation of Northern and Southern Nigeria* (1919), se basaba en la autonomía tribal en ámbito jurídico, administrativo y financiero. El poder de los jefes habría sido una extensión del poder colonial y en nombre de esto, se ejercía la justicia y se recaudaban los impuestos. En este sentido, la tribu era la unidad fundamental del *Indirect Rule* y la más «antropológicamente» predispuesta a organizar a los nativos. Ésta tenía que ser entonces exportada, incluso en los casos donde no existían precedentes históricos de tipo tribal.

Tal postura fue respetada en la colonia ex-alemana de Tanganika donde, a partir de 1925 con el mandato de Donald Cameron, se procedió a una reorganización tribalista del territorio, donde la presencia europea era más significativa. El *Direct* y el *Indirect Rule* podían estar considerados en cada caso como elementos de un sistema complementario, basado en la exclusión y en el control autoritario de las comunidades indígenas. Dos emanaciones del mismo poder traducidas en diferentes idiomas; la protección de los derechos europeos (*Direct Rule*) y el reforzamiento de la tradición y de la autoridad tribal (*Indirect Rule*).

En la actitud de los funcionarios ingleses existía un innegable prejuicio racial, correctamente resumido por el general Jan Smuts (1870-1950) en 1929, durante un seminario en Oxford, según la cual el africano era un «sujeto especial», dominado por las pasiones y similar en el carácter y en los sentimientos a un niño. A tal especialidad física y cultural debía corresponder una forma de gobierno igual de especial, reconocible en las instituciones tribales. Para Smuts los africanos no eran esclavos que someter, ni tampoco sujetos preparados para la completa ciudadanía. En esta dirección, el general británico, se declarará favorable a la segregación territorial entre comunidades africanas y europeas. En este sentido, para evitar una división estructural entre realidad urbana y mundo rural, que podía conllevar un «sentido de aislamiento» en la minoría gobernante, el mundo indígena tenía que ser fraccionado en comunidades étnicas competitivas⁷³.

Dentro de tal bifurcación institucional, para Vail y para el constructivismo historiográfico existía un tercer grupo, constituido por los trabajadores nativos estacionales, que residían en las ciudades y estaban sujetos

⁷³ M. Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, p. 54.

a una discriminación que les impedía la ciudadanía y la instalación definitiva en el territorio urbano. A tal categoría se remontaba la lenta formación de una sociedad civil indígena, antagónica tanto al estado central como a la periferia autoritaria. Para los jóvenes inmigrantes en las ciudades, una correcta subordinación a los jefes tribales habría garantizado, por lo tanto, la supervivencia y el bienestar de la familia que permanecía en la comunidad local. La tribalización, para Vail, se refirió particularmente a la sociedad masculina, tradicionalmente propietaria de los recursos y de la renta familiar. La sujeción femenina al definido sistema tribal y de los jefes era sintetizada en la significativa expresión según la cual «women have no tribe»⁷⁴.

Para Papstein, gradualmente, el poder de los jefes estuvo sujeto a un lento proceso de burocratización donde el súbdito rural era obligado a declarar en el registro del distrito, la propia pertenencia tribal y el jefe de la aldea de referencia⁷⁵. La ideología tribalista, de origen colonial, se caracterizaba por un conservadurismo estático, según el cual la tradición africana tenía que estar preservada el mayor tiempo posible, incluso impidiendo la libre circulación de los súbditos. Los grupos de poder precoloniales apelaron a la costumbre buscando reforzar la propia posición, originando una postura a través de la cual la administración colonial interpretó la tradición. Tal interpretación creaba, de hecho, situaciones contradictorias sobre el plano de la legitimación. El respeto formal de los jefes tradicionales, necesarios en la gestión de los territorios rurales contradecía, en parte, la misión civilizadora del hombre blanco, involucrado en la modernización de las sociedades atrasadas.

Para Spear, la figura del jefe integró las nuevas funciones, despóticas y autoritarias, en algunas obligaciones anteriores, fundamentales sobre el plano de la legitimación. Lejos de ser un mero funcionario colonial, el jefe podía así desarrollar una función mediadora entre los pedidos fiscales del Estado y los problemas de la población⁷⁶.

⁷⁴ L. Vail, «Introduction: Ethnicity in Southern African History», p. 15.

