

El Colegio de México

DE LA “TRIBU” A LA NACIÓN:
POLÍTICAS CULTURALES EN TANZANIA Y LAS ESTRATEGIAS
PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN (1962-1985).

Tesis presentada por
SANDRA DEL VALLE CASALS
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA
ESPECIALIDAD ÁFRICA

Centro de Estudios de Asia y África

2011

*A mi familia, aquí y allá.
A Nico, hoy y siempre.*

Agradecimientos

Muchas personas me acompañaron, ayudaron y apoyaron a lo largo de las diferentes etapas de realización de este trabajo. En primer lugar quiero agradecer a mi asesor, el Dr. Aaron L. Rosenberg, por su enfoque crítico, su análisis y comentarios audaces del texto, y por impulsarme en cada momento a seguir adelante en la empresa académica. Un gran número de profesores del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México también fue parte de este proceso investigativo y de mi desarrollo como intelectual, dentro de los cuales debo mencionar a Maina Mutonya, Carlos Mondragón, Hilda Varela, Ishita Banerjee, Saurabh Dube, José Arturo Saavedra, Luis Mesa Delmonte, y Amaury García Rodríguez.

Tanto el coordinador académico, el profesor Richard Kraince, como el director del CEAA, el Dr. Benjamín Preciado, merecen el más sincero agradecimiento por su disposición y colaboración en todo momento.

Gracias también al personal administrativo del CEAA, en particular a Estela Segura.

Fuera del ámbito académico, tengo que mencionar a aquellos que, con su amor y entrega, han sido el soporte emocional durante dos años de trabajo en el Programa de Maestría en Estudios sobre África. Más lejos o más cerca, la familia y amigos, fueron importante sostén para llevar a cabo este estudio, especialmente mi madre Carmen Casals Mestas, mi madre mexicana Inés Ortiz Bobadilla, y mi padre mexicano Francisco Medina Pineda.

Muchas gracias a todos.

Índice

Introducción	p. 4
---------------------------	------

Capítulo I

1. <i>La utopía de la nación</i>	p. 9
1.1. <i>La creación de las lealtades nacionales</i>	p. 11
1.2. <i>De las naciones imaginadas a los imaginarios nacionales</i>	p. 17
1.3. <i>De la “tribu” a la nación</i>	p. 22
1.4. <i>Un pasado para la nación</i>	p. 25
1.5. <i>Los márgenes de la pertenencia</i>	p. 30

Capítulo II

2. <i>Hacia la nación imaginada</i>	p. 36
2.1. <i>El reclamo de ser nación</i>	p. 38
2.2. <i>De estados independientes a naciones pos(-)coloniales</i>	p. 46
2.3. <i>Unión con Zanzíbar: nuevos márgenes para la nación</i>	p. 50
2.4. <i>“Uhuru na umoja”: políticas para la construcción de la nación</i>	p. 53
2.4.1. <i>“Mpe jembe siku ya tatu”: Ujamaa y la ideología del sacrificio</i>	p. 58
2.4.2. <i>Declaración de Arusha: aldeanizando la nación</i>	p. 60
2.4.3. <i>El fin de una era</i>	p. 67

Capítulo III

3. <i>De la “tribu” a la nación: políticas culturales y construcción nacional</i>	p. 72
3.1. <i>Los principios de la política cultural</i>	p. 73
3.2. <i>“El espíritu de la nación”: haciendo la cultura nacional</i>	p. 78
3.3. <i>Yo soy tanzano, yo soy tanzana: políticas de formación de identidad</i>	p. 86
3.4. <i>De una cultura nacional a una cultura socialista</i>	p. 91
3.5. <i>Normando la nación: cultura nacional y espacio privado</i>	p. 100

Conclusiones	p. 109
---------------------------	--------

Referencias bibliográficas	p. 113
---	--------

Introducción

Devenir nación fue una de las utopías que las colonias africanas heredaron del nacionalismo occidental. La necesidad de crear pertenencias nacionales hizo que la empresa nacionalista generara instituciones que sustentaran el cuerpo simbólico de la nación como fueron la historia nacional o la cultura nacional. En el caso de Tanzania, la cultura llegó a ser proclamada como “el espíritu de la nación” (Nyerere, 1963, p. 9), y el Ministerio de Cultura fue considerado por el propio Julius Kambarage Nyerere, como la institución más importante creada por el gobierno postcolonial que él mismo presidió desde 1962 hasta 1985. ¿Por qué Nyerere puso tanto énfasis en lo cultural como base fundamental de su proyecto para construir la nación en Tanzania?

Esta investigación se plantea como pregunta principal cuál fue la contribución de las políticas culturales institucionales al proyecto de nación formulado por Nyerere durante sus casi veinticinco años de mandato presidencial. Un estudio desde las políticas culturales del proyecto de construcción nacional tanzano permite explicar los postulados utilizados en Tanzania para legitimar las demandas nacionalistas que articuló Nyerere, así como establecer la centralidad de imaginar la nación a partir de la unidad cultural.

Las políticas culturales fueron instrumentalizadas en Tanzania como artefactos generadores de apegos identitarios con la nación, dentro de un proyecto de construcción nacional que apeló a las matrices culturales de las tradiciones africanas para legitimar las demandas nacionalistas aprendidas del pensamiento occidental. La necesidad de construir una nación bajo patrones de homogeneidad cultural, así como el propósito de lograr la unidad nacional, hicieron que la nación se definiera principalmente a partir de elementos culturales e históricos. La existencia de más de 120 grupos étnicos, la mayoría con sus respectivas lenguas y tradiciones propias, además de lenguas coloniales y expresiones culturales occidentales introducidas a través del protectorado británico y de la anterior presencia del colonialismo alemán en Tanganica, hicieron de las estrategias culturales concebidas para la construcción de la nación uno de los soportes más importantes de la imaginación nacionalista en Tanzania para facilitar la integración nacional a partir de que los miembros de los grupos étnicos se identificaran culturalmente como tanzanos.

Es por la centralidad de aspectos como la homogeneización y unidad nacionales a través de la cultura en la construcción nacional, que este estudio quiere analizar cómo las políticas culturales diseñadas e implementadas durante el periodo de gobierno de Julius Nyerere, contribuyeron al proceso de construcción de la nación tanzana. Como veremos durante el análisis de las políticas culturales y su contribución al proyecto nacionalista, es a partir de las formas institucionales, como la creación e institucionalización de una cultura nacional desde el ministerio de cultura, que podremos comprender el proyecto de nación imaginado por Nyerere. El diseño institucional de las políticas culturales hizo que el proyecto fuera imaginado verticalmente desde la élite nacionalista que lo dirigió encabezada por Julius Nyerere. El fuerte impacto de la élite instruida en el carácter ideológico del proyecto de construcción nacional condujo a que el nacionalismo estuviera básicamente controlado desde arriba.

Este trabajo pretende mantener este enfoque *verticalista*, pues su objetivo se centra en explorar el proceso de imaginar la nación tanzana, instado por el primer presidente del país, Julius Kambarage Nyerere, específicamente a través de la fundación de las bases culturales que sustentaran el proyecto nacional. Esta investigación parte de preguntarse cómo se construyó culturalmente la nación tanzana, a través del análisis de las políticas culturales y del aparato cultural institucional dentro de las estrategias para la construcción de la nación en Tanzania durante los casi veinticinco años que alcanzó el gobierno de Julius Nyerere, teniendo en cuenta que la imaginación de la nación es un proceso continuo y que sigue (re)imaginándose en el presente. Este estudio permitirá revelar la manera en que fue implementado el proyecto de construcción nacional en Tanzania e ir perfilando un modelo epistemológico que contribuya a explicar las especificidades de los procesos nacionalistas dentro de África y con el resto del mundo.

En su primera intervención al Parlamento como presidente, apenas un día después de haberse celebrado la ceremonia de constitución de la República de Tanganica el 9 de diciembre de 1962, Julius Nyerere (1963) anunció la fundación del Ministerio de Cultura Nacional y Juventud:

El mayor cambio que he hecho es crear un ministerio nuevo... —dijo Nyerere en esa ocasión—. He hecho esto porque creo que *la cultura es el espíritu de la vida de toda nación* [cursivas añadidas]. Un país que no tiene su propia cultura es sólo una colección de gente sin el espíritu de nación. ...He fundado este ministerio para que nos ayude a revivir nuestro orgullo por nuestras

tradiciones. Quisiera que buscara entre lo mejor de todas nuestras tradiciones de cada tribu [*kabila*] para hacer una cultura de toda la nación¹ (p. 9-10).

Con esta declaración, Nyerere dejaba establecida la importancia de la creación de una cultura nacional para el proyecto de construcción de la nación. Sin embargo, esta idea de fundar una cultura para la nación, cuando las unidades culturales que conformaban Tanganica antes de la independencia eran los grupos étnicos, generaba la pregunta de cuáles tradiciones iban a pertenecer a la cultura nacional, cuáles iban a ser consideradas dentro de los márgenes de la nación.

En el proceso de construcción de la nación tanzana, el objetivo central de esta investigación es determinar cómo se imaginó la nación desde las políticas culturales, y cómo se creó una cultura nacional a partir de la cual los diferentes grupos étnicos, constituidos por una identificación para con su etnia, pudieran desarrollar sentimientos de pertenencia hacia la nación. Este ejercicio permitirá identificar los elementos que modelaron las bases de la nación así como el uso y el papel de la cultura en el proceso de construcción nacional en Tanzania.

Este estudio, anclado en una perspectiva histórica y en el legado metodológico de los estudios culturales, pretende responder a las preguntas que se han formulado a lo largo de esta introducción a partir del análisis de fuentes bibliográficas, tanto primarias como secundarias. El trabajo está sustentado en numerosos materiales publicados únicamente en swahili, y que la propia autora pudo recolectar durante mi estancia de investigación en la Universidad de Dar es Salaam durante el verano de 2010. La posibilidad de analizar fuentes primarias —como los discursos de los ministros de cultura— que no han sido traducidas a otras lenguas, enriquecen los aportes de esta investigación.

Aunque esta investigación es sobre la construcción de la nación en Tanzania, ésta se enfocará solamente en la parte continental, es decir, la antigua Tanganica; y no analizará la trayectoria nacionalista de Zanzíbar ni las políticas culturales de las islas, debido a que ambas regiones han construido su identidad cultural a partir de diferentes referentes históricos y culturales. La producción de la nacionalidad tanzana no ha podido superar estas

¹ “Badiliko kubwa nililofanya ni kuunda wizara mpya... Nimefanya hivyo kwa sababu naamini kuwa mambo ya sanaa ndiyo ni roho ya maisha ya taifa lo lote. Nchi isiyo na sanaa yake ya asili ni mkusanyiko wa watu tu ambao hauna roho. ...Nimeanzisha Wizara hii ili itusaidie kufufua fahari yetu katika mambo yetu ya asili. Ningependa itafute mambo yetu yote yanayofaa kutoka katika kila kabila na iyafanye ni mambo ya Taifa nzima”. (Traducción de la autora).

identidades bifurcadas, que en términos institucionales ha sostenido la existencia de dos Ministerios de Cultura, dos museos nacionales, dos Archivos Nacionales, que han pugnado por definiciones particulares de cada “cultura nacional” de acuerdo a sus políticas culturales diferenciadas.²

Como antecedentes del estudio que se presenta a continuación cabe señalar que dos únicos libros han sido producidos hasta hoy que aborden la política cultural de Tanzania. Publicado en 1974 por la UNESCO, *The Cultural Policy of the United Republic of Tanzania*, de L. A. Mbughuni, constituye un fuente prolija en datos históricos sobre el sistema administrativo de la cultura en Tanzania y el contenido de la política cultural hasta 1974. La cronología del aparato institucional realizada por este autor resulta una guía útil para describir los eventos más importantes de la institucionalización cultural dentro de este estudio.

Por su parte, el resultado de la tesis doctoral de la profesora Kelly M. Askew, publicado como libro en 2002, bajo el título *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*, aborda en su estudio las políticas culturales desde la independencia hasta 1985 como parte de los antecedentes históricos de la manera en que la música swahili contemporánea ha “performado” (y sigue performando) la nación tanzana. La revisión de una extensa bibliografía por parte de Askew, y su manejo de la lengua swahili —que le permitió el acceso a fuentes primarias en swahili y el propio análisis de las letras de las canciones que examina—, hacen que su investigación sea punto de referencia obligada para esta tesis, que busca indagar cómo se imaginó la nación desde las políticas culturales.

El estudio de las políticas culturales en la República Unida de Tanzania durante el gobierno de Julius Nyerere contribuye al análisis del papel de la cultura en la construcción de la nación en África en el periodo post-independencia. Tanzania constituye además un

² En el sistema de gobierno también prevalecieron estructuras paralelas: el gobierno de la Unión (Muungano) efectuada en abril de 1964, y el gobierno de Zanzíbar (cada uno con su propio Parlamento). El gobierno de Zanzíbar controla sus asuntos internos (que incluyen la agricultura, la salud, la educación primaria y secundaria, la formación técnica, sistema judicial, la comunicación, y la política cultural como ya había mencionado). Por su parte, el gobierno de la Unión, situado en la parte continental, se ocupa de todos los mismos asuntos con respecto a los problemas de la antigua Tanganica, además de aspectos macro, como la defensa, las relaciones exteriores, la educación superior, la inmigración, la policía, el transporte aéreo, y el Alto Tribunal de Justicia. Además, la legalidad de la Unión ha sido puesta en duda y muy discutida a partir del argumento de que la Constitución de la Unión nunca fue ratificada ni modificada totalmente (Askew, 2002, p. 6-7).

caso particular dentro de los modelos de nación que intentaron emerger después de la independencia, pues su proyecto de nación usó el eslogan de socialismo africano, promocionado también en otras partes del continente, como fundamento original de su política del *ujamaa* y la fundación de una cultura nacional.

La estructura de esta investigación se divide en tres capítulos. El primer capítulo está dedicado a hacer una reflexión crítica sobre el concepto de nación desde una perspectiva histórica, que permita identificar las bases teóricas del proyecto de construcción nacional de Nyerere y el papel de la cultura en dicho proceso. El objetivo principal del capítulo es ofrecer un concepto operativo de nación para el caso tanzano que, por otra parte, también contribuya a la formulación de modelos teórico-metodológicos para el estudio del nacionalismo en África poscolonial.

En el segundo capítulo se aborda el pensamiento nacionalista de Nyerere y las bases de su proyecto de construcción nacional, que luego se verán reflejados en las políticas culturales. El capítulo se centra en las políticas para la construcción de la nación y en la influencia de la política e ideología del *ujamaa* en la definición y desarrollo de la nación después de la Declaración de Arusha.

Al análisis de las políticas culturales, como estrategia para la construcción de la nación, estará dedicado el capítulo tercero de esta investigación. Se explicarán las políticas de formación de identidad nacional a través de discursos de Nyerere y documentos oficiales (discursos de ministros de cultura). Otro de los objetivos del tercer capítulo es describir el proceso de institucionalización de la cultura y apuntar los diferentes momentos por los que transita el aparato institucional cultural. Se establecerá la noción — o nociones— de cultura en Tanzania a partir de políticas y discursos; como también se definirá cuál fue la política cultural durante el gobierno de Julius Nyerere y su impacto en el proyecto de nación. Finalmente, se hará énfasis en la prominencia de la cultura en procesos de construcción y reconstrucción nacional; así como en la importancia y coherencia de las políticas culturales. Por último se identificarán cuáles fueron los impactos reales de la política cultural en la construcción de la nación tanzana.

Capítulo I

1. LA UTOPIÍA DE LA NACIÓN

Los años sesenta parecían que iban a ser la década de la conquista de la utopía con el despertar del “Tercer Mundo” en su lucha por dominar su futuro. Fue el momento de revoluciones sociales antiimperialistas que sacudieron a Latinoamérica y de la caída del colonialismo europeo en Asia y África. El año 1960, con el cambio de estatus de una gran parte de los países en el continente africano de colonias a estados independientes, fue tomado como la fecha representativa de las independencias africanas o el “año de África”. Pero desde la década anterior, la región estaba siendo agitada por una militancia anticolonialista y por movimientos nacionalistas alentados ideológicamente por la efervescencia creada con la independencia de la India en 1947.³ La guerra anticolonial en Argelia (1954-1962), y su posterior liberación en el mismo ‘62; la actividad guerrillera de los Mau Mau en Kenia; y la primera independencia en África sub-sahariana: la de Ghana en 1957, fueron algunos de los hechos históricos que marcaron el camino hacia la emancipación colonialista en África.

El panafricanismo había contribuido a que varios países africanos se identificaran en el esfuerzo común de liberar a África (Geiss, 1974), especialmente una vez que este movimiento se desarrolló en el continente africano y por africanos.⁴ No obstante, la necesidad de ser reconocidos como estados soberanos impuso la prevalencia de los anhelos nacionalistas a través de los cuales pudieran erigirse como estados-nación libres.

³ Sobre América Latina se puede consultar *En el ojo de la tormenta: América Latina en los años 60/70*, de Paulo Cannabrava Filho (2003); para el estudio de este periodo en Asia y África son de referencia: *The Idea of Freedom in Asia and Africa*, editado por Robert H. Taylor (2002), y también el libro de Ngũgĩ wa Thiong’o, *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms* (1993).

⁴ El término “africano”, referido al gentilicio de persona proveniente de África, puede resultar problemático en algunos contextos, pues se ha limitado en ocasiones a la parte subsahariana, llamada erróneamente durante un periodo como el “África negra”. Este epíteto asociaba una distinción racial a una delimitación territorial-geográfica. De ahí que haya que aclarar y remarcar como un mérito que el panafricanismo estimulado desde África y para África haya incluido dentro de la concepción de lo que es “ser africano”, tanto a países del África subsahariana como de África del Norte, como el término realmente alude.

Las demandas de independencia política asociadas al creciente avance del nacionalismo en África habían sido articuladas y formuladas mayormente por los partidos políticos africanos de ideología “nacionalista”⁵ que habían emergido con este carácter luego de la Segunda Guerra Mundial;⁶ y que, en buena parte del continente, fueron los mismos que guiaron a los países africanos durante el proceso de realizar el principal objetivo trazado después de obtenida la independencia:⁷ la construcción de la nación, para alcanzar el estatus de estado-nación; en especial porque el estado-nación había sido asumido desde entonces como “la forma particular (y normalizada) del Estado moderno” (Chatterjee, 2007, p. 176).

Para la academia de Occidente, no obstante, la nación no era ya más que un asunto sobre el cual historizar. El nacionalismo y la formación de las naciones en Europa se remontaban al siglo XVIII y desde entonces, hasta la aparición del proyecto nacionalista africano, numerosos autores teorizaron sobre el tema.⁸ Si bien este fenómeno provocó curiosidad en escasos autores de la época, que dedicaron textos a registrarlo,⁹ lo significativo es que la producción teórica posterior se mantuvo mayormente limitada a la auténtica génesis europea de esta ideología política. No obstante, el análisis de esta tradición de pensamiento es necesario para arrojar luz sobre el desarrollo de la conciencia nacionalista y los procesos posteriores de construcción nacional en varias áreas del continente africano, y en particular en Tanganica/Tanzania.¹⁰ A lo largo de este capítulo

⁵ Es necesario aclarar que la apropiación del término nacionalista y la consecuente proclamación de una ideología “nacionalista” en el contexto de las demandas de autogobierno y de la total independencia política de los regímenes coloniales en África, resultaron conflictivas en varios casos como fue el del líder panafricanista Kwame Nkrumah, quien catalogó de reaccionario al nacionalismo limitado a un territorio colonial individual (Geiss, 1974, p. 418).

⁶ Ver: Kedourie, Elie. (1970) *Nationalism in Asia and Africa* (Elie Kedourie, Edit. e introducción). New York: World. Y también: D. Curtin, Philip. (1966). Nationalism in Africa, 1945-1965. *The Review of Politics*, 28, 143-153. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/1405684>

⁷ Valdría la pena mencionar los ejemplos de la TANU (Tanganyika African National Union), KANU (Kenya African National Union), ZANU (Zimbabwe African National Union) en la región este y sur de África por su relevancia para este estudio.

⁸ J. J. Rousseau; Johann Herder; Johann Fichte; Adamantios Korais; Guiseppe Mazzini; Karl W. Deutsch; Edward H. Carr; Max Weber; John Hutchinson; Anthony Smith, por solo mencionar algunos desde el siglo XVII hasta el XX.

⁹ De los libros publicados en la época, dos de los más relevantes sobre este tema son *African Nationalism in the Twentieth Century*, de Hans Kohn (1965); y *Nationalism in Asia and Africa*, editado e introducido por Elie Kedourie (1970). Ambos textos son parte de las fuentes analizadas en el segundo capítulo de este trabajo, en el epígrafe dedicado al nacionalismo en África.

¹⁰ Es importante mencionar que Tanzania ha tenido varios nombres oficiales durante el período abordado en este estudio. Fue Tanganica hasta el 9 de diciembre de 1962, cuando se convirtió en la República de Tanganica. El 26 de abril de 1964, como consecuencia de la unión con Zanzíbar pasó a ser en la República

explicaré brevemente la genealogía del concepto de nacionalismo y de la formación de las naciones con el fin de encauzar teóricamente el proceso de construcción de la nación en Tanzania.

Desde los años sesenta hasta hoy, numerosos autores han intentado definir la idea de nación bajo diferentes perspectivas que han transitado desde el esencialismo europeo del nacionalismo reclamado por Elie Kedourie en 1960; la nación como resultado de la sociedad industrial para Ernest Gellner en 1983; pasando por los énfasis que hace Eric Hobsbawm en las estrategias de legitimación de la nación en el mismo año 1983; hasta la controversial propuesta de Benedict Anderson, también en 1983, de definirla como una comunidad política imaginada, limitada y soberana. En los noventa, Étienne Balibar se preocupará por la formación del *homo nationalis* y Homi Bhabha apelará a la nación como una estructura ideológica ambivalente en términos de narratividad. Esta década también vio la aparición de discursos que argumentaron la necesidad de pensar la nación en un tiempo heterogéneo (Chatterjee, 1993), e incluso, postularon la crisis de la nación y la emergencia de imaginarios postnacionales (Appadurai, 1996). No obstante, posturas como la de Peter Geschiere (2009) han continuado validando la nación dentro de un contexto de búsqueda de nuevas formas de legitimación de la pertenencia y la autoctonía.

1.1 La creación de las lealtades nacionales.

El debate teórico sobre naciones y nacionalismo parte, en primer lugar, del contexto europeo. Esta referencia es pertinente hacerla no sólo como antecedente de la discusión sobre el tema en el continente africano, sino porque no puede ser entendido el desarrollo del nacionalismo en África, ni de los modelos de nación, sin tomar en cuenta el trayecto histórico de la conformación de las naciones europeas.

Eric Hobsbawm, en su libro *Naciones y nacionalismo desde 1780*,¹¹ hizo un prolijo estudio histórico del tránsito de estados a naciones en Europa. Aunque otros autores se enfocarán en advertirnos el carácter construido de las naciones (Gellner; Anderson),¹²

Unida de Tanganica y Zanzíbar; y un año más tarde se convirtió en la República Unida de Tanzania. Cuando hablo de Tanganica me estoy refiriendo al momento previo a la unión.

¹¹*Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, título original en inglés cuya primera edición fue en 1990.

¹² También Hobsbawm entra dentro de esta categoría, pero en especial por su contribución teórica en el libro que coescribiera con Terence Ranger: *La invención de la tradición* (1983).

Hobsbawm (1991), con este texto, se preocupa por rastrear en la historia cómo se erigieron las naciones modernas, cuyos orígenes se remontan al siglo XVIII (p. 11). La idea de nación básicamente ha sido considerada un constructo europeo (Kedourie, 1960; Hobsbawm, 1991); no sólo por ser un concepto que ha tomado forma a partir de la historia occidental, sino por su propia elaboración dentro del pensamiento político de Occidente. La evolución de este concepto, hasta alcanzar la fisonomía de nación moderna, permitirá comprender los valores nacionales de los que se apropiará la élite instruida bajo el canon occidental en Tanzania para justificar el proyecto de construcción de la nación, y que iré analizando a lo largo de este capítulo.

No obstante, cualquier estudio sobre las naciones impone comenzar por definir la ideología política que las engendra: el nacionalismo.¹³ Pero, ¿es el nacionalismo una ideología, un sentimiento, un movimiento, una teoría? Según el criterio de Ernest Gellner (1983), los términos anteriores no serían excluyentes dentro de una definición de nacionalismo. No obstante, para Gellner (1983) “el nacionalismo es, ante todo, un principio político que sostiene que la unidad nacional y la política deben ser congruentes” (p. 1). De acuerdo a la propuesta teórica de Gellner, el *sentimiento* nacionalista nace de la ira producida por la violación de este principio, o de la satisfacción por el cumplimiento de éste. Por su parte, el “*movimiento* nacionalista”, añade Gellner (1983) es el que se desencadena por un sentimiento de este tipo (p. 1).

Partiendo de esta misma concepción, Hobsbawm (1991) añade que este principio alcanza la dimensión de deber político para con la organización política (la nación), y esta organización, la nación, se impone como forma de obligación suprema ante las demás obligaciones públicas, especialmente en casos extremos tales como las guerras (p. 17). Según Hobsbawm (1991), este deber para con la nación “distingue el nacionalismo moderno de otras formas menos exigentes de identificación nacional...” (p. 17).

Si bien Hobsbawm (1991) habla de obligaciones con la nación, su expresión está aludiendo a las lealtades que se crean con lo que Benedict Anderson (1993) nombró la “comunidad imaginada” (p. 23). La intención de Anderson (1993) en su libro *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, publicado

¹³ Ernest Gellner (1983) en su libro *Nations and Nationalism*, de 1983, declara que “Es el nacionalismo el que engendra las naciones y no al revés” (p. 55).

originalmente en inglés en 1983, era formular una teoría que explicara la notable influencia del nacionalismo en el mundo moderno como respuesta a la deficiencia de las propuestas teóricas anteriores que no lograban establecer una teoría verosímil para el alcance de este fenómeno (p. 19).

Tanto Gellner como Hobsbawm¹⁴ no respondían claramente cómo se originaba el ‘sentimiento’ o principio nacionalista al punto de que durante los últimos dos siglos (XIX y XX) millones de personas se hubiesen matado y, sobre todo, hubiesen estado dispuestas a morir por *su* nación (Anderson, 1993, p. 25); es decir; cómo la entidad política abstracta de la nación se convierte en una forma de pertenencia con una legitimidad emocional tan profunda a la cual responden las personas que territorialmente habitan el estado-nación. Tanzania, como en los otros estados poscoloniales de lo que se ha llamado el “Tercer Mundo”, también se intentó hacer del anhelo nacionalista de construir una nación, una comunidad real en la que sus habitantes se definieran (sobre todo emocionalmente) como tanzanos. ¿Cuáles podían ser las estrategias de la imaginación nacionalista para lograr este propósito?

El punto de partida de Anderson (1993) es la afirmación de que “...la nacionalidad, o la ‘calidad de nación’ —como podríamos preferir decirlo, en vista de las variadas significaciones de la primera palabra—, al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular” (p. 21). Con este planteamiento, Anderson (1993) enfocaba la discusión sobre el impacto de las raíces culturales del nacionalismo, más que de sus matrices político-ideológicas; pues “el nacionalismo debe entenderse alineándolo, no con ideologías políticas conscientes, sino con los grandes sistemas culturales que lo precedieron...” (p. 30).

Habría que preguntarse cómo estos “artefactos culturales” han logrado generar apegos hacia la nación tan hondos, objetivo por el cual fueron instrumentalizados en Tanzania en el proyecto de construcción nacional. La respuesta de Anderson tiene como base una definición del concepto de nación a partir de un enfoque antropológico, y que funciona teóricamente para analizar la idea de nación utilizada y refrendada en el discurso

¹⁴ Aunque ambos autores también son clasificados de “constructivistas” como el propio Anderson (Smith, 2000a), y sus enfoques teóricos tienen puntos de contacto con el de Anderson, veremos a través de este capítulo qué limita sus posiciones, en particular a los efectos de encontrar un concepto operativo de nación que permita estudiar el caso tanzano.

nacionalista de Julius Nyerere, así como para entender con perspectiva histórica cómo las matrices culturales del nacionalismo provocarán que la nación se defina (se imagine) mayormente a partir de elementos culturales e históricos.

Para Anderson (1993), la nación es una “comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana... porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive *la imagen de su comunión* [cursivas añadidas]” (p. 23).

Aplicándolo al caso tanzano, podemos señalar que desde el primer artículo del partido nacionalista liderado por Nyerere, la TANU (Unión Nacional Africana de Tanganica) había consignado como credo esta imagen de comunidad, aunque apelada desde los marcos ideológicos del panafricanismo, espacio desde el cual se gestó una gran parte de los movimientos nacionalistas africanos: “*Binadamu wote ni ndugu zangu, na Afrika ni moja*”, es decir, “Todos los seres humanos son mis hermanos, y África es una sola” (citado por Nyerere, 1967, p. 170).

A pesar de las múltiples críticas¹⁵ (y también celebraciones) realizadas al concepto de nación de Anderson (1993), y en especial teniendo en cuenta el anhelo “universalista” de su teoría, su idea de “la imagen de la comunión con la nación”, será útil para interpretar las empatías emocionales que pugnarán por hacer *reales* los sentimientos de pertenencia a la nación; pero que a su vez se mantendrán alimentados por ese ideal, ese imaginario de lo que representa la nación.¹⁶

En su primera alocución al Parlamento en diciembre de 1962, donde fijó los objetivos de su gobierno, Nyerere (1967) había definido la tarea de construir una nación en términos que indicaban la necesidad de crear “la imagen de la comunión” para la “comunidad imaginada” tanzana:

construir una nación no es sólo una cuestión de hacer carreteras de asfalto, edificios de varios pisos, hoteles de lujo... Un país puede tener todas esas cosas y, sin embargo, no merecer admiración o respeto. Construir una nación, en el verdadero sentido de una tarea en la que tenemos que dar todo nuestro corazón, es construir el carácter de su pueblo —nosotros mismos; construir una actitud

¹⁵ De los aportes críticos más trascendentes en el marco de los estudios poscoloniales son los iluminadores ensayos del historiador indio Partha Chatterjee, “Comunidad imaginada: ¿por quién?”, y “La utopía de Anderson”, a los que se hará referencia más adelante en este capítulo.

¹⁶ El epígrafe “Los márgenes de la pertenencia” de este capítulo, estará dedicado a este tema.

mental que nos permita vivir juntos con nuestros conciudadanos de Tanganica, y del mundo entero, en amistad mutua y cooperación (p. 178).

En 1882, Ernest Renan (1983) en su clásico texto “Qu’est-ce qu’une nation?” ya había definido a la nación en términos de compromiso con la “vida común” y de los sentimientos de “solidaridad” formados por los sacrificios hechos por ésta en el pasado. Sin embargo, no es hasta el texto homónimo de Ernest Gellner (1983), “What is a Nation?”, uno de los capítulos de su libro *Nations and Nationalism*, de 1983, que se sugiere ver a las naciones como una invención: “Las naciones como medio natural, otorgado por Dios, para clasificar a los hombres, como un destino político inherente aunque demorado, son un mito; el nacionalismo, que a veces toma culturas pre-existentes y las transforma en naciones, a veces las inventa, y a menudo las destruye: *eso* es una realidad” (p. 48-9).

Este enfoque de Gellner (1983) subvierte las posiciones tradicionales que, según apuntó Hobsbawm (1991, p. 13), definían la nación a partir de factores como la lengua o la etnicidad, o a partir de una combinación de la lengua, el territorio común, la historia común, y los rasgos culturales. Pero habría que cuestionar si estos factores fueron la base para la aparición de la nación como concepto abstracto, o fueron creados e instituidos *a posteriori* con el fin de sustentar una idea de nación.

Una aproximación teórica al caso de Tanzania bajo esta perspectiva advertiría que en los escenarios nacionalistas africanos de los años sesenta, no podemos aplicar precisamente un análisis sobre la idea de nación; sino sobre las teorías de la construcción de la nación en África. La definición de “nación” que da el *Diccionario de la Academia Española* en 1925, como un “conjunto de personas de un mismo origen étnico y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición común” (citado por Hobsbawm, 1991, p. 24), quedaría descalificada para la situación tanzana.

Como veremos más adelante en este capítulo, Tanzania también va a intentar definirse como nación bajo los patrones de homogeneidad cultural a partir de los cuales se habían afirmado las naciones europeas. La existencia de más de 120 grupos étnicos, la mayoría con sus respectivas lenguas y tradiciones propias, además de lenguas coloniales y expresiones culturales occidentales introducidas a través del protectorado británico y de la

anterior presencia del colonialismo alemán en Tanganica,¹⁷ marcaron a las estrategias culturales, concebidas para la construcción de la nación, como uno de los soportes más importantes de la imaginación nacionalista en Tanzania.

Por ese motivo este estudio pretende analizar cómo las políticas culturales diseñadas e implementadas durante el periodo de gobierno de Julius Nyerere contribuyeron al proceso de construir la nación tanzana. Hay que destacar desde este momento, que dentro de la diversidad lingüística, el swahili, que fue promocionado como lengua nacional durante el gobierno de Julius Nyerere, no estaba propiamente relacionado a un grupo étnico en particular, sino a la cultura del mismo nombre que se desarrolló en la costa este de África desde inicios del siglo XIX.¹⁸ Este elemento fue de vital importancia para no evidenciar privilegios étnicos en el proceso de construcción de la nación.

De una manera ingeniosa pero irónica, Anthony Smith (2000b) nombraría este proceso de construcción de las naciones en Asia y África como la “creación de religiones políticas” por los líderes advenedizos del nacionalismo tercermundista (p. 189). La carencia de la calidad de nación y las necesidades de proveer al estado de un proyecto nacional encuentra en estas “religiones políticas”, según Smith (2000b), la forma de movilizar a sus poblaciones, instalarles un espíritu de autosacrificio y evocar un sentido de cultura unitaria en sociedades internamente divididas y culturalmente heterogéneas (p. 189-190). En el caso de Tanzania, los anhelos de homogeneidad cultural serán uno de los motivos para promover una cultura nacional como uno de los principales objetivos de política cultural del gobierno de Julius Nyerere.

Por otra parte, Benjamin Neuberger (1977) ha explicado en su artículo “State and Nation in African Thought”, las diferencias que se pueden señalar entre los nacionalismos en Europa y en África, donde la forma de cómo lograr el ideal común del estado-nación es la más importante (p. 200). Neuberger (1977) señala que mientras en el siglo XIX en Europa las personalidades y las identidades de la nación estaban cristalizadas, este no fue el caso de África una vez alcanzada la independencia del dominio colonial. En Europa, los

¹⁷ La invasión y expansión colonial alemana comenzó en 1885. El dominio alemán se extendió en Tanganica hasta finales de la Primera Guerra Mundial, en que fue transferida bajo el control británico hasta su independencia en 1961. Algunos aspectos de la historia de Tanganica y de Zanzíbar serán mencionados en el capítulo II, en particular los que permitan entender el desarrollo del nacionalismo en Tanganica y el proceso de construcción de la nación en Tanzania.

¹⁸ En el capítulo tercero, dedicado a las políticas culturales, se abordará en particular el impacto de la adopción del swahili como lengua nacional dentro del proceso de construcción de la nación.

nacionalistas cambiaron y adaptaron el sistema estatal para hacer coincidir el estado con la nación. Por su parte, en África, la gran mayoría de los líderes poscoloniales intentó también superponer el estado y la nación, pero en su caso a través de la construcción de naciones dentro de los estados ya existentes, que habían sido establecidos por medio de la división artificial hecha por las potencias europeas que se habían repartido África en la Conferencia de Berlín (1884-1885).

Sin embargo, tendríamos que preguntarnos si este proceso de construcción de la nación, como un objetivo conscientemente asignado por los líderes africanos, significaría que la corriente teórica desarrollada por “construccionistas”¹⁹ como Gellner y Anderson sería la más adecuada para analizar este proceso en la República Unida de Tanzania desde que Tanganica alcanzó la independencia en 1961, y hasta que Julius Nyerere terminó su mandato presidencial en 1985.

1.2 De las naciones imaginadas a los imaginarios nacionales.

Las limitaciones más evidentes que se pueden señalar a los posicionamientos teóricos tanto de Gellner como de Anderson para estudiar el caso africano y tanzano en particular, son que el primero ubica en la “sociedad industrial” el germen del nacionalismo; mientras que Anderson, por su parte, lo relaciona con las nuevas dinámicas sociales que genera el “capitalismo impreso” (Chatterjee, 1986, p. 21). Sin embargo, lo relevante de sus planteamientos para el estudio del proyecto de construcción de la nación en Tanzania estaría en indagar “...los procesos por los que la nación llegó a ser imaginada y, una vez imaginada, modelada, adaptada y transformada” (Anderson, 1993, p. 200).

En su análisis de los aportes teóricos de Anderson, Partha Chatterjee (1993; 2008) menciona que el enfoque de *Imagined Communities* se presenta como novedoso al remarcar que las naciones no eran el producto de condiciones sociológicas dadas —como la lengua, la raza o la religión—; sino que las naciones han sido, en Europa y en cualquier parte del mundo, imaginadas en su existencia. Otro aspecto relevante de la propuesta de Anderson

¹⁹ En su libro *The Nation in History: Historiographical Debates About Ethnicity and Nationalism*, Anthony Smith (2000a) se basa en seis elementos para establecer lo que él considera como autores con perspectivas “construccionistas”. Entre los aspectos que menciona Smith (2000a) estarían: 1) la suposición de que el nacionalismo crea, y sigue creando, las naciones, en lugar de lo contrario; 2) la idea de que las naciones son construcciones sociales y los artefactos culturales deliberadamente diseñadas por las élites; y 3) la idea de que los nacionalistas “inventan” e “imaginan” la nación que representa a la mayoría a través de una variedad de medios culturales y rituales sociales (p. 52).

(1993) es explicar cómo estas “comunidades imaginadas” adquieren expresión concreta a través de formas institucionales específicas. La institución que definiría este proceso para Anderson (1993) es lo que él denominó “capitalismo impreso”, como ya se había mencionado. No obstante, aunque no fue esta la institución determinante en la construcción de la nación en Tanzania, es precisamente a partir de las formas institucionales, como la creación e institucionalización de una cultura nacional desde el ministerio de cultura, que podremos comprender el proyecto de nación imaginado por Nyerere.

Pero Chatterjee (2008) encuentra problemático el argumento de Anderson que declara que la experiencia histórica del nacionalismo en Europa occidental, América y Rusia proporcionó a los posteriores nacionalismos un conjunto de “formatos modulares”, a partir de los cuales las élites nacionalistas en Asia y África escogieron sus respectivas trayectorias (p. 89-90). Me gustaría citar *in extenso* la crítica de Chatterjee (2008), para analizar su argumento y comprender mejor cómo se relacionan sus ideas con el caso de Tanzania:

Si los nacionalismos en el resto del mundo tenían que escoger su “comunidad imaginada” a partir de ciertos formatos modulares que Europa y América les proporcionaban, entonces ¿qué se les dejaba a su imaginación? Parece que la historia ya hubiese decretado que nosotros, en el mundo poscolonial, deberíamos ser solamente unos consumidores perpetuos de modernidad. Europa y América, los únicos sujetos verdaderos de la historia, habrían elaborado ya, en nuestro nombre, no solo el guión de la ilustración y la explotación colonial, sino también el de nuestra resistencia anticolonial. Y también el de nuestra miseria poscolonial. Incluso nuestras imaginaciones deben permanecer colonizadas para siempre (p. 90).

Desde el título de su ensayo, “Comunidad imaginada: ¿por quién?”, Chatterjee (2008) cuestiona la autenticidad de esa imaginación. Es justamente aquí, a partir de esta reflexión de Chatterjee, donde valdría la pena preguntarnos sobre la originalidad de los proyectos nacionalistas africanos. ¿La “imaginación colonizada” los condenaba a fracasar desde el inicio, desde antes de nacer? ¿La condición de *colonialidad* y luego de poscolonialidad los invalidaba de tener un proyecto propio de nación o una ideología nacionalista en la medida en que sus tradiciones y pasados históricos no comprendían la forma política del estado-nación?

Los formatos modulares, si bien eran parte de las herencias coloniales, no fueron asumidos por las élites nacionalistas con un carácter pasivo. El propio Chatterjee (1986) había dado cuenta de este proceso de selección y apropiación en su texto *Nationalist Thought and the Colonial World: a Derivative Discourse?* en donde dice que “...el

pensamiento nacionalista es selectivo de lo que toma del pensamiento racional occidental... Incluso cuando adopta... los modos de pensamiento característicos del conocimiento racional en la era post-Ilustración, no los puede adoptar en su totalidad, porque entonces no se constituiría en un discurso nacionalista” (p. 41-2).

La preocupación de Chatterjee ante la tesis de Anderson quería hacer notar que los únicos formatos modulares que estaban disponibles para los proyectos nacionalistas en Asia y África eran los ya producidos por el mundo occidental. Pero lo cierto es que los pensamientos nacionalistas africanos se inscriben en la esencia del nacionalismo europeo, no sólo por los antecedentes históricos marcados en Occidente; sino también porque gran parte de los líderes e intelectuales nacionalistas africanos recibieron el legado político-cultural de Occidente a través de su propia formación.

Julius Nyerere, así como otros nacionalistas africanos como Kwame Nkrumah y Jomo Kenyatta, fue parte de esa “*intelligentsia* bilingüe”²⁰ (Anderson, 1993, p. 162) fomentada por políticas e instituciones del gobierno colonial. Según Anderson (1993), la creación de estas *intelligentsia*²¹ fue fundamental para el surgimiento del nacionalismo en los territorios coloniales, pues su carácter bilingüe, es decir, su alfabetización en la lengua colonial, significó el acceso a la cultura occidental moderna en el sentido más amplio, y en particular a los modelos de nacionalismo, nacionalidad y de estados-nación que se habían producido en las metrópolis en el curso del siglo XIX (p. 165-6).

En particular las misiones cristianas tuvieron un impacto directo en establecer una élite africana instruida al estilo occidental; aunque estas se localizaron mayormente en zonas que no estuvieran dominadas por el Islam. En este sentido, los grupos étnicos que estuvieron vinculados a las empresas misioneras resultaron mejor equipados para desarrollar un discurso nacionalista más efectivo al haberse nutrido ideológicamente de los “formatos modulares” europeos que luego les permitiría enfrentar al poder colonial con sus mismos códigos, en las demandas de soberanía y autogobierno.

En efecto, el nacionalismo en África, así como en Asia, había sido abrazado solamente por las *intelligentsias* locales que condujeron las luchas de liberación, y que luego con la independencia tuvieron la misión de constituir la identidad nacional como la

²⁰ Sobre la formación intelectual de Nyerere y su vinculación con el desarrollo del pensamiento nacionalista, se profundiza en el capítulo II.

²¹ Este término lo usaré en el sentido que ha sido formulado por Anderson (1993), como una élite instruida.

forma de pertenencia que afirmara la calidad de ser nación [*nationhood*]. Es decir, antes de pasar a ser una “comunidad imaginada”, según el criterio de Anderson (1993), las élites de los estados poscoloniales africanos tuvieron que *imaginar* la nación que querían construir.

Al menos Anthony Smith (2000b) parece estar de acuerdo con la idea que había esbozado Robert Rotberg (1966), cuando este último cuestionó en qué sentido se podía hablar de naciones en África. Pero Smith (2000b) lo puso en términos más radicales al afirmar que en la mayor parte del continente africano “la nación no puede ser más que una comunidad imaginaria, y muy reciente, que está siendo objeto de una ingeniería deliberada en sociedades a menudo multiétnicas” (p. 189). Según Smith (2000b), las élites africanas estaban usando a los estados territoriales como el marco para inventar naciones, y con ese fin “se están fabricando historias nacionales, símbolos, mitologías y rituales para implantar una unidad y fraternidad espurias en sus heterogéneas y divididas poblaciones” (p. 189).

Sin embargo, este espíritu de falsedad que le confiere Smith (2000b) a los proyectos de nación africanos, descarta la creatividad de producir artefactos culturales, históricos e ideológicos que sustenten la imaginación de la nación. El discurso nacionalista justamente ha hecho creer que las “comunidades imaginadas” son comunidades reales, a través de numerosos rituales con los que el estado instrumentaliza la nación y hace de la idea de nación, una cuestión de conciencia pública. Las fiestas patrias, el himno nacional, la bandera, y otros emblemas de la nación han constituido los símbolos más evidentes de esa pertenencia nacional.

El interés de Nyerere, y el de la élite africana que también demandó la soberanía política de sus países bajo los presupuestos ideológicos del nacionalismo, no era únicamente el de liberar a sus pueblos; sino que el dominio de los “formatos modulares” que había criticado Chatterjee (2008), le confería a estos líderes, amparados en el título de nacionalistas, el poder de controlar un estado y de reclamar una nación.

Los discursos autenticadores sobre los que la ideología nacionalista ha intentado fundarse, han naturalizado la creencia —como han advertido Gyanendra Pandey y Peter Geschiere (2003)— de que los seres humanos nacieron en naciones, de que esas naciones (y las personas que las constituyen) deben ser soberanas, y de que el estado-nación es la forma apropiada, y de hecho, la única forma (la forma “natural”) de existencia política de los pueblos (p. 11).

Es precisamente esta condición de “imaginaria” lo que Étienne Balibar (1991) no puede separar del proceso de proyectar “la existencia individual en la trama de un relato colectivo, a través del reconocimiento de un nombre común y de las tradiciones vividas como la huella de un pasado inmemorial (incluso cuando se han fabricado e inculcado en el pasado reciente)” (p. 93). En otras palabras, Balibar (1991) está hablando del proceso de devenir nación.

Para Tanzania, y para otros países africanos, el proyecto de construir la nación implicaba convertir al frágil estado independiente en la imagen de una nación segura e integrada, a través de un esquema de ingeniería cultural y social donde instituciones nacionales tenían que ser creadas para manejar las tensiones entre los grupos étnicos; puentes tenían que ser construidos entre la tradición y la modernidad; en definitiva, había que echar las bases culturales e históricas que permitieran hablar de un patrimonio y de una identidad nacionales (Mazrui, 1972, p. xiii).

No obstante, hay que advertir que la literatura sobre nacionalismo hasta ahora citada, asume este proceso de construcción como vertical, donde sólo las élites imaginan la nación. Comparto las críticas hechas a esta perspectiva elitista por no implicar al “cuerpo” de la nación: el pueblo, en la reproducción y negociación de las “tradiciones inventadas”, en la (re)imaginación de la nación. Si bien los proyectos de nación no son parte de una especie de “conspiración” de la élite instruida, tampoco se puede obviar el papel desencadenante de la *intelligentsia* y los beneficios que obtendrían con el propósito de convertir los anhelos anticolonialistas en un proyecto político de soberanía nacional.

La propuesta teórica de Kelly Askew (2002) de desplazarnos de las naciones imaginadas a los imaginarios nacionales, en su libro *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania* (2002), no puede satisfacer las intenciones de este estudio. Este desplazamiento, sin duda, contribuye a incorporar al análisis “las múltiples, y a menudo contradictorias capas, así como los fragmentos de ideología que continuamente sustentan las concepciones cambiantes de una nación determinada” (Askew, 2002, p. 273). En efecto, el imaginario nacional en Tanzania no fue perpetuo durante todo este periodo, y no sólo se imaginó la nación desde el poder de las instituciones del estado; pero la necesidad de construir una nación y el proyecto para lograrlo —como forma de alcanzar el mismo estatus político del poder colonial— partió de la élite nacionalista, quien controló

sus significados así como las estrategias de identificación cultural para hacer del *homo tribalis*, un *homo nationalis*.²²

1.3 De la “tribu” a la nación.

“Para que viva la nación, la tribu debe morir” fueron las palabras de Samora Machel (citado por Mamdani, 1996, p. 135) que describen la posición típica que adoptaron los líderes africanos en un discurso nacionalista que veía a los grupos étnicos como una amenaza para la unidad de la nación. De acuerdo a la ideología nacionalista en África, el proceso de construir la nación imponía “destribalizar” la sociedad como requisito para crear un sentimiento de pertenencia nacional. El propio Nyerere (1974) participó también de esta concepción y declaró: “se ha dicho —y es completamente correcto— que Tanganica es tribal, y nos damos cuenta de que necesitamos romper esa conciencia tribal entre la gente y construir una conciencia nacional” (p. 39).

Aunque la antropología social occidental ya había transitado del concepto de tribu al de grupo étnico para el momento en que los estados africanos comenzaron el intento de construir sus naciones, la noción de tribu continuó imperando en el discurso oficial de los líderes de las naciones en construcción, no como la ilusión que era, según había argumentado Aidan Southall en 1970, sino como formas de pertenencia “reales”, “inmutables”, que ponían en peligro el proyecto de nación.

Al inicio de sus proyectos nacionales, los líderes africanos se habían encontrado con un panorama marcado por la “tribalización” de las sociedades africanas a partir de las burocracias coloniales. La etnicidad había sido una de las grandes invenciones coloniales, cuyo conflicto fue definirla en términos de identidades monolíticas y dar por sentado que la naturaleza de las sociedades africanas era “tribal”.

Las lealtades primordiales al grupo étnico, o a la tribu —para continuar usando el término en boga por la imaginación nacionalista en África—, debían responder ahora a una comunidad más extensa, pero a la vez más abstracta: la nación. La demanda era crear en la mente de cada ciudadano del estado-nación “la imagen de su comunión” con miembros de

²² Es importante aclarar que el término “*homo tribalis*”, es decir, el hombre tribal, en referencia a la tribu como forma de asociación e identificación, lo utilicé en esta frase porque, como veremos en el siguiente epígrafe, así fue empleado por el discurso nacionalista. Como parte de mi análisis, uso el término grupo étnico y etnicidad. La aparición del concepto de tribu en esta investigación se limita a referencias específicas del discurso oficial.

una nación, que no podía ser considerada en otros términos que no fueran los de una “comunidad imaginada”. Tal como había dicho Anderson (1993), la abstracción llegaba al punto de tener que identificarse en calidad de compatriotas con personas cuya mayoría no conocerían jamás, verían, o escucharían hablar de ellos (p. 23).

Para analizar la cuestión de la etnicidad en África hay que partir de la premisa de que las identidades étnicas no son atávicas, y de que los grupos étnicos no son supervivencias arcaicas de culturas primitivas, sino que son también producto del encuentro de África con el capitalismo y de las instituciones de los estados-nación coloniales y poscoloniales. (Berman *et al*, 2004, p. 3-4)

Una tendencia influyente en la escritura académica sobre este tema en África subsahariana, localiza el origen de la etnicidad en el período colonial. Jean-François Bayart (1990) afirma que “A pesar de que es excesivo afirmar que todos los grupos étnicos actuales son producto de la época colonial, el proceso de precipitación de las identidades étnicas es incomprendible si lo divorcamos de ésta” (p. 77). Otro texto dilucidador en este aspecto, es el ensayo introductorio de Leroy Vail (1991) al libro que él mismo editó en 1989, *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Para Vail (1991), “la etnicidad no es un residuo cultural natural, sino una creación consciente diseñada ideológicamente” (p. 7). En su modelo de etnogénesis, Vail explica la acción de tres grupos fundamentales en este proceso de construir la etnicidad: los intelectuales o agentes culturales, como fueron los misioneros europeos y antropólogos sociales especialmente; los funcionarios administrativos locales, quienes vieron reafirmado su poder con la “tribalización” de la sociedad; y por último a la gente común, en busca de lazos culturales firmes en una época de rápidos cambios sociales.

Los misioneros, por ejemplo, habían introducido su sistema educacional, y con frecuencia una ortografía para las lenguas vernáculas. Los que tenían además una inclinación más académica a veces también desempeñaron el papel de historiadores y antropólogos. Los antropólogos por su parte, produjeron monografías sobre los pueblos que estudiaban; y los intermediarios administrativos africanos adquirieron una participación en poderes “tribales” en un contexto en el que los administradores coloniales “asumieron que los africanos eran, naturalmente, gente ‘tribal’” (Vail, 1991, p. 13).

Sin duda, el proceso de construcción de la etnicidad en África, y en particular en Tanganica no puede ser atribuido únicamente a la empresa colonial, sino que se ha constituido a partir de