



Antropología Social

El colonialismo portugués y los usos de la antropología en Mozambique

Portuguese colonialism and the uses of anthropology in Mozambique

Juan Emilio Ortiz*

*Instituto de Estudios Críticos en Humanidades (IECH - CONICET).
Email: juane_ortiz@hotmail.com.

Resumen

El presente trabajo estudia los usos de la antropología durante la ocupación portuguesa de Mozambique. Allí podrán analizarse los excesos a los que condujo una antropología esencialista heredera del racismo moderno, pero también podrá verse un uso de la misma que permitió cuestionar esta situación y habilitar nuevas miradas y procesos. El análisis se propone señalar las bases de un método que evite el uso idealista de los saberes y sea capaz de favorecer torsiones minúsculas pero imprescindibles en los dispositivos de gobierno. Más allá de la perspectiva histórica del trabajo, el mismo constituye un estudio de caso metodológico que puede orientar la intervención de otros profesionales de la antropología y de las ciencias sociales abocados (y muchas veces convocados por diversos organismos) a estudiar las problemáticas de nuestro presente.

Palabras claves: Antropología; Colonización; Mozambique; Portugal; Racismo; Esencialismo.

Abstract

This paper studies the uses of anthropology during the Portuguese occupation of Mozambique. It will analyze the excesses to which an essentialist anthropology, heir of modern racism, led to. But it will also show an use of anthropology that made it possible to question this situation and to enable new views and processes. The analysis aims to point out the bases of a method that avoids the idealistic use of knowledge and is capable of favoring minuscule but essential twists in the devices of government. Beyond the historical perspective of the work, it constitutes a methodological case study that can guide the intervention of other anthropology and social science professionals engaged (and often called upon by various organizations) to study the problems of our present.

Key words: Portugal; Anthropology; Colonization; Mozambique; Racism; Essentialism.

Introducción

La historia social y política de la antropología muestra que el saber antropológico está entrelazado con las relaciones de fuerzas propias del campo político. Este enfoque motiva la pregunta por el método, el alcance y la finalidad de la antropología como disciplina. Es sabido que la misma surge de la configuración de los saberes científicos durante la modernidad. La expansión colonial de los países europeos y su contacto con pueblos de diferentes latitudes fue el motor de una reflexión que intentó comprender las razones de ciertas diferencias. Por lo tanto, la mirada antropológica ha tenido por condición el ejercicio de la colonización.¹

¹ Immanuel Wallerstein afirma que las transformaciones que experimentan los países europeos durante la modernidad producen la expansión de sus formas de vida. Como efecto de esa dinámica se produce el contacto entre Europa con el resto del mundo a través de la conquista. Así, el contacto con los pueblos de esas regiones lejanas pasa a ser el objeto de estudio de la disciplina antropológica. En este proceso, el saber antropológico se encuentra ligado a la racionalidad

No obstante, sería ingenuo pensar que todo el uso de la antropología ha redundado siempre en una dinámica de sometimiento. Como señalaba Foucault "no toda relación de poder se limita a constreñir y a forzar" (Foucault, 1999, p. 118). En este punto, entiendo que cabe preguntarse: ¿estuvo y está el saber antropológico condenado a ser un mero instrumento de gobierno?; ¿cuáles fueron las articulaciones concretas entre el discurso antropológico y las prácticas jurídicas que contribuyeron a la dominación de los grupos humanos?; ¿es posible pensar a través de la antropología formas de comprender, minimizar, y desarticular los efectos de una dinámica de sometimiento?; ¿de qué modo?

Creo que el caso de la dominación portuguesa en Mozambique reviste un episodio interesante para arrojar

luz sobre la colonizadora, ya que "la antropología se había iniciado en gran parte fuera de la universidad como práctica de exploradores, viajeros y funcionarios de los servicios coloniales de las potencias europeas." (Wallerstein, 2006, p.24).



luz sobre estas preguntas. Allí podrán analizarse los excesos a los que condujo una antropología esencialista heredera del racismo moderno, pero también podrá verse un uso de la antropología que permitió cuestionar esta situación y habilitar nuevas miradas y procesos. En función de ese análisis, el escrito se propone señalar las bases de un método que evite la sutura idealista de los saberes y contribuya a promover prácticas teóricas que se muevan en la línea de un derecho a la otredad. Si bien el trabajo tiene una perspectiva histórica, me gustaría que el mismo pueda pensarse como un estudio de caso metodológico. En efecto, creo que podría orientar la intervención de otros profesionales de la antropología y de las ciencias sociales abocados (y muchas veces convocados por diversos organismos) a estudiar las problemáticas de nuestro presente.

Principales causas del colonialismo portugués

Entre fines del siglo XVIII y mediados del XIX se produce la abolición formal de la esclavitud para las estructuras jurídicas de occidente. Luego de ese período y a causa de la consiguiente disminución del tráfico de esclavos, las potencias de Europa perdieron temporalmente su interés en el continente africano. Sin embargo, este olvido duró poco. Más temprano que tarde, hacia la década de 1870, los países europeos comenzaron a diseñar formas de reestablecer sus vínculos coloniales y de sacar el mayor provecho de su antigua ocupación sobre esos territorios.² En la conferencia de Berlín de 1885, para solucionar las tensiones acumuladas en relación a la ocupación de África, Europa se reunió a repartirse el continente africano como si fuera una torta y estableció un mapa de lo que le correspondería a cada país.

Este acuerdo de 1885 agravó las tensiones existentes entre Inglaterra y Portugal. A raíz del mismo, se produjo entre ellos una confrontación que tendrá fuertes repercusiones en la política interna y externa portuguesas. La disputa se produce por la pertenencia de las regiones de África que se encuentran entre los territorios actuales de Angola y Mozambique. A través del "mapa color de rosa" los portugueses reclamaban que se reconociera su antigua posesión sobre la franja que une de este a oeste esos territorios (actuales Zambia, Zimbabue y Malawi). Pero esta pretensión se dio de bruces con el interés británico que ocupaba la línea transversal (norte-sur), pretendiendo la unificación comercial desde El Cairo hasta Sudáfrica (Cf. Rosas, 2018, p.29).

La nación portuguesa fue la perdedora en esta contienda. En 1890 Inglaterra presentó un *Ultimatum* ante el gobierno portugués que no tuvo la fuerza suficiente para oponerse al poderío británico. Portugal cedió

2 Según Texeira: "Desde meados do século XIX, devido à abolição do tráfico negreiro, o continente africano cai num período de relativo esquecimento por parte das potências europeias. Período esse que se estende, *grosso modo*, entre os anos 40 e 65 do século passado." (Cf. Texeira, 1987, p. 687).

en su pretensión de anexar los territorios de Zambia y la antigua Rodesia. La humillación que supuso esta derrota para el sentimiento nacional portugués tuvo un impacto decisivo sobre la opinión pública y tendrá como consecuencia que Portugal procure fortalecer su antigua ocupación de los territorios africanos.³ A partir de allí y ante el riesgo de retroceder aún más en su ocupación del territorio africano, el proyecto colonial portugués se asume como una misión nacional. (Cf. Texeira, 1987, p. 689). No es el fin de este escrito dar cuenta de los detalles de esta confrontación diplomática y estratégica, pero es preciso considerarla para entender el énfasis puesto por la administración colonial en consolidar los lazos entre la metrópoli y aquellos territorios africanos que había comenzado a ocupar a fines del XVIII.

Detrás de estos vaivenes de la política externa pujaba claramente un fuerte interés económico. Con el tráfico de esclavos en descenso era preciso explotar de otro modo las colonias a través de la extracción de materia prima con mano de obra barata para conseguirla. Así, siguiendo al historiador Fernando Rosas, se pueden establecer tres pautas para comprender el impulso del colonialismo portugués de fines del siglo XIX: 1.- un exaltado sentimiento nacionalista acrecentado por la disputa con Inglaterra; 2.- el naciente interés por la economía de plantaciones que apuntaba al uso de mano de obra a bajo costo; 3.- la consiguiente amenaza que suponía para la nación el interés de otras naciones sobre África. (Cf. Rosas, 2018, p. 25-26). En la búsqueda de consolidar la posición portuguesa en virtud de estos imperativos, Antonio Ennes en 1890 y Mouzinho de Albuquerque en 1895 son enviados a Mozambique con la finalidad de encuadrar social y militarmente el territorio. La acción conjunta de ambos condujo a la eliminación del *Imperio de Gaza*, la captura y expatriación de su líder Gungunhana, y la organización de un régimen de trabajo forzado para la población nativa que determinó el futuro de la misma por los siguientes 80 años.

Las condiciones recrudescerán aún más durante la dictadura salazarista a partir de la década de 1930. Durante la *Gran Depresión*, el llamado "pacto colonial" que diseñó el gobierno dictatorial de Salazar (Cf. Rosas, 2018, p. 35), tuvo como objetivo establecer un comercio privilegiado con sus colonias, procurando la extracción

3 Explica Texeira que la ocupación portuguesa de Angola y Mozambique había comenzado a finales del siglo XVIII. Si bien la misma sólo se limitaba a ocupaciones incipientes en el litoral, también se habían llevado a cabo la exploración interior de esos territorios. Por esa razón, Portugal se sentía con el derecho de defender esa ocupación: "Todavía, antes que as potências recém-chegadas retalhassem o continente, já a história registava, documentadas, doze surtidas portuguesas no interior do vasto *hinterland* entre Angola e Moçambique, desde 1785 até às grandes explorações de Capelo e Ivens, de 1877. De entre estas será justo destacar a de Francisco José de Lacerda e Almeida, de Tete ao Zimbabue, em 1797, a de Pedro João Baptista e Amaro José, de Caçanje, em Angola, a Tete, em Moçambique, entre 1802 e 1806, a de Correia Monteiro e Pedro Gamito, de Tete a Cazembe, em 1831, e a travessia de Silva Porto do Bié à contracosta, em 1853." (Cf. Texeira, 1987, p. 689).

de materia prima a bajo costo, un mercado seguro en el cual vender las manufacturas de la metrópoli, pero, sobre todo, una fuente de empréstitos para la población de la misma. El dictador portugués creará un modelo de Estado en el cual el trabajo de la población nativa de las colonias conocerá una forma de explotación aún más opresiva que la ejercida sobre el proletariado. Se puede decir que la colonización tardía ejercida en África portuguesa es un ejemplo atroz de los excesos y las imposiciones del sistema capitalista. Este factor se encontró combinado con un camuflado desprecio racial, ya que, por tratarse de habitantes de África, ni siquiera se reconocía en esas personas las ya insuficientes "conquistas laborales" que tenía el proletariado europeo. Al respecto de las compañías agrícolas que a fines del XIX comienzan a hacer uso del trabajo nativo en África, señala Michel Cahen:

Por que é que estas companhias capitalistas modernas provocam o aumento massivo do trabalho forçado? É porque neste contexto colonial de capitalismo periférico, é mais rentável não proletarizar do que proletarizar a mão de obra africana (vamos voltar a isso no ponto seguinte). A escolha feita por estas companhias não foi "arcaica", porém simplesmente "mais rentável" (Cahen, 2015, p. 141).

Así, de la mezcla, a mi entender, patológica entre la necesidad de una afirmación nacionalista, los supuestos del racismo biológico y las presiones de un capitalismo voraz, surgió la consolidación de un sistema jurídico político de ocupación colonial que se extenderá hasta el año 1975.

El delicado problema de los saberes que se volvieron Estados

Ahora bien, en una conferencia que Michel Foucault ofreció en Tokio en el año 1978 mencionó una invención del pensamiento occidental europeo. Este invento teórico logró hacer de ciertas posiciones filosóficas una forma única de fundamentar Estados. En esa ocasión, el filósofo describió los efectos de una concepción racionalista y esencialista, que opera una sutura en el campo de la verdad y se convierte en un modo de legitimar poderes empíricos:

En el siglo XIX aparece en Europa algo que no existió nunca: Estados filosóficos, podríamos decir, Estados-filosofías, filosofías que al mismo tiempo son Estados y Estados que se piensan, que se reflexionan, se organizan y definen sus opciones fundamentales a partir de proposiciones filosóficas, en el seno de sistemas filosóficos y como la verdad filosófica de la historia. Nos encontramos ante un fenómeno evidentemente extraño y que todavía resulta más inquietante si somos conscientes de que estas filosofías, todas estas filosofías que se han convertido en Estados,

eran, sin excepción, filosofías de la libertad; filosofías de la libertad fueron, por supuesto, las del siglo XVIII, pero también lo fueron la de Hegel, la de Nietzsche, la de Marx. Ahora bien, estas filosofías de la libertad han producido, a su vez, formas de poder que, ya bajo la forma del terror, ya bajo la forma de la burocracia o incluso bajo la forma del terror burocrático, fueron, incluso, lo contrario del régimen de la libertad, incluso lo contrario de la libertad convertida en historia (Foucault, 1999, p. 115).

Como bien advierte Foucault, el problema de este método esencialista se encuentra en su exceso idealista, que transforma una concepción singular e histórica de lo humano en una norma universalmente válida para todo tiempo y lugar. Así, las implicancias de este método se perciben en el uso general de los saberes, la producción de las subjetividades y la articulación de estas relaciones con técnicas políticas y jurídicas. Una sociedad disciplinaria, en la que la norma se convierte en un mandato ineluctable, surge a la luz de las creencias, los discursos y las prácticas inherentes al modo de producción capitalista. A su vez, si algo caracteriza a las principales concepciones filosóficas surgidas en la modernidad europea (aún con toda la potencia racional que se les pueda reconocer) es su vocación por alcanzar una concepción definitiva y unilateral del progreso humano. Ese impulso, ha fundamentado una expansión colonizadora con consecuencias desastrosas para la mayoría de los seres de este planeta.

La colonización de Mozambique es un ejemplo de los más complejos y singulares en lo que se refiere a la imposición de la forma de vida europea. Las acciones desarrolladas por Portugal durante 80 años se caracterizaron por un programa de gobierno de las poblaciones nativas esgrimido desde una convicción ideológica precisa: la inferioridad racial de la población indígena y la supuesta necesidad de un proyecto civilizador para la misma. Tendré ocasión de analizar que esta concepción fue evolucionando y camuflándose hasta pasar desapercibida incluso para los propios actores implicados en la administración colonial. El caso de la teoría *lusotropicalista* será el punto más significativo de este proceso de negación de la racionalidad colonizadora, basada en lo que aparentaba ser una superación del racismo biológico.

Por el momento, interesa reconstruir esquemáticamente la línea de estos razonamientos que han fundamentado el sometimiento de las poblaciones nativas. En primer lugar, cabe destacar que las acciones portuguesas se alineaban con el sentido común de la dirigencia política europea durante siglo XIX. Las mismas, son el reflejo de una naturalización de intervenciones paternalistas sobre los territorios colonizados. Para tipificar estas actitudes resulta interesante considerar la lógica con la que piensa Arthur Balfour la relación entre Inglaterra y Egipto. Para

el funcionario inglés la colonización europea se ejecutaba desde el convencimiento de que los colonizados no pueden hablar por sí mismos. Hay un modo de conocimiento al que se refiere Balfour que le permitía afirmar con total certeza que los egipcios serán, por su historia y por las características de su sociedad, incapaces de cualquier forma de autogobierno. Sus habitantes son como niños a quienes sus padres deben conducir respecto de qué hacer y cómo comportarse. Balfour expresa estas ideas ante la Cámara de los Comunes en el año 1910⁴. El sentido común que muestra Balfour impera en las principales concepciones filosóficas de la época, Edward Said ofrece una cita precisa de las palabras de Balfour y agrega:

La lógica de Balfour es interesante (...) Inglaterra conoce a Egipto, Egipto es lo que Inglaterra conoce; Inglaterra sabe que Egipto no es capaz de tener autogobierno, Inglaterra confirma que, al ocupar Egipto, Egipto es para los egipcios lo que Inglaterra ha ocupado y ahora gobierna; la ocupación extranjera se convierte, pues, en "el fundamento principal" de la civilización egipcia contemporánea. (Said, 2008, p. 61).

En esta línea, y como advierte acertadamente Meneses, también Hegel consideraba a los africanos como pueblos sin historia, que vivían en situación de atraso cultural y apegados a una vida puramente sensual (Cf. Meneses, 2018, p. 124). Lo más interesante del caso hegeliano es que las mismas premisas del método dialéctico convertían la acción colonizadora en el efecto de una racionalidad que se despliega hacia el progreso con carácter absoluto y necesario. Basta recordar que, en su *Filosofía del Derecho*, Hegel hace de la producción capitalista un momento de la dialéctica. Por ende, ante la consiguiente crisis de superproducción y de población desempleada, la norma dialéctica recomienda, con la certeza inexorable del contacto con lo absoluto, establecer colonias y comerciar con ellas para drenar el exceso de productos y personas. Esto será para Hegel lo que corresponde a una sociedad verdaderamente adelantada y la diferencia crucial con

aquellas sociedades que, tal como los egipcios y los hindúes "se han enmohecido en sí, sumergidos en las supersticiones más horribles y abyectas" (Párrafo 247). Siguiendo esta línea, los párrafos 247 y 248 de la *Filosofía del Derecho* ilustran cabalmente esta cuestión: "La ampliación de ese enlace [la utilización de la navegación del mar para el comercio] proporciona el medio de la colonización, a la cual es empujada la sociedad civil adelantada, y con la que procura, en parte, el retorno al principio familiar a una fracción de la población en un nuevo territorio" (Hegel, 2009, p. 205, parr. 248).

Pero quizás más grave aún que la herencia dialéctica, fue la translación de la *Teoría de la Evolución* de Darwin al plano social efectuada por Herbert Spencer. Por influencia de sus ideas, se procedió a interpretar las diferencias y singularidades entre los grupos humanos como una cuestión empírica, expresión de un orden natural e incuestionables que genera que algunos estén en un escalón inferior del camino evolutivo. Como advierte Zamparoni allí estará la motivación esencial para establecer un régimen legal diferenciado:

Tal discurso buscó fundar las desigualdades raciales e sociales numa pretensa ordem natural das coisas, tornando impossível a extensão de quaisquer direitos à população não-branca. O "indígena" não podia civilizar-se porque era inatamente inferior; e não podia ser cidadão porque não era civilizado. Estava, pois, fechado um perfeito círculo infernal para justificar a dominação colonial. Mesmo os que julgavam que Portugal deveria "pela instrução, pelo contacto com o indígena e pelo seu convívio ir preparando o selvagem, iluminando-lhe o espírito", como Manuel M. Feio, alinhavam-se com as teses de Spencer e advogavam que, em razão das diferenças sociológicas entre as sociedades europeias e africanas que se achavam "na sua infância", era preciso estabelecer leis distintas. (Zamparoni, 2007, p.52)

La cita muestra claramente que, en la lógica del evolucionismo de Spencer, el reconocimiento de las características específicas de otras sociedades sólo puede hacerse desde la estricta jerarquía que establece la pretendida superioridad de la cosmovisión europea. Un caso tristemente emblemático de ese racismo positivista se encuentra en el antropólogo portugués Oliveira Martins (1845-1894) quien encarna radicalmente estas ideas. Ante las más "moderadas" tesis liberales que recomendaban la educación de las poblaciones nativas a través del contacto con la Biblia, Martins reducía la capacidad mental de los nativos a la de los gorilas y los orangutanes. En efecto, afirmaba irónicamente que, si no había diferencias entre la anatomía del cráneo y la capacidad mental y moral, entonces: "porque não ensinar a Bíblia aos gorilas e orangotangos, 'que nem por não

4 Arthur James Balfour, fue primer ministro británico entre 1902 y 1905 y miembro de la Cámara de los Comunes de 1906 a 1922, y miembro de la Cámara de los Lores 1922 a 1930. Anteriormente fue miembro de la Oficina de Asuntos Exteriores. Said se refiere aquí a una conferencia que Balfour emitió ante la Cámara de los Comunes en 1910 en la cual manifestó las siguientes opiniones: "¿Es beneficioso para estas grandes naciones (admito su grandiosidad) que ese gobierno absoluto lo ejerzamos nosotros? Creo que sí. Creo que la experiencia demuestra que con este gobierno ellos han conseguido el mejor gobierno de todos los que han tenido a lo largo de la historia del mundo, lo cual no es solo un beneficio para ellos, sino que, indudablemente, lo es para todo el Occidente civilizado. Estamos en Egipto no simplemente por el bien de los egipcios, aunque estemos allí por su bien; estamos allí también por el bien de toda Europa." "Si nuestra misión es gobernarlos, tanto si nos lo agradecen como si no, tanto si recuerdan auténtica y verdaderamente todas las pérdidas de las que les hemos librado como si no [Balfour, sin duda, incluye dentro de estas pérdidas, la pérdida o, al menos, el aplazamiento indefinido de la independencia egipcia], y aunque no se imaginen todos los beneficios que les hemos proporcionado; si ese es nuestro deber, ¿cómo debemos llevarlo a cabo?" (Balfour, citado en Said, 2008, p.60).

terem falla, deixam de ter ouvidos, e não de entender, quasi tanto como entende o preto, a metaphisica da encarnação do Verbo e o dogma da Trindade?" (Cf. Zamparoni, 2007, p.51). No deja de resultar paradójico que, para Martins, así como para todo el positivismo racista, los nativos no podían comprender la biblia dada su dimensión craneana, pero sí podían realizar las abstracciones necesarias que requiere el trabajo capitalista.

Estas expresiones muestran claramente los riesgos que advierte Foucault en la cita mencionada al inicio de este apartado. Los mismos, surgen de convertir de manera ilegítima un saber contingente, singular y situado sobre lo humano, en una verdad universal de la historia basada en una naturaleza antropológica que se impone como necesaria. El aspecto más preocupante de esta cuestión es que irriga las creencias y convicciones más íntimas de los agentes implicados. Los sujetos actúan insertos en un régimen de verdad que los constituye sin ser capaces de advertir en su totalidad los efectos del mismo. En este sentido, la ideología no constituye una falsa consciencia, sino una de esas condiciones materiales mismas, que tiene efectos reales sobre las personas y las decisiones. Por esta razón, Althusser estableció un vínculo entre la ideología y el inconsciente, no como una verdad oculta que yace en algún plano más fundamental, sino como una falta de comprensión acerca de la constitución de un régimen de pensamiento, un régimen en el que se cree firmemente y que tiene efectos reales; según el filósofo, la ideología llama, hace sujeto (y éstos diseñan prácticas) y no se relaciona con tal o cual contenido siempre variable, sino con ese método esencialista mencionado. En este sentido, la ideología no es sino un movimiento especular hacia un principio de unificación. En otras palabras, no es nada más ni nada menos que la sujeción a un Sujeto (con mayúsculas), es decir, a un principio de personalidad o de humanidad en el que se sobredeterminan los valores, las prácticas, y las visiones normalizadas acerca de un modo de producir la vida material y social. Por esa razón, afirma que la fuerza ideológica genera que los sujetos "marchen solos", sigan su propio arbitrio y, al hacerlo, contribuyan de manera efectiva en la reproducción de las cosmovisiones y modos de vida dominantes:

¿Qué implica realmente ese mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto, de los individuos interpelados como sujetos y de la garantía dada por el Sujeto a los sujetos si aceptan libremente su sometimiento a las «órdenes» del Sujeto? La realidad de ese mecanismo, aquella que es necesariamente desconocida en las formas mismas del reconocimiento (ideología = reconocimiento/desconocimiento) es efectivamente, en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen. (Althusser, 1988 pp. 27-28).

Por esta razón, una adecuada práctica teórica debe esforzarse en advertir las consecuencias producidas por la sutura ideológica a riesgo de generar y avalar condiciones nefastas de existencia para las personas y las comunidades. Así, considerando que toda teoría implica una práctica, la problemática que pretendo exponer en este trabajo se refiere a los peligros que se producen cuando el saber antropológico se desarrolla sin dimensionar plenamente los presupuestos epistemológicos y subjetivos que utiliza. A continuación, analizaré de qué modo operó en la práctica jurídica este tipo de supuesto que combinó la tarea gubernamental con el uso de los saberes antropológicos.

El trabajo como forma de "civilización"

La inferioridad ontológica a la que fueron relegadas las poblaciones nativas condujo a pensar que las mismas no podían ser civilizadas por la educación, sino únicamente por el trabajo. A diferencia del citado Martins, Antonio Ennes en 1890 ya no dudaba de que los nativos pertenecían al género humano (o al menos no lo manifestaba públicamente). Aun así, pensaba que lo único que les correspondía por derecho era trabajar, ya que sólo así serían capaces de alcanzar las conquistas de la civilización. Afirmaba que el final de la esclavitud no podía confundirse de ninguna manera con un derecho a la ociosidad. Según lo concebían las principales mentes de la administración colonial, la vida en libertad suponía deberes para los cuales la población nativa no se encontraba preparada. Siguiendo esta lógica, Ennes formulara en 1899 el primer código que regulaba el trabajo obligatorio para los nativos. El mismo establecía desde su artículo 1º que: "todos os indígenas das províncias ultramarinas portuguesas estariam sujeitos à obrigação moral e legal de adquirir pelo trabalho os meios que lhes faltassem para substituir e melhorar a própria condição social, tendo plena liberdade de escolherem o modo de cumprir essa obrigação, o que, se não fosse feito, poderia ser-lhes imposto pelas autoridades." (Ennes citado en Zamparoni, 2007, p. 63).

Aquí aparece uno de los aspectos más crudos del uso del saber antropológico para la utilización de los seres humanos. Este uso no deja de ser sutil, ya que, como se aprecia en la cita, en teoría se les daba a los nativos libertad para elegir las actividades que quisieran. Pero esa libertad estaba fuertemente condicionada por los empréstitos que los colonos imponían. Ese margen de acción en la elección laboral quedará reducido sólo a algunas actividades fundamentales: el trabajo de la tierra en aquellas parcelas que los portugueses irán ocupando, el trabajo doméstico en las casas de los colonos y los trabajos de obra pública. Además, como señale más arriba no hay que perder de vista el carácter estratégico de estas intervenciones que tenían como principal objetivo la extracción de materia prima necesaria para los empréstitos portugueses.

Así, las acciones de Ennes y de Albuquerque fueron desplegadas con un claro conocimiento de la dinámica de las poblaciones nativas. En el plano militar se procedió a la eliminación de las bases simbólicas de la sociedad colonizada. Se arrasaron santuarios y lugares de rito con el fin de erradicar cualquier sentimiento de legitimidad política preexistente al dominio portugués y evitar que aparezcan ideas sobre la sucesión de dicha autoridad. En consecuencia, las autoridades coloniales tomaron la precaución de no ejecutar a Gungunhana en el mismo territorio, sino deportarlo a la metrópoli, humillarlo y encarcelarlo.⁵ En el plano político y administrativo se utilizaron las costumbres nativas para crear un sistema de impuestos. Un ejemplo que se destaca por sus consecuencias destructivas en el entramado social fue la reutilización del llamado “imposto do palhota”. El mismo consistía en una contribución que las personas hacían a sus jefes antiguos (propietarios simbólicos de las tierras y los animales) para establecer sus casas.

La presencia europea en África había creado necesidades que las personas nativas no tenían. Su tendencia era a trabajar sólo para garantizar la satisfacción de las necesidades más inmediatas de subsistencia. No obstante, esto no podía ser tolerado por la dinámica capitalista que promueve la producción como mandato supremo, que condena cualquier momento de ocio e inviste con una impronta moral la obligación del trabajo. Por esa razón, y para reforzar esta obligación, se le otorgó una nueva funcionalidad a este impuesto. Los administradores coloniales sostenían que la única forma de combatir la pereza natural de los nativos era incrementando las obligaciones para con el Estado. Zamparoni describe con una precisión desgarradora las peripecias que la mayor parte de la población nativa sufría para pagar este impuesto. Señala que este impuesto era: “sem dúvida, uma dessas necessidades criadas para cuja satisfação era preciso buscar trabalho assalariado, tornando impossível que se continuasse a pautar a vida pelo tempo da natureza e pela lógica das ‘necessidades imediatas’.” (Zamparoni, 2007, p. 75).

Los impuestos crecían sucesivamente y la dificultad de pago se traducían en mujeres presas como garantías de pago e incluso arrojadas a la prostitución. La presencia europea generó que fuera desapareciendo la posibilidad

⁵ Es preciso aclarar que Gungunhana aparece como una figura controvertida y contestada por muchas de las poblaciones nativas de la región. Vale la pena considerar esta opinión de Peter Fry cuando sostiene que el asimilacionismo portugués operó sobre la base del sistema de poder impuesto por Gungunhana sobre las poblaciones del sur de Mozambique: “É razoável supor que a combinação de escravidão e assimilação adotada pelos portugueses era muito familiar, pelo menos para a população do sul de Moçambique que sofreu as invasões dos nguni sob Shoshangane, Mwila e, mais tarde, Gungunhane durante o século XIX. Os povos de fala chiNdau de Mossurize, no Moçambique central, onde eu realizei meu trabalho de campo em 1995, contam como tiveram de sofrer a crueldade dos nguni e, ao mesmo tempo, deviam assimilar a forma de governo dos mesmos, sua linguagem, sua forma de vestir e seus enfeites.” (Fry, 2003, p. 286).

de que los impuestos fueran pagados con productos agrícolas. Las tierras se expropiaban en favor del estado colonial y, por ende, las personas se veían coaccionadas a ofrecer sus servicios como empleados domésticos en casa de colonos, en las plantaciones de empresarios europeos o en la obra pública. Esto generó que gran parte de la población masculina fuera despojada de sus actividades tradicionales en contacto directo con la tierra. Una salida viable para obtener el dinero suficiente para efectuar los pagos (y así evitar que algún familiar quedara preso por deudas) era ofrecer sus servicios en las minas sudafricanas de Transvaal (Cf. Zamparoni, 2007, p. 108). Allí el sufrimiento era grande. La neumonía era una afección muy común por los rigores a los que se exponían. Por esa razón, tenían suerte si podían sobrevivir durante los meses de trabajo y volver a sus casas con el dinero suficiente para el pago de los impuestos. No es este el lugar para dar cuenta de los innumerables detalles de esta terrible situación y el lector puede, si así lo desea, ampliar sobre el tema en la bibliografía de referencia. No obstante, lo dicho basta para dimensionar la desestructuración de la trama vivencial de las personas en sus comunidades nativas.

Por otra parte, el ejemplo del impuesto también sirve para mostrar que la población nativa no fue un actor pasivo en todo este proceso. Para la recaudación del impuesto y la organización del trabajo forzado, los colonos utilizaron la estructura jerárquica previa a través de los llamados *Régulos*. La institución del *régulo* se erigía sobre la autoridad de los antiguos jefes locales que, eximidos de la obligación del trabajo, fueron utilizados para percibir este impuesto y armar los reclutamientos de trabajadores. Estos jefes, actuaran como correas de transmisión entre las órdenes emanadas del Estado colonial y su ejecución en la dimensión territorial:

Da mesma forma que os soldados africanos foram essenciais para o sucesso das tropas portuguesas durante o processo de ocupação militar em Moçambique, também para a montagem e funcionamento eficaz dos mecanismos de dominação que venho expondo, as autoridades coloniais não podiam contar somente com os colonos europeus. Buscaram colocar a seu serviço as instituições políticas anteriormente existentes: *régulos*, *indunas*, intérpretes e *sipaios* passaram a integrar uma estrutura alargada que atuava como o braço que quotidianamente fazia executar as ordens da administração colonial. (Zamparoni, 2007, p. 162-163).

Estatuto jurídico diferenciado

Siguiendo esta línea, lo más impactante en el caso de las colonias portuguesas radica en la formación de un sistema jurídico orientado a la explotación de grupos humanos que se nutrió conscientemente del conocimiento de

la antropología, la política, la economía, en suma, de la singularidad de los pueblos colonizados. Se puede decir que la reflexión sistemática en torno a la otredad contribuyó a pensar elaboradas técnicas jurídicas para dominar hábilmente a los pueblos nativos. Para ello se procedió a un estudio detenido de la realidad del indígena, siempre desde los supuestos jerárquicos de ese método esencialista descrito más arriba. Al respecto, resulta interesante un dato arrojado por el jurista español Olesa Muñido sobre la tecnología jurídica desarrollada por Portugal y su vínculo con el saber antropológico. Allí, el autor se remite a un estudio realizado por Gonçalves Cota titulado *Mitologia e direito consuetudinário dos indígenas de Moçambique* publicado en 1944.⁶ El mismo se presentaba como un manual orientado a funcionarios judiciales de la colonia para que supieran actuar ante casos en que la ley consuetudinaria entrara en conflicto con la ley de la metrópoli.

Un ejemplo aclarará esta cuestión. Había una creencia difundida en algunas regiones de que los muertos resucitan, se encarnan en algunas personas (que actuarían como "impostores") y se vinculan con la familia del difunto pidiéndole favores, regalos, etc.. Muñido detecta los dilemas legales que podrían producirse (sucesorios, penales, civiles, etc.) y señala: "Es preciso pues un código penal especialmente aplicable a indígenas, conscientes de su mentalidad, adecuado instrumento político colonial de colonización y que adapte la relación social al hombre que ha de sufrirla". (Muñido, 1949, p.13).

La cita es sumamente interesante. En primer lugar, permite apreciar la naturalización del hecho colonial a mediados del siglo XX. Por otra parte, pone en evidencia la intencionalidad estratégica que tenían estos mecanismos jurídicos en el marco del sistema de poder que vengo describiendo. Además, resulta significativo que ese tipo de observaciones nunca conducían a una reflexión sobre la falla irreductible de la estructura. No se pensaban como los desafíos que implicaba un pensamiento que aspire a la generalidad, producto inevitable del contacto entre los diferentes seres de este planeta y sus múltiples creencias. Jamás redundaron en un reconocimiento de la idealidad, las dificultades y los dilemas de todo planteo universalista. Incluso el derecho de raíz europea hizo y hace gala de extremas irracionalidades, arbitrariedades y creencias supersticiosas (sirven de claro ejemplo las opiniones de Oliveira Martins siguiendo a Spencer). Me atrevería a sostener que el derecho occidental conserva aún en nuestros días un carácter de ordalía similar al que desconcierta a la racionalidad de Muñido. La diferencia es que funciona en un régimen de verdad que resulta

⁶ En su libro *A invenção do assimilado*, Lorenzo Macagno informa que el jurista Gonçalves Cota fue a Mozambique en 1941 por decisión del gobernador José Tristao do Bettencourt, con el objetivo de realizar un trabajo "etnográfico". El mismo, tenía por finalidad estudiar de los grupos humanos y se insertaba en una política que pretendía comprender las características de aquellos grupos étnicos que se pretendía asimilar. (Cf. Macagno, 2019, p. 155).

aceptado. Se sigue creyendo, por ejemplo, en falsos enemigos de la sociedad. A menudo, este papel lo encarnan las personas de ciertos sectores sociales y de determinados barrios (similar al caso de los hechiceros que señala Muñido). Y se piensa que la mera descarga punitiva sobre ellos puede resolver los problemas de convivencia social.⁷

Lo cierto es que, para el caso de las sociedades nativas, estas cuestiones eran vistas como defectos de un ser inferior, irracional y excesivamente sensual que aún no está lo suficientemente civilizado y ante el cual la legislación debe ofrecer un marco diferenciado. Lejos de criticar la dominación portuguesa, Muñido destaca la supuesta pertinencia de su tecnología jurídica para lograr una paulatina asimilación del indígena hacia la vida civilizada. En este sentido, las leyes coloniales se orientaron a realizar elaborados anudamientos entre los códigos civiles y penales de la metrópoli con aspectos del derecho consuetudinario indígena. Así lo establecía el artículo 22 del "Acto colonial" agregado a la Constitución portuguesa del año 1933. Allí se enunciaba:

en las colonias se tendrá en cuenta el estado de evolución de los pueblos nativos, habiendo a tal fin estatutos especiales para indígenas que establezcan bajo la influencia del derecho público y privado portugués regímenes jurídicos de contemporización con usos y costumbres individuales, domésticos y sociales que no sean incompatibles con la moral y con los dictámenes de la Humanidad" (citado Muñido, 1949, p.17).

Este esquema de pensamiento motivará la creación de un régimen legal diferencial. En otros términos, un racismo legal *sui generis*, que será la característica típica del colonialismo portugués tardío. En él destacan dos cuestiones centrales.

La primera de ellas es la categoría de *asimilado*, es decir, personas nativas que tenían algunos derechos de ciudadanía. Estaba claro que mientras perdurara la situación colonial habría derechos que estarían vedados para siempre. Ningún africano, por más asimilado que fuera, iba a llegar a ser presidente de Portugal. Básicamente, quienes tenían esa categoría constituían sectores de élite dentro de la población nativa, que habían tenido acceso a la educación europea sobre todo gracias a las misiones protestantes. En términos poblacionales eran una ínfima parte de la población nativa. Algunos datos hablan de 5000 asimilados en un total de 8.200.000 nativos. (Cf. Sumich, 2010, p. 17). Para la historia del

⁷ Lo preocupante es que esta tendencia sigue vigente en nuestras legislaciones. La selección estigmatizante del poder punitivo, por ejemplo, sigue siendo moneda corriente en nuestras sociedades actuales, y aún genera segregación y muerte. El caso de George Floyd durante el año pasado fue un ejemplo típico y trágico de un hostigamiento sistemático hacia personas de determinados barrios y sectores sociales.

racismo resulta interesante los criterios que debían reunir aquellas personas que Portugal consideraba “asimiladas”. Dichos criterios hacían referencia no sólo a hablar el idioma portugués, sino también a ejercer una profesión, arte u oficio, y llevar una vida conforme a los usos y costumbres europeos. Así, el asimilado debía: “ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses (artigo 56.º). Ou seja, esta terceira categoria definia em detalhe as condições de acesso à “cidadania racial”, incorporando a assimilação no projeto político colonial.” (Meneses, 2018, p. 129). El hecho de que un código legal incluya este tipo de premisa racista torna aún más singular el caso portugués. En las colonias francesas, por ejemplo, los criterios que habilitaban la ciudadanía se limitaban a exigir el correcto manejo de la lengua y el haber prestado servicio militar obligatorio. (Cf. Muñido, 1949, p. 209). En otros casos de colonización, se aprecia una segregación más explícita. En el caso de Portugal, la dominación parece ser más estratégica y meditada, ya que a largo plazo, el Estado manifestaba la promesa de una equiparación entre ambas poblaciones.⁸

La segunda cuestión central que deriva de esta ideología *asimilacionista*, consistirá en la creación del *Estatuto del Indígena*, que hace referencia a un conjunto de disposiciones legales que regulaban la obligación del trabajo para todas aquellas personas nativas que no fueran consideradas asimiladas por la legislación. La primera de esas regulaciones con carácter de ley es la mencionada en el apartado anterior, instituida durante el gobierno de Antonio Ennes en el año 1899 y que se mantendrá en vigor (aunque con algunas variantes) hasta el año 1961 (Cf. Zamparoni, 2007, p. 63). A partir de esa fecha, Portugal intentará proclamar la asimilación definitiva, pero será demasiado tarde. Las agrupaciones nativas anticoloniales como el FRELIMO en Mozambique y MPLA en Angola comenzarán una guerra por la liberación.

En síntesis, con la utilización del término *Humanidad* (con mayúsculas) que se destaca en el texto de la Constitución portuguesa de 1933, queda de manifiesto

⁸ Un trabajo de Peter Fry que reflexiona sobre la entrada de Mozambique en la *Commonwealth* británica arroja luz sobre la disyuntiva entre segregacionismo y asimilacionismo. El autor muestra que a largo plazo tanto el paradigma “segregacionista” inglés como el “asimilacionista” portugués acabarían diseñando un modelo que contenía ambas doctrinas. Pareciera que luego de la experiencia colonial ambos modelos cruzan sus trayectorias generando una tendencia hacia la valoración de la singularidad allí donde había imperado el paradigma de la asimilación y viceversa: “Parece-me que Zimbábue e a África do Sul, herdeiras da orden colonial baseada na celebração da raça e da cultura, e Moçambique, que herdou as tradições de assimilação, primeiro da cultura portuguesa e depois do socialismo, confrontam as questões do cosmopolitismo e do localismo desde pontos de vista radicalmente diferentes. Enquanto Moçambique caminha em direção a um interesse e preocupação crescentes com a “diversidade”, a África do Sul caminha, muito experimentalmente, em direção à universalidade que a sua experiência colonial tão sistematicamente rejeitou.” (Fry, 2003, p. 315).

el modo en que opera el esencialismo propio de la racionalidad moderna. Sometido a este método, el saber antropológico ha servido como principio rector de una legislación estratégica, opresiva y violenta. Esta articulación jurídica y discursiva configuró un dispositivo de dominación a través del trabajo forzado (Chibalo) que constituyó, según algunos autores, un régimen más oprobioso que la propia esclavitud: “Por vezes, o trabalho forçado chegou a ser pior do que a escravatura que o antecedeu.” (Cahen, 2015, p. 132). Los intentos de consolidación de la posición portuguesa en el mapa del capitalismo mundial tuvieron su motor en la sangre de poblaciones hábilmente colonizadas. Quizá la promesa de una asimilación definitiva mantuvo en calma cierto sector de la población nativa mientras se hacía una propaganda de no discriminación. Lo cierto es que esta situación se prolongó hasta bien avanzado el siglo XX.

El luso-tropicalismo como ideología de Estado

Con la dictadura de Salazar (1932-1968) recrudescieron muchas de las condiciones del trabajo forzado. En efecto, Cahen afirma que el momento de su apogeo tiene lugar entre los años 1942 y 1958 (Cf. Cahen, 2015, p. 141). Es significativo que durante este período también se agudizan los mecanismos jurídicos e ideológicos que permitieron su desarrollo y legitimaron la posición portuguesa en las colonias de África. Según Wilensky (1968) la situación vivenciada en las colonias puso a Portugal en la mira de organismos internacionales como la ONU y la OIT. En el plano jurídico esta situación motivó la eliminación del “Acto colonial” de 1933 y la inclusión de sus premisas en la Constitución de Portugal, con algunas ligeras modificaciones que iban en la línea de mayores posibilidades de asimilación. Estratégicamente se reemplazará la designación de “colonia” por la de “provincia de ultramar”. Sin embargo, se mantendrá ese núcleo duro paternalista que caracterizaba la presencia portuguesa.

Pero lo más sorprendente en este período es la adopción, casi como ideología oficial del Estado, de la teoría luso-tropicalista formulada por el antropólogo brasileño Gilberto Freyre (1900-1987). La obra de Freyre reviste un carácter ambiguo y ha sido objeto de numerosas investigaciones. Por momentos parece distanciarse firmemente del racismo biológico y ofrecer un método antropológico más viable. Pero en otros tramos, su discurso parece convertirse en un modo de amortiguar o idealizar la violencia de la colonización.⁹ No pretendo dar

⁹ Un trabajo interesante del profesor Idelber Avelar analiza con detenimiento estas ambigüedades presentes en la obra de Gilberto Freyre. El autor se refiere a una tensión entre lo dicho y lo no dicho del discurso de Freyre que bien podría leerse en los términos de un inconsciente que atraviesa toda su obra. Esa dimensión inconsciente, sería típica de los relatos hegemónicos que el pensamiento brasileño ha contado sobre sí mismo: “No se trata, en otras palabras, de valorar si el lenguaje de Freyre se adecúa a su referente, si describe correcta o incorrectamente una determinada realidad. Más importante que eso es observar cómo la obra de Freyre capta, replica, formula de

cuenta de la totalidad de la teoría de Freyre, sino recabar algunos elementos problemáticos que permitan explicar la adopción de su teoría como ideología de Estado. Creo que a la base de sus ideas se encuentra una especie de esencialismo camuflado que encubre (de manera consciente o inconsciente, poco importa para el caso) presupuestos racistas de vieja data.

En su famoso libro *Casa grande e senzala* publicado por primera vez en 1933, Freyre parece sugerir que la colonización portuguesa de Brasil no supuso una opresión violenta hacia culturas consideradas inferiores (los nativos o los esclavos africanos). Por el contrario, estuvo caracterizada por una convivencia democrática entre culturas que derivó en un equilibrio antagónico pero fluido entre el señor y el esclavo (Cf. Isfahani-Hammond, 2008). Según la tesis freyriana, la nación portuguesa tendría, por su constitución social e histórica, una predisposición a convivir con los pueblos de los trópicos, articulando las diferencias con los mismos y conformando una unidad superadora de la que ambas partes salían beneficiadas. No resulta casual que el gobierno de Portugal hizo un uso explícito de esta teoría social, afirmando que su gobierno en otras partes del globo se debía a cierta manera típicamente portuguesa de estar en el mundo, una manera plástica, cristiana y simpatizante de la diversidad (Cf. Castelo, 2008, p. 297).

Así, como Portugal está más cerca de los trópicos y de África que el resto de Europa, sus habitantes estarían mejor predispuestos a residir en climas tropicales. Además, como la península ibérica ha sido un lugar histórico de confluencia de pueblos diversos (europeos, musulmanes, judíos, etc.), los portugueses llevarían, en sus raíces culturales más profundas, una disposición que les permitiría articular el racionalismo europeo con el sensualismo propio de los pueblos tropicales. Al respecto, señala Castelo:

No povo português conjugaram-se três condições que o favoreceram na conquista das terras e no domínio dos povos dos trópicos: a mobilidade, a apetência pela mestiçagem e a capacidade de aclimação. A primeira foi herdada dos judeus (um dos elementos que se juntam para formar a nação portuguesa). A segunda icou a dever-se à estreita convivência social e sexual dos portugueses com os mouros, que invadiram a Península Ibérica a partir do sul. A terceira explica-se pelo facto de Portugal, em termos geográficos e climatéricos, se assemelhar mais

manera definitiva el mecanismo retórico por excelencia con el cual los discursos hegemónicos —y hegemónicos aquí quiere decir, gramscianamente: “diseminados por todo el cuerpo social”— han representado esa realidad. Escaparse de un marco simplificado que fuerza el debate a una cansada oscilación entre reivindicar a Freyre y condenar a Freyre bien puede ser, hoy, la vereda más productiva para adentrarse en ese inconsciente y comprender los funcionamientos de ese poderoso mecanismo retórico.” (Avelar, 2017, p. 115-116).

a África do que à Europa; daí os seus habitantes se adaptarem melhor do que os outros europeus às regiões quentes dos trópicos (Castelo, 2008, p. 299).

A partir de la cita anterior podría pensarse que el método de Freyre es relacional y hace gala de un reconocimiento de la constitución histórica de los pueblos. La cultura portuguesa tendría la facilidad de anudar tendencias culturales diversas. Sin embargo, al mirar más de cerca, se advierte un razonamiento esencialista que generaliza apresuradamente sobre la realidad. De hecho, parece reducir la enorme complejidad de los grupos humanos a unos pocos atributos distintivos e inherentes relacionados a la procedencia geográfica. Los mismos, representarían de manera definitiva una infinidad de singularidades humanas: los judíos son tal cosa, los moros son tal otra, y de esa mezcla surgiría un nuevo elemento en el que aún se percibe la pureza de aquellos componentes. Para refrendar este punto, propongo considerar la manera en la que Freyre apela al gusto de los hombres portugueses por las mujeres africanas para explicar el motor de gran parte de la colonización y para darle fuerza al carácter afro europeo de los portugueses:

O longo contato com os sarracenos deixara idealizada entre os portugueses a figura da “moura encantada”, tipo delicioso de mulher morena de olhos pretos, envolta em misticismo sexual – sempre de encarnado, sempre penteando os cabelos ou banhando-se nos rios ou nas águas das fontes mal-assombradas – que os colonizadores vieram encontrar parecido, quase igual, entre as índias nuas e de cabelos soltos do Brasil. Que estas tinham também os olhos e os cabelos pretos, o corpo pardo pintado de vermelho, e, tanto quanto as nereidas mouriscas, eram doidas por um banho de rio onde se refrescasse sua ardente nudez e por um pente para pentear o cabelo. Além do que, eram gordas como as mouras. Apenas menos ariscas: por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam-se entregando, de pernas abertas, aos “caraíbas” gulosos de mulher. (Freyre, *Casa grande e senzala*, citado en Isfahani-Hammond, 2008, p. 80).

Como señala acertadamente Isfahani-Hammond, Freyre hace uso de un lamentable cliché que apela al contacto erotizado entre los colonos y los colonizados, encubriendo así la violencia de la ocupación colonial (Cf. Isfahani-Hammond, 2008, p. 80). Se aprecia también la referencia al sensualismo atribuido por Hegel a los pueblos de África que he comentado más arriba. No obstante, lo más interesante para el objetivo de este escrito, radica en atender a las bases de una metodología que no es capaz de considerar la singularidad de las culturas estudiadas ni de las relaciones de poder que existen entre las mismas.

De acuerdo con estas citas, en la teoría de Freyre se aprecian aquellas características que el pensamiento moderno creyó ver inscriptas en la naturaleza de los pueblos orientales. Sus ideas no esgrimen otra cosa que una versión más elaborada, refinada y disimulada del esencialismo moderno. El conjunto de presupuestos eurocéntricos tan bien tipificados en la obra *Orientalismo* de Edward Said operan en la teoría del brasileño con una sorprendente ingenuidad. En ese trabajo, Said denuncia precisamente una operación ilegítima de unificación similar a la que describe Althusser en el fragmento citado más arriba. El flujo infinito de circunstancias humanas, de singularidades individuales y culturales, queda reducido a un origen de carácter esencial y trascendente, que se convierte en principio explicativo para todas las acciones de un individuo o de un colectivo de individuos:

Cada átomo de oriente manifestaba su orientalidad en la misma medida que el atributo de ser oriental anulaba cualquier otra circunstancia. Un hombre oriental, primero era un oriental y sólo después era un hombre. Esta tipificación tan radical se veía reforzada de forma natural, por las ciencias (o discursos como yo prefiero llamarlos) que adoptan una postura regresiva o descendente con respecto a la categoría de las especies, la cual se suponía que era una explicación ontogenética de cualquier miembro de una especie (...) El 'semítico', por tanto, era una categoría transtemporal y transindividual que pretendía predecir cualquier acto individual del comportamiento 'semítico' apoyándose en alguna especie de esencia semítica preexistente y que, igualmente, fomentaba la interpretación de todos los aspectos de la vida y de la actividad humana en términos de algún elemento común 'semítico'. (Said, 2008, p. 309).

En virtud de estos supuestos, me atrevería a afirmar que el luso-tropicalismo es una teoría que no logra cuestionar el método hegemónico de la racionalidad moderna. Por otra parte, creo que en este recorrido que he hecho en el presente escrito, anudando posiciones de autores como Althusser, Foucault y Said (por supuesto que podrían citarse muchos más), permite delinear las bases de un método materialista en sentido pleno. La característica más importante del mismo es que permite evitar las presuposiciones esencialistas para el estudio de las diferentes culturas. Al mismo tiempo, constituye una herramienta crítica para advertir los momentos en que una lógica de poder se infiltra de manera ilegítima en un terreno universal y pretende fundar, desde allí, un gobierno basado en una jerarquía absurda de tipo racial, nacional o epistémica.

En virtud de lo dicho, no resulta casual que, a mediados de la década del 50, el Ministerio de Relaciones Exteriores comenzó a educar a sus diplomáticos con las

ideas de Freyre y con el fin de argumentar acerca de la naturalidad de la presencia portuguesa en otras partes del mundo (Castello, 2011, p. 172). Una prueba muy palpable del vínculo entre el Estado portugués y la ideología lusotropicalista, la ofrece la investigación del antropólogo Lorenzo Macagno. El autor señala que en febrero del año 2000 mantuvo una conversación con el abogado portugués Adriano Moreira, el ex ministro de Ultramar del *Estado Novo*. Allí, el exfuncionario manifiesta que la teoría de Freyre fue adoptada por Portugal como una ideología de Estado. Asimismo, le comentó al antropólogo que al momento de la entrevista se preparaba para viajar a Brasil y asistir a una celebración que conmemoraba los 100 años desde el nacimiento de Gilberto Freyre. Esto muestra no sólo la adopción del luso-tropicalismo como ideología de Estado, sino algo más profundo que comenté anteriormente; la forma en que las cuestiones ideológicas imperan de modo constitutivo en los agentes implicados.

Quizás es cierto que algunos aspectos de la teoría de Freyre pueden parecer parcialmente explicativos acerca de la permanencia tardía de un país como Portugal en territorios tan lejanos, amplios y diversos. Pero lo cierto es que Freyre ignora muchas de las condiciones materiales que he señalado respecto de la presencia portuguesa y que no se agotan en lo más mínimo en una simpatía de los locales por los colonos, en una capacidad para tolerar el clima o en el gusto de los portugueses por las mujeres africanas. Quizás es cierto también que la teoría lusotropicalista supuso una ruptura con el racismo biológico más fuerte y que sirvió para instalar la idea de una vida en conjunto, pero creo que no cuestiona suficientemente la jerarquía que suponía la presencia colonial en África. En otros términos, deja el fetiche de la colonización intacto. Y esto es un problema, ya que si bien es un hecho irreversible que la colonización se produjo, tomarlo de manera eufemística es una falta a la verdad que habilita estrategias políticas de sometimiento.

En este sentido, hay un hecho que resulta obvio. La permanencia de un grupo en un territorio a través del uso de la fuerza genera que ciertos aspectos de la afectividad del sometido queden inevitablemente ligados a algunas características de la cultura colonizadora; la permanencia del idioma, de las instituciones, de los métodos de pensamiento, etc., son todos ejemplos de la profundidad con la que puede penetrar una dinámica de colonización que se sostiene en el tiempo. Además, y como se vio para el caso de los *Régulos*, la presencia colonial explota diferencias preexistentes en las culturas de origen, un hecho que genera que buena parte de la población local se vea parcialmente favorecida por la presencia de una cultura foránea. No obstante, estas cuestiones no implican que haya nada de cierto en la idea de una mayor predisposición natural (englobando aquí un naturalismo de tipo histórico, cultural, etc.) de Portugal (o de cualquier colonizador) a permanecer sobre los territorios ocupados. Por eso, creo que la interpretación portuguesa de la teoría

de Freyre peca, ante todo, de idealismo. En efecto, la prueba más palpable de los límites de las tesis de Freyre surge de la opinión de uno de los dirigentes del MPLA (Movimiento Popular de Liberación de Angola), Mario Pinto de Andrade, cuando afirma: "C'est justement le refus d'envisager le fonctionnement de l'appareil colonial comme étant au premier chef une emprise d'exploitation économique dirigée par un pouvoir politique, c'est ce refus-là, qui détermine la faiblesse de sa sociologie" (Pinto de Andrade, citado en Castello, 2011, p. 275). La cita muestra justamente el contraste entre quiénes sufrían las consecuencias de la presencia portuguesa y el relato que Portugal se contaba a sí mismo y que pretendía que los demás creyeran.

En este punto, también se puede cuestionar las bases de cierta antropología idealista de resistencia, que coquetea con la idea de que sería posible retornar a una situación previa a la irrupción colonizadora y rescatar la esencia originaria de lo que se modificó inevitablemente. Creo que algunas de las actuales teorías poscoloniales aún con todo lo que tienen de interesante, disruptivo y prometedor, adolecen en parte de este problema.¹⁰Y aquí también se juega un materialismo en el plano metodológico. Mencioné en la introducción de este escrito que el despliegue de los saberes antropológicos, ya suponen las condiciones y esquemas de pensamiento que creó la colonización europea. Pero lo peor que se puede hacer con una paradoja de este estilo es asustarse o ignorar sus términos en un acto de rebeldía escasamente elaborada. Es más prudente trabajar en un efectivo reconocimiento de sus efectos, abogando por la realización de pequeñas transformaciones que permitan abrir una brecha en las prácticas y las formas de pensamiento imperantes.

Se puede pensar que, en intervenciones más actuales, este nudo sigue presente. Muchas veces, algunas instituciones (Estados, Empresas, ONGs) hacen uso del saber antropológico para obtener información relevante sobre comunidades de personas. Hace poco, por ejemplo, me llamaron desde el Hospital de mi ciudad para preguntarme si conocía algún profesional que pudiera hacer un relevamiento de algunos barrios de la ciudad con el fin de diseñar estrategias relacionadas a la gestión de la pandemia. Sería una tontería ver allí una analogía comparable a la violencia de la colonización. No obstante, también en esos casos, la acción del investigador supone convertir a una comunidad en un objeto de estudio conforme a determinados fines (productivos, políticos,

de asistencia, etc.). Por ende, también allí se ponen en juego decisiones que afectan al bienestar de grupos de seres humanos. Por esta razón, creo que las claves metodológicas desplegadas en el presente trabajo pueden ser útiles para pensar formas responsables de intervenir en la realidad, desde una visión clara de las relaciones entre la antropología, los demás saberes y las relaciones propias del campo político.

Antropología para la emancipación

A pesar de todo lo analizado, creo que estudiar la relación entre colonialismo y antropología en Mozambique es importante y significativo por algo más. Cuando se estudian los usos de la disciplina para este caso puntual se puede apreciar el golpe certero que el propio discurso antropológico pudo habilitar. Para analizar esta cuestión me gustaría detenerme en los aportes recientes del antropólogo Lorenzo Macagno al estudio de este período. El investigador ha mostrado la importancia del trabajo que Marvin Harris desarrolló en Mozambique. La acción de Harris expresa claramente un uso materialista de la antropología que puede ejercerse en orden de articular configuraciones dominantes en las relaciones de poder. En principio, Harris arriba en 1956 al país africano con intereses meramente etnográficos, deseoso por tomar contacto con comunidades del territorio con escaso contacto con la cultura europea (Cf. Macagno, 2016, p. 5). No obstante, según sus propias palabras, se encontró muy pronto asaltado por la cuestión del problema del trato que los portugueses daban a los trabajadores nativos. En principio, Harris coordina su itinerario de actividades con el etnólogo portugués -aficionado- Antonio Ritta Ferreira. Pero se sentirá incómodo ante las advertencias de este último de que evite mencionar los objetivos de su trabajo a los funcionarios de la administración portuguesa. Una correspondencia entre ambos da cuenta de esta situación, así como de las crecientes sospechas de Harris respecto de la situación vivida por la población nativa: "I do not understand your great anxiety about the government's attitude toward my research. Everybody goes out of his way to tell me how the natives are treated in Mozambique, so I can't very well avoid the subject" (Harris, citado en Macagno, 2016, p. 8). Estas palabras son en verdad interesantes para poner en evidencia la presión de la administración colonial por encubrir algunas cuestiones, al tiempo que expresan el malestar de la población en relación con el tema del trabajo forzado.

Movido por esta inquietud y asesorado por opositores al régimen salazarista, Harris emprendió indagaciones tendientes a averiguar sobre la situación. Asistió a una empresa azucarera con el fin de interrogar a sus trabajadores acerca de si poseían contratos voluntarios o forzados (Cf. Macagno, 2015, p. 97). Este tipo de estudio de campo le permitió formular ideas que develaron la situación del trabajo forzado y mostraron la destrucción de la economía tradicional por la acción de los empréstitos

¹⁰ Algo de esto advierte Michel Cahen al efectuar una crítica a la teoría poscolonial de Boaventura de Sousa Santos. Cahen señala que tales enfoques tienden a convertir en esencia la herencia colonial. Con esta operación, desestiman la singularidad de nuevos procesos políticos y formas de subalternidad aparecidas en aquellas sociedades que tienen un pasado de dominación colonial: "Mas também se deve evitar a essencialização da herança colonial trazida pela teoria póscolonial, que subestima os processos contemporâneos de produção da subalternidade, sem os quais essas heranças coloniais perderiam rapidamente a sua relevância em certos estratos sociais." (Cahen, 2015, p. 19).

coloniales. Se destaca en sus estudios una crítica a las tesis del misionero y antropólogo Henri Alexander Junod sobre el trabajo agrícola de las mujeres nativas. El mismo no era fruto de una característica propia de los pueblos de esas regiones, sino producto del drenaje de trabajadores varones a las minas de Transvaal como consecuencia de la situación generada por la colonización. (Cf. Macagno, 2016, p. 11).

En suma, las observaciones de Harris ponen al desnudo los dilemas que generaba en la cultura nativa la situación del trabajo forzado descrita más arriba. Lo que destaca en su investigación es el enfoque relacional y materialista capaz de percibir la realidad de los factores en juego. De este modo, su investigación fue capaz de esquivar las ilusiones lusotropicalistas del régimen de Salazar, ilusiones que, así como distorsionaban la comprensión de los fenómenos sociales, también encubrían formas de sometimiento y discriminación. Siguiendo esta lógica, Macagno sugiere que la teoría del *materialismo cultural* de Harris encuentra uno de sus pilares fundacionales en la experiencia vivida por el autor en la colonia portuguesa: "To put it in the terms of cultural materialism: contradicting the "emic" belief in the lusotropicalist Paradise, Harris reveals the "etic" fact of exploitation of forced labor and the *Indigenato*." (Macagno, 2016, p. 17).

El impacto de la investigación de Harris fue de tal magnitud que los funcionarios de la administración colonial han discutido el carácter científico de sus observaciones. En los trabajos de referencia, Macagno cita un debate acalorado entre Harris y Ritta Ferreira, quien discutió firmemente las tesis del antropólogo estadounidense. En virtud de esa situación, tampoco es casual que la mirada de Harris sea una mirada externa a los hechos en cuestión, que quizá no estaba tan atravesada por la afectividad de pertenecer a la nación portuguesa, una situación que condicionaba los juicios de los agentes del poder colonial. En efecto, mientras que para Harris el código de Antonio Ennes de 1899 tenía un carácter "disciplinador", para Ritta Ferreira el mismo era "civilizador" y se había dispuesto en un contexto en el que la nación portuguesa se veía amenazada por otras potencias europeas (Cf. Macagno, 2016, p. 12). Allí se pone en evidencia lo más interesante para los fines de este escrito, que apunta a mostrar que la dimensión "emic" en el planteo de Harris, actúa como una condición material que promueve el mantenimiento de un *statu quo* y merece ser abordada por una práctica teórica. En este punto, es interesante una observación de Rui Pereira cuando afirma que Rita Ferreira no lograba distanciarse de conceptos operativos propios del colonialismo. Incluso durante el gobierno del Estado independiente y mientras trabajaba como profesor de la Universidad Eduardo Mondlane, Rita Ferreira se encontraba "alineado con la ideología oficial del Estado poscolonial, que encaraba las especificidades culturales étnicas como marcas de "oscurantismo", "superstición", "feudalismo", incluso propugnando un "hombre nuevo",

sin un pasado histórico de relaciones sociales y culturales." (Pereira, R. 2016, p. 352).

Lo cierto es que el trabajo de Harris tuvo amplia repercusión en los organismos internacionales que observaban la situación de las colonias portuguesas. Como consecuencia, unos años después de este episodio, durante la administración del mencionado ministro Adriano Moreira, se ofrecerá al antropólogo Charles Wagley y realizar un viaje por los territorios de ultramar para contrarrestar la visión negativa de Harris. El acompañamiento de Wagley estuvo a cargo del antropólogo Jorge Días. La esperanza de los funcionarios coloniales era que el investigador pudiera ofrecer un balance favorable en relación a la situación vivida en el ultramar portugués. Pero ese anhelo queda frustrado. Si bien Wagley no efectuó ningún trabajo de campo en Mozambique, la visita realizada no logra conmover las impresiones que Harris había advertido oportunamente.

Los episodios rastreados por Macagno no son muy significativos para evaluar hasta qué punto los funcionarios portugueses estaban convencidos y encarnaban los presupuestos de la ideología asimilacionista y lusotropicalista. Incluso algunas veces con cierta ambivalencia, pero apegados a la idea de continuar con su presencia en esos territorios. Este podría ser el caso del mencionado Jorge Días, que por momentos parecía reconocer los problemas que generaba la presencia portuguesa, pero al mismo tiempo simpatizaba con su continuidad: "Dias era, sem dúvidas, um homem simpático à continuidade da presença portuguesa na África: a própria viagem que realizou com Charles Wagley é um indício inquestionável dessa simpatia. Mas, ao mesmo tempo, foi um crítico feroz das contradições, paradoxos e violências que essa presença perpetuava." (Macagno, 2015, p. 113). Lo cierto es que las intervenciones disruptivas de ambos investigadores confrontaron con la ideología luso-tropical dominante. Es paradójico que estas visitas tenían el objetivo de captar inversiones de la *Fundación Ford* para financiar los estudios antropológicos portugueses. Sin embargo, esas inversiones no son canalizadas hacia Portugal, sino al Instituto Mozambicano creado por el Frente para la Liberación de Mozambique. (Macagno, 2015, p. 17).

Ahora bien, creo que estos dilemas teóricos abordados anteriormente constituyen la clave para comprender el doloroso proceso de emancipación. Luego de la guerra y de la independencia de Mozambique en 1975, la herencia colonial se manifiesta en todas las esferas del naciente Estado. En efecto, Mozambique quedó en una situación de grandes carencias, desinversión, falta de profesionales, de técnicos especializados y de docentes. Señala Sumich que luego de la guerra de independencia "la población colonizadora huyó del país y su éxodo básicamente decapitó las estructuras administrativas y económicas del país" (Sumich, 2010, p. 18). Recuperar la estructura

productiva en este contexto insertar un país en esas condiciones en el conjunto de relaciones geopolíticas imperantes era un desafío muy grande.

En este punto, la política de Samora Machel (líder del FRELIMO) entrará en una contradicción inevitable con la tendencia al tribalismo y al tradicionalismo de Mozambique.¹¹ Machel asume el liderazgo del movimiento luego del asesinato de su primer líder Eduardo Mondlane ocurrido en 1969. Desde esa fecha, Machel conduce el movimiento hasta el año 1975, fecha en la cual se declara la independencia de Mozambique y Samora se convierte en su primer presidente. En un primer momento, la línea política del estado naciente adoptará los postulados teóricos del marxismo-leninismo. De hecho, Machel sentía que había leído a Marx con su propia vida antes de leerlo en los textos. En esos términos relata su vínculo con las ideas del pensador alemán. Según afirmó en una entrevista del año 1980, fue a través de las penurias vividas ayudando a su padre en las tareas agrícolas como experimentó las inequidades del capitalismo; según sus palabras los productos de los campesinos nativos estaban devaluados con respecto a los de los colonos. Será más tarde, durante la lucha de liberación, cuando leerá a Marx por segunda vez: "Durante a luta de libertação alguém me deu um livro de Marx. À medida que o lia, apercebi-me que estava a ler Marx pela segunda vez" (Machel, citado en Macagno, 2009, p. 24). Estas palabras de Machel son conmovedoras e inspiran sentimientos genuinos de emancipación. No obstante, cierta forma de determinismo marxista presente en su conducción generó problemas para lograr la adhesión de muchos sectores de la población.

En efecto, en este momento de inicio de la conducción independiente del Estado comenzaron a aflorar con fuerza las secuelas del colonialismo. La situación requería una fuerte unidad. Por otra parte, insertarse en el mapa mundial no puede hacerse sino desde las estructuras que los países dominantes reconocen para eso. La política del FRELIMO durante los agitados años de la guerra de independencia estuvo más orientada a buscar apoyos cruciales en las relaciones políticas exteriores que a consolidar una posición favorable con respecto a la población interna. Esa situación se traducirá en las dificultades para consolidar la cohesión social luego de la independencia. Con el fin de lograr esta unidad, FRELIMO recurre a una serie de estrategias discursivas para lograr el apoyo de las mayorías. Una de las más significativas es la imagen de *Xiconhoca* un personaje caricaturesco al cual recurre el presidente para ridiculizar a la oposición a su proyecto de gobierno: "Xiconhoca representava

11 Michel Caen señala incluso que la conformación de un Estado pos colonial fue una tarea casi imposible: "por actores exteriores na sua maioria ignorantes do terreno. O Estado pós-colonial africano encontra-se, portanto, confrontado com uma tarefa praticamente impossível: operar a legitimação moderna doseu território pela construção rápida de uma nação que não corresponde em nada à realidade dos povos e identidades presentes no seu território." (Cahen, 2005, p. 42).

o paradigma do individuopreguiçoso, individualista, bêbado, corrupto e explorador, situando-se, portanto, nas antípodas do *homem novo*." (Cf. Macagno, 2009, p. 26). Esta imagen a la que apela el gobierno muestra lo que entendía por enemigo interno, es decir, aquel que rechaza la unidad, que es proclive a la "ociosidad" y que muestra renuencia hacia las nuevas formas de producción. En la caricatura aparece incluso rodeado de botellas y bebiendo. En otros términos, encarna a quien se resiste a constituir una nación moderna perjudicando al conjunto. Su contrario es el *Homem novo* que constituye el engranaje productivo imprescindible para el despegue del país. Ciertos sectores del campesinado serán los objetivos de esta hostilidad por parte de la nueva dirigencia política. Sus métodos y formas de pensar fueron entendidas como un factor de atraso para la constitución de una nueva nación.¹² En esta dinámica puede apreciarse una sombra de las categorías del *asimilado* y del que no lo es. Esta dimensión puede leerse en la política de Machel¹³ y, de hecho, el nuevo frente de gobierno, se constituyó con individuos que pertenecían al estatus del *asimilado* (Cf. Sumich, 2010, p. 18). En esta línea, es posible afirmar que la herencia colonial (presente incluso en el esencialismo del marxismo más dogmático) jugó una mala carta a la hora de ejecutar una adecuada articulación de la unidad con el tratamiento de la diversidad. Michel Cahen sugiere incluso que las élites nativas que ejercerán esta conducción de gobierno fueron un producto casi exclusivo de las condiciones generadas por la colonización portuguesa del siglo XX. Situados en Lorenzo Marques, solían tener una constitución social y cultural muy distinta a los sectores más populares. El autor no pretende con esto negar ímpetu revolucionario que motivó las luchas de liberación ni tampoco su inicial anclaje popular. Su trabajo muestra que las élites dirigentes del proceso de liberación habían sufrido la opresión portuguesa, pero no tenían un modelo de gobierno alternativo, toda vez que ellos mismos era un producto de esa situación colonial (Cf. Cahen, 2005, p. 50). No caben dudas que esta conducción es expresión sintomática de que el síndrome colonial deja secuelas complicadas.

Así, cierta tendencia al tribalismo, que rechaza esa

12 Estas ideas políticas conducirán a la aplicación de campos de "reeducación" para la población disidente que generarán el descontento de muchos sectores de la población. (Cf. Sumich, 2010, p. 20).

13 En este punto sigo a Sumich cuando afirma: "el período marxista-leninista de Mozambique (1977-1983) siguió una lógica asimilada, debido a que la sociedad debía ser dirigida por un grupo pequeño de "élites iluminadas". Fry capta un aspecto importante, señalando algunas de las continuidades en la ideología entre asimilados y el proyecto socialista de posindependencia. En vez de restringir los beneficios de los asimilados a unos pocos como ejemplo para sus hermanos ignorantes -no iluminados-, la élite del Frelimo decide recrear toda la nación su imagen. No es válido decir que el socialismo en Mozambique fue simplemente un proyecto más ambicioso de asimilación, pues, a pesar de haber continuidades, hay también algunas diferencias muy reales. Si ser asimilado significaba haber cumplido ciertos criterios legales paraganarse lo que era en realidad tan sólo una entrada parcial en el proyecto colonial de modernización, entonces la meta del Frelimo fue dar a esto un vuelco total." (Sumich, 2010, p. 19).

unidad propia de las estructuras institucionales europeas, sumada al descontento de algunos sectores, produjo la conformación de la RENAMO (Resistencia nacional mozambiqueña), un frente que será apoyado estratégicamente por Sudáfrica.¹⁴ La situación deriva en una sangrienta guerra civil entre ambos frentes que durará 16 años. En el año 1992 los dirigentes de ambos frentes firman un Acuerdo General de Paz. No obstante, la lucha entre ambas facciones se reavivó en 2014 cuando RENAMO rechazó los resultados de una contienda electoral y volvió a hacer uso de las armas. La conflictividad de base parece haberse estabilizado recién en el año 2019 con la firma de un nuevo acuerdo de paz entre los dirigentes de ambos partidos.¹⁵ La historia de este largo conflicto pone en evidencia que los efectos de la expansión europea durante el siglo XIX son profundos e irreversibles. De ahí en más, sólo queda la tarea de analizar sus consecuencias y pensar, al mismo tiempo, nuevas formas de convivencia basadas en el respeto a la singularidad de comunidades y personas.

Para ese objetivo, el saber antropológico puede desarrollar una tarea fundamental.

En el período posterior a la independencia, se destacan las intervenciones de la socióloga sudafricana Ruth First quien, exiliada en Mozambique, integró el Centro de Estudios Africanos (CEA) en la naciente universidad mozambiqueña *Eduardo Mondlane* (nombre que hace honor al fundador de la lucha de resistencia). First realizó un trabajo teórico y práctico tendiente a reorganizar la economía y los saberes después de la victoria del FRELIMO. Su acción se desarrolló mediante talleres teóricos brindados en el CEA y a través de un trabajo de campo que consistía en asistir a las diversas comunidades con una doble finalidad: comprender el daño que la economía colonial causaba en la población nativa y abogar por una transformación orientada a recomponer los sectores productivos afectados por el trabajo en las minas. Un pasaje del libro *Black Gold* de First resulta significativo para pensar esta cuestión:

Se o acabar com a exportação da mão-de-obra, e por extensão a subordinação da economia moçambicana ao capitalismo sul-africano, e condição previa para a criação dum base material para construção do socialismo, a re-integração desta força de trabalho, dentro dum economia autónoma, a caminho do socialismo, poderia ter duas formas complementares: a primeira seria, a utilização da força de trabalho e das capacidades que têm

¹⁴ En este punto, sigo a Rui Pereira cuando afirma que la conformación de la RENAMO tiene un doble origen. Por un lado, es estimulado estratégicamente por el Apartheid. Por otro, es fruto de una operación de tabula rasa que el Estado naciente realizó con respecto a algunas identidades tradicionales (Cf. Rui Pereira, 2016, p. 353).

¹⁵ <https://es.euronews.com/2019/08/07/gobierno-y-oposicion-firman-un-acuerdo-de-paz-en-mozambique>.

adquirido no programa de industrialização de Moçambique, especialmente da indústria pesada, nos sectores de transportes e minas. A segunda, seria a reintegração no sector agrícola desta mão-de-obra anteriormente exportada. Mas claro que não poderiaser uma agricultura não alterada (First, citada en Bragança, 1996, p. 122).

Según informa Albert Farré, el trabajo de investigación de First había comenzado a revertir esa imagen negativa del campesinado que mostraron los dirigentes del FRELIMO al inicio de su conducción (Cf. Farré, 2015, p. 48). Por esa razón, es posible afirmar que el caso de First constituye un claro ejemplo de antropología teórica y, al mismo tiempo, militante. Sus acciones le valieron la enemistad del Apartheid, siendo este régimen el principal responsable de la carta bomba que acabó con su vida en 1982.

Comentarios finales

Las cuestiones analizadas muestran claramente la complejidad del hecho colonial. El mismo, anuda de manera particular formas inhumanas de extracción económica con la exaltación de sentimientos nacionalistas y racistas. Se suman a ese conjunto factores ideológicos y afectivos que incrementan aún más su persistencia y la ceguera de los actores implicados. En este punto, la línea que he seguido en el presente escrito daría una vuelta más con respecto al *materialismo cultural*, sosteniendo que el factor idealista (es decir, aquellas ficciones que se anudan a la afectividad de los actores implicados) también reviste una condición material para explicar la opresión de unos grupos sobre otros y no queda simplemente determinado por las relaciones económicas. El análisis, no sólo ha mostrado las fallas en las fundamentaciones epistemológicas, sino la actitud de quienes tenían a su cargo algún poder sobre la situación colonial. Desde ese punto, habría que pensar en la determinación recíproca entre estas dimensiones y evaluar los fenómenos sociales en su sobredeterminación y en su carácter multifactorial.

Por consiguiente, creo que una práctica teórica que atiende a esta dinámica y evite las suturas esencialistas puede esgrimir tres ventajas cruciales. En primer lugar, permite desarrollar una potencia crítica capaz de interpelar las configuraciones dominantes en los dispositivos (en el caso analizado: jurídicos, políticos, científicos). Al respecto, una idea del último Foucault resulta interesante. Las formas de dominación constituyen momentos en los cuales las relaciones de poder se cristalizan. De esta manera, toda inversión en sus términos se vuelve poco probable y el margen de libertad de los agentes implicados queda muy reducido. La situación del trabajo forzado en Mozambique es un ejemplo típico de una forma de dominación. No obstante, esto no implica que toda relación de influencia sea negativa en sí mismas.¹⁶ Creo

¹⁶ Foucault grafica esta cuestión con un ejemplo pedagógico. No toda

que esta idea también puede aplicarse a la utilización de los saberes. Lo que ha demostrado el desarrollo anterior es que, si bien la antropología surge al calor del despliegue colonizador europeo, y si bien es cierto que está anudada a las relaciones de fuerzas propias del campo político, la misma puede constituir también una herramienta irreductible respecto a esa dinámica y, en muchos casos, una forma de desestabilización. Prueba de esta irreductibilidad son los sucesivos intentos de legitimar como verdad antropológica las diversas intervenciones políticas que se han analizado; tanto para el período de las primeras intervenciones portuguesas, como para los años del gobierno de Salazar (lusotropicalismo) y, finalmente, para el momento de los dilemas generados por la independencia. Por esa razón, creo que cuando el saber antropológico se desarrolla siguiendo una adecuada práctica teórica, tiene la potencia de advertir diversas cristalizaciones en las relaciones de poder y abogar por un cambio en sus condiciones. El trabajo de Marvin Harris y Ruth First pueden ser ejemplos *típico ideales* (en el sentido weberiano) para pensar esto último.

En segundo lugar, y siguiendo las consecuencias del punto anterior, una tal práctica puede ofrecer un método de rastreo y reconocimiento de las singularidades de otros pueblos, comunidades y culturas. Por supuesto que esta cuestión no se realizaría desde una neutralidad que no existe. Un método que no postula una instancia trascendente sólo presupone la inmanencia de cualquier saber y, por ende, reconoce en todo momento el punto de vista del observador en su contingencia, su constitución histórica e ideológica.¹⁷

En tercer lugar, al no realizar postulados esenciales en cuanto al contenido ontológico de lo que sea el "ser" de lo humano, es capaz de evitar los excesos de las antropologías esencialistas. Las mismas, han operado con definiciones de la *Humanidad* (como sostenía

relación entre maestro y alumno es una relación de poder que merezca condenarse. En algunos casos, dicha relación de influencia puede convertirse en un efecto positivo y recíproco entre ambos actores implicados. El problema vendrá cuando un docente autoritario, que se crea poseedor de una verdad definitiva, se convierte en una especie de férula que pretende condicionar de manera extrema el proceso de aprendizaje: "No veo dónde se encuentra el mal en la práctica de alguien que, en un juego de verdad dado, y sabiendo más que otro, le dice lo que hay que hacer le enseña, le transmite un saber y le comunica técnicas. El problema será saber cómo se evitarán en dichas prácticas los efectos de dominación que harán que un chaval sea sometido a la autoridad arbitraria e inútil de un maestro o que un estudiante se halle bajo la férula de un profesor autoritario." (Foucault, 1999, p. 413).

17 En un texto reciente, el filósofo Roque Farrán expresa con mucha claridad las implicancias de un ethos materialista similar al que he seguido en este trabajo: "Diría entonces que hay tres rasgos elementales del materialismo: (i) en atención a la singularidad del caso (en lugar de universales abstractos vacíos); (ii) en atención a la complejidad relacional y procesal (en lugar de fundamentos esenciales o esquematismos compartimentados); (iii) en atención a la recursividad o implicación de quien investiga (en lugar de mera dispersión o fluidez impersonal). El anudamiento en simultáneo de esos aspectos coimplicados no admite de ninguna manera el mero refugio en la vacuidad o el nihilismo reinante." (Farrán, 2021, p.70).

la legislación portuguesa) y han promovido desastres políticos y humanos de envergadura. No hay razones para pensar que las antropologías esencialistas son una cosa del pasado. La lógica del capitalismo actual actúa sobre presupuestos antropológicos igualmente groseros y poco elaborados sobre la naturaleza del ser humano, su organización jurídico-política, su libertad y sus deseos. Cuando se esquivan estos peligros, la utilización de las disciplinas sociales puede promover prácticas orientadas a reconocer un derecho a la singularidad, es decir, un modo de pensar que realce la potencia radical de la otredad a la hora de diseñar intervenciones jurídicas y políticas. En esta línea, me gustaría cerrar el presente trabajo con una reflexión muy bella del filósofo Alain Badiou. En un ensayo titulado *¿Qué es el amor?* el autor ofrece lo que puede ser el contenido *sui generis* de una noción de humanidad. La misma, no se define por el anclaje a una objetividad esencial de cualquier tipo, sino como un soporte definido para diferentes procesos genéricos y singulares que pueden desplegarse de manera infinita:

¿Qué significa "Humanidad" en un sentido no humanista? Ningún rasgo predicativo objetivo puede fundar este término. Sería ideal o biológico; en todos los casos no pertinente. Por "humanidad" yo entiendo lo que hace de soporte para procedimientos genéricos o procedimientos de verdad. Hay cuatro tipos de tales procedimientos: La ciencia, la política, el arte y -justamente- el amor. La humanidad es atestiguada si y solo si hay política (emancipadora), ciencia (conceptual), arte (creador) o amor (no reducido al conjunto de una sentimentalidad y de una sexualidad). La humanidad es lo que sostiene la singularidad infinita de las verdades que se inscriben en esos tipos. La humanidad es el cuerpo historial de las verdades. (Badiou, 2002, p. 246).

San Nicolás de los Arroyos, noviembre de 2021.

Bibliografía

Althusser, L. (1988) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Freud y Lacan, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

De Bragança, A; O' LAUGHLIN, B. (1996) "O trabalho de Ruth First no Centro de Estudos Africanos" *Estudos moçambicanos*, no. 14, pp. 113-126.

Avelar, I. (2017) "Escenas decibles, escenas indecibles. Raza y sexualidad en Gilberto Freyre." *Cuadernos de Literatura*. Vol. XXI, N° 42.

Badiou, A. (2002) *Condiciones*. Siglo XXI: Buenos Aires.

Cahen, M. (2015). "Seis tesis sobre o trabalho forçado no império português continental em África", *Revista África*,

nº 35, p. 129-155.

Cahen, M. (2005) "Luta de emancipação anti-colonial ou movimento de libertação nacional? Processo histórico e discurso ideológico – o caso das colónias portuguesas de Moçambique, em particular" *Africana studia*. VIII.

Cahen, M. (2015) "Pontos comuns e heterogeneidade das culturas políticas nos palops – um ponto de vista pos-poscolonial." *História: Questões & Debates*, Curitiba, volume 62, n.1.

Castelo, C. (2008). "O Outro no labirinto imperial: orientalismo e lusotropicalismo". In *Globalização no divã*, Blanes, Ruy; Carmo, Renato & Melo, Daniel (eds.), Lisboa, Editora Tinta-da-China, 2008, pp. 295-315.

Castelo, C. (2011) "Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre" *Blogue de História Lusófona. Ano VI*.

Farrán, R. (2021) *La razón de los afectos. Populismo, feminismo, psicoanálisis*. Prometeo: Buenos Aires.

Farré, A. (2015) "Las Mujeres y el Mito de la Agricultura de Subsistencia. De la exportación de alimentos a la dependencia alimentaria en el sur de Mozambique" *Cadernos de Estudios Africanos*, núm. 29, enero-junio, 2015, pp. 30-58

Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós: Buenos Aires.

Fry, P. (2003) "Culturas da diferença: séquelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África austral" *Afro-Ásia*, 29/30, pp. 271-316.

Hegel, G.W.F. (2009) *Filosofía del Derecho*. Editorial Claridad: Buenos Aires.

Macagno, L. (2009) "Fragmentos de uma imaginação nacional" *RBCS Vol. 24 no 70 junho*

Macagno, L. (2009) "The birth of cultural materialism? A debate between Marvin Harris and António Rita-Ferreira"

Macagno, L. (2015) "Antropólogos na "África portuguesa":

história de uma missão secreta"

Macagno, L. (2019) *A invenção do assimilado. Paradoxos do colonialismo em Moçambique*. Edições Colibri: Lisboa.

Meneses, M.. (2018). "Colonialismo como violência: a 'missão civilizadora' de Portugal em Moçambique", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, número especial, pp. 115-140.

Muñido, F. (1949), "La orientación etnológica en el proyecto definitivo de código penal para indígenas de Mozambique" *Cuadernos de Estudios Africanos*. Número 6.

Rosas, F. (2018) *História a História: África*. Edições Tinta da China: Lisboa.

Pereira, R. (2016) "Recortar, dividir, segmentar: saberes coloniales y su extensión poscolonial en Mozambique." *Revista de Antropología Social*. Ediciones Complutense.

Said, E. (2008) *El orientalismo*. Debolsillo: Barcelona.

Sumich, J. (2010) "Partido fuerte, ¿Estado débil?: Frelimo y la supervivencia estatal a través de la guerra civil em Mozambique" *Revista de estudios sociales N° 37*. Universidad de Los Andes.

Texeira, N. (1987). "Política externa e política interna no Portugal de 1890: o Ultimatum Inglês", *Análise Social*, vol. XXIII, nº 98, pp. 687-719.

Vilensky, A. (1968) "El proceso asimilacionista hasta la reforma legislativa del bienio 1961/1962" *Tendencias de la legislación ultramarina portuguesa en África*. Editorial Pax: Braga.

WALLERSTEIN, I. (2006) *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI Editores: México.

Zamparoni, V. (2007). *De escravo a cozinheiro: Colonialismo & racismo em Moçambique*. Editora da Universidade Federal da Bahia: Salvador