⁷⁵ R. Papstein, «From Ethnic Identity to Tribalism: The Upper Zambezi Region of Zambia, 1830-1981», p. 378.

⁷⁶ «Similarly, local chiefs trod a fine line between traditional obligations to redistribute wealth and protect people from misfortune and colonial demands to collect taxes, sell land, recruit labor and enforce a plethora of new regulations. Chiefs thus often sought to attenuate the demands of the state, and colonial officials often had to accede lest they precipitate violent opposition, the colonial nightmare». T. Spear, «Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa», p. 9.

Antes de 1938 la reforma de las *Native Administrations* no había sido tomada en seria consideración y a ella se confió el mantenimiento de la estructura administrativa del Estado. Sin embargo, en 1939, por lo menos en algunas medidas oficiales, como fue la propuesta por Malcolm Macdonald la destribalización dejó de ser un fantasma para convertirse en un «ángel del progreso»⁷⁷. En este sentido, la división tribal debía hacer espacio a una más moderna dialéctica de clase, tanto en el mundo urbano como en el rural. El aspecto problemático se refería a la legitimación de una *Ruling Class* rural que fuera externa al mundo de los jefes y que, eventualmente, evitara su transformación en grandes propietarios de tierras.

En el estudio de William Malcolm Hailey (1872-1969) *Survey Africa* (1938), se desconfiaba de todas formas de cualquier propuesta federal o de transformación del poder de los jefes en modernas estructuras administrativas⁷⁸. El antagonismo entre poder colonial y moderna descentralización emergió en el encuentro acaecido en el Carlton Hotel el 6 de octubre 1939, que demostró como el *Indirect Rule* era todavía una perspectiva largamente compartida por los funcionarios británicos⁷⁹. Era todavía fuerte la idea de que el poder de los jefes representara efectivamente la tradición popular⁸⁰.

La esperanza de una reforma de las *Native Authorities* provenía también de las clases populares, de las poblaciones que sufrían los arbitrios del sistema jurisdiccional tribal. Tal resistencia interna, impidió, de hecho, la homogénea tribalización del imperio y la persistencia de enclaves jurídicos donde el poder de los jefes estaba sometido a limitaciones. En la misma Sudáfrica, patria del *Indirect Rule*, la jurisdicción tribal fue codificada solo en 1927⁸¹.

En la Rhodesia meridional, en 1937, el *Native Law and Courts Act* limitó la gestión sobre las leyes tradicionales a aquellos jefes previamente autorizados por el gobernador. También en Botswana la *Native Court Proclamation* de 1938 trató de limitar los abusos de los jefes sobre la po-

⁷⁷ J. Flint, «Planned Decolonization and Its Failure in British Africa», p. 19.

⁷⁸ J.W. Cell, *Hailey: A Study in British Imperialism (1872-1969)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 241.

⁷⁹ J. Flint, «Planned Decolonization and Its Failure in British Africa», p. 26.

⁸⁰ J.M. Brown, W.R. Louis (ed.), *Oxford History of British Empire: The Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 249.

⁸¹ M. Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, p. 71.

blación a través de un control externo por parte de los funcionarios británicos⁸². En tal confusión jurisdiccional se insertaba la falta de unificación de las leyes tradicionales en un contexto rural donde la costumbre era oral y sujeta al arbitrio de los jefes. La ley consuetudinaria, como explica Mamdani, no sólo se aplicaba a los nativos, es decir a los habitantes de un determinado territorio tribal, sino también a cualquier persona de origen africano, según una perspectiva racial⁸³. Naturalmente esto contradecía una de las «ficciones» sobre la cual se sostenía el *Indirect Rule*, donde las *Native Courts* habrían sido libres de reforzar e interpretar tradiciones diferentes, independientemente de la raza.

La bifurcación entre ciudadano y súbdito, fue heredada por los nuevos estados africanos independientes. Ellos eliminaron las desigualdades raciales en el plano administrativo, pero no resolvieron la «segregación institucional» entre territorio urbano y comunidades rurales y la tendencia, por parte de la burguesía urbana, de controlar la campiña a través de su exclusión de la plena ciudadanía. Las comunidades rurales no conocían la dimensión individual de los derechos y eran tratadas igual que una comunidad de súbditos, subordinadas al control de los jefes y de la costumbre. El movimiento nacionalista pan-africano no consiguió llevar a cabo una política integradora sobre el plano nacional, consiguiendo sólo unificar la resistencia rural a algunas formas de «despotismo descentralizado»⁸⁴.

La bibliografía historiográfica de tendencia estructuralista ha interpretado la politización étnica como una consecuencia del declive de los jefes y, también, de la presencia de una pequeña burguesía ligada a intereses regionales⁸⁵. En general no es incorrecto ver en el revival tribalista la derrota del discurso orientalista y de aquello, nacionalista-progresista, de las élites nativas, incapaces de traducir conceptualmente la modernidad colonial. El nuevo «ángel del progreso» no mostró menor ajenidad

⁸² M. Mamdani, *ibidem*, p. 88.

⁸³ M. Mamdani, *ibidem*, p. 111.

⁸⁴ M. Mamdani, *ibidem*, p. 8.

⁸⁵ J.M. Klopp, «Can Moral Ethnicity Trump Political Tribalism? The Struggle for Land and Nation in Kenya», *African Studies*, vol. 61, n. 2 (2002), p. 286. R. Lemarchand, *The Dynamics of Violence in Central Africa*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2009, p. 54. C.S. Kaplan, «Transnational Ethnic Conflict in Africa», en D.A. Lake and D.S. Rothchild (eds.), *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear Diffusion, and Escalation*, Princeton University Press, Princeton, 1998, p. 281. W.F.S. Miles and D.A. Rochefort, «Nationalism Versus Ethnic Identity in Sub-Saharan Africa», *American Political Science Review*, vol. 85, n. 2, 1991, pp. 393-395.

de la tribu imaginada por los misioneros y antropólogos. El discurso nacional en cambio no parece haber sufrido, si bien reformulado en las periferias en base al hibridismo literario y de un intercambio entre los múltiples centros de poder del mundo globalizado.

Conclusión

En la historiografía africanista por invención de la tradición se entiende el reforzamiento de las costumbres tribales, lingüísticas y culturales por parte de la administración colonial. El general consenso académico con el cual las tesis modernistas fueron valoradas en el caso africano, promovió, indudablemente, una cierta simplificación, también en el ámbito político, que exageró la hegemonía europea en la construcción étnica⁸⁶.

Contrariamente a lo que pensaban los primeros colonialistas, la sociedad africana demostraba grandes diferencias, que difícilmente podían estar reproducidas en un único modelo organizativo; se trataba más simplemente de crear un organismo que se asemejara al viejo tradicionalismo pre-colonial y que gozara de alguna forma de legitimación. Los ingleses pensaron en una función civilizadora de su compromiso colonial, aunque con finalidad conservadora y preventiva de una más grande disgregación social. La educación de los africanos en el trabajo, como parte de la misión colonial, llevó, de hecho, a una explotación indiscriminada del trabajo obligatorio de los nativos⁸⁷.

La jefatura había sido creada y reforzada porque era considerada funcional a los fines del control de la población y, porque la institución tribal había sido aceptada como un elemento originario de la cultura africana⁸⁸.

⁸⁶ C. Lentz and J. Willis, «The Making of a Tribe: Bondei Identities and Histories», *Journal of African History*, vol. 33, n. 1, 1992, cit., pp. 191-208. C. Lentz, P. Nugent, «Ethnicity in Ghana: A Comparative Perspective», en C. Lentz and P. Nugent (eds.), *Ethnicity in Ghana: The Limits of Invention*, Macmillan Ltd, London, 2000, p. 6.

⁸⁷ La aplicación de la vieja legislación inglesa sobre el trabajo, la *Master and Servant Legislation*, introducida en África oriental a partir del 1906, reforzaba en el plano económico aquella bifurcación legal que caracterizaba el ambiente colonial. La normativa sobre los trabajadores era considerada apropiada por un sistema pre-capitalista, aunque el uso que se hizo mostraba un fuerte prejuicio racial. D.M. Anderson, «Master and Servant in Colonial Kenya (1895-1939)», *Journal of African History*, vol. 41, n. 3, 2000, p. 461.

⁸⁸ J.D. Graham, «Indirect Rule: The Establishment of “Chiefs” and “Tribes” in Cameron’s Tanganyka», en G. Maddox (ed.), *The Colonial Epoch in Africa*, p. 27.

Significativamente y con consecuencias duraderas en el tiempo, los africanos fueron educados en el plano comunitario, a la espera de convertirse en ciudadanos e individuos. También tal condición fue entendida como un necesario pasaje hacia un más alto nivel de civilización⁸⁹.

Son muchos, en cada caso, los ejemplos según los cuales la tradición se impuso a través de las formas imaginadas y propuestas por los nativos⁹⁰. El poder colonial fue una forma de absolutismo burocrático, limitado por aquella legitimación neo-tradicional que había creado⁹¹. Bajo muchos aspectos la costumbre africana no derivaba ni de la tradición ni de una formal traducción de la política colonial; ésta era más bien algo nuevo, consecuencia de una incesante contratación entre los grupos.

Pero, ¿cómo se ejecutará el discurso colonial en el ámbito de la historiografía? y, ¿en qué términos el paradigma nacional africano, presentado por la teoría constructivista como un claro ejemplo de tradición inventada, trata de escapar de una «historia» sentida como ajena? y, por último ¿se demostrará limitada en términos de conocimiento y de interpretación, la tendencia histórica, que a través de nombres como Ranger y Vail, condujo el debate sobre la identidad africana?

Para Paul Tiyombe Zeleza los escritos de Ranger marcan el origen del post-modernismo en la historiografía africana, construida e inventada al mismo tiempo dependiendo de las identidades étnicas, lingüísticas y de la local evolución de las *Native Authorities*⁹². A diferencia de Spear, que ve en el análisis andersoniano una excesiva subordinación hacia el discurso

⁸⁹ C. Lentz, «“Tribalism” and Ethnicity in Africa: A review of Four Decades of Anglophone Research», p. 319.

⁹⁰ J. Wrigh, C. Hamilton, «The Making of AmaLala, Ethnicity, Ideology and Relation of Subordination in a Pre-Colonial Context», *South African Historical Journal*, vol. 22, n. 1, 1990, pp. 3-23. En este sentido, véanse los estudios de David Shoembrun sobre la continuidad del sistema económico tradicional en la región de los Grandes Lagos. D. Shoembrum, *A Green Place, a Gold Place: Agrarian Change, Gender, and Social Identity in the Great Lakes Region to the 15th Century*, N.H., Portsmouth, 1998, p. 14. En el caso de la comunidad Yoruba la intervención de los intelectuales y lingüistas nativos será determinante en la elaboración de las tradiciones y será central el papel de la emigración yoruba en la elaboración de una conciencia identitaria que sucesivamente será devuelta a la comunidad de origen. J.D.Y. Peel, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press, Blomington, 2003, p. 278.

⁹¹ B. Berman, «Ethnicity, Patronage and the African State: The Politics of Uncivil Nationalism», p. 314.

⁹² P. Tiyambe Zeleza, «The Inventions of African Languages: The Discursive and Development Implications», cit., p. 14.

narrativo, tanto que infravalora aspectos de naturaleza económica y social, Ranger ve en la imaginación una válida alternativa al mecanicismo modernista, capaz de conservar la forma a través de la cual los conquistadores fueron obligados a moverse⁹³. En particular la comunidad «imaginada» propuesta por Anderson suavizaría la comparación entre invención y engaño, deducida por la prosa de Gellner y Hobsbawn. El concepto de invención hace referencia también a un trauma unidireccional e irreversible de la temporalidad histórica, apoyado sin embargo por Anderson cuando se reconoce en el discurso nacional el desarrollo de la moderna forma de producción capitalista, asistido por la difusión de la imprenta. En este sentido Chatterjee pudo observar:

I have one central objection to Anderson's argument. If nationalism in the rest of the world have to choose their imagined community from certain «modular» forms already made available to them by Europe and the Americas, what do they have left to imagine? History, it would seem, has decreed that we in the postcolonial world shall only be perpetual consumers of modernity, Europe and the Americas, the only true subjects of history, have thought out on our behalf not only the script of colonial enlightenment and exploitation, but also that of our anticolonial resistance and postcolonial misery. Even our imaginations must remain forever colonized⁹⁴.

Un enfoque que aporta la imaginación identitaria, como el propuesto por Anderson dentro de los límites conceptuales del occidente, por lo menos bajo un perfil metodológico. Si el nacionalismo africano fue considerado por los historiadores constructivistas como un ejemplo ideal de artificio ideológico, éste conllevó también a dimensiones híbridas en relación con la localización de la cultura⁹⁵ y la identidad de los subalternos. En el análisis de Reinhart Koselleck (1923-2006), en la temporalidad histórica,

⁹³ B. Berman, D. Eyoh, W. Kimlicka, «Ethnicity and the Politics of Democratic Nation-Building in Africa», en B. Berman, D. Eyoh and W. Kimlicka (eds.), *Ethnicity and Democracy in Africa*, James Currey, Oxford, 2004, pp. 3-6. T. Ranger, *Voices from the Rocks: Nature, Culture and History in the Matopos Hills of Zimbabwe*, James Currey Ltd, Oxford, 1999, p. 102. S. Feierman, *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania*, University of Wisconsin Press, Madison, 1990, cit., pp. 3-29.

⁹⁴ P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial histories*, Princeton University Press, Princeton, 1993, p. 5.

⁹⁵ Véase al respecto la fundamental obra de H. Bhabha, *The Location of Culture*, *passim*.

se identifica una dimensión sincrónica (basada en la secuencialidad de los eventos) y una diacronía construida sobre características plurales, de más larga duración, de los conceptos de la modernidad⁹⁶. En este sentido, se puede observar junto a una dominación sobre el plano tecnológico y militar de los países imperialistas, la resistencia lingüística de las élites locales, capaces de traducir arbitrariamente la modernidad europea.

Aún críticamente el discurso constructivista se enfrentó al nacionalismo como un requisito racional y integrador. En este sentido, para los historiadores constructivistas, la nueva tradición impuesta por el colonialismo promovió sobre todo una gestión conservadora de la modernidad que, limitando el acceso a la tierra, impedía la emersión de un más moderno capitalismo rural. A una interpretación equivocada de la modernidad, expresión de los límites del capitalismo local, se remontaba el fracaso de la invención africana.

La tradición construida en el África británica, en la opinión del primer Ranger y en los estudios de Vail, se basó principalmente en las escuelas misioneras (en la creación de las élites y de lenguas vehiculares) y en el *Indirect Rule* a nivel institucional. A través del enfoque secuencial de la temporalidad, que reconocía como inevitable la duplicación de algunas categorías políticas y conceptuales en territorio africano, ellos veían en la industrialización y en la formación de un movimiento obrero local unas reales posibilidades de emancipación. En este sentido los estudios postcoloniales denunciaron la falta de entendimiento, tanto dentro de la historia social, como en la conceptual, de los subalternos pre-industriales.

A diferencia de los años cincuenta y sesenta, cuando el discurso nacional se encontraba todavía al servicio de una gradual emancipación del tercer mundo, en los noventa constituía sólo un irracional y voluminoso problema. Para Chatterjee las interpretaciones constructivistas giraban principalmente en torno a la cuestión de por qué «people continue to hold beliefs which seem to us to be patently false»⁹⁷. Este enfoque, presente en forma casi obsesiva en la narración de Hobsbawm y de Vail sólo podía explicarse limitando el nacionalismo a un nivel de consolación social, como se hizo con la ideología tribalista (entendida como nacionalismo étnico).

⁹⁶ R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità: progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, Bologna, 2009, p. 16.

⁹⁷ P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial histories*, Princeton University Press, Princeton, 1993, p. 11.

Aquí no se trata tanto de demostrar el éxito de un paradigma nacional basado en un etno-simbolismo generalizador y de larga duración, ni de negar la influencia europea sobre un plano narrativo y político en la definición de la realidad estatal y nacional. Las limitaciones conceptuales y metodológicas del enfoque constructivista incluyen más bien la escasa consideración, en la construcción identitaria, del sentimiento y de la imaginación de los subalternos (todavía viable en términos de narrativa histórica y políticamente funcional) y en su rechazo de la naturaleza híbrida y creativa del sistema colonial, como especial laboratorio de modernidad (de la que el discurso nacional sigue siendo parte integral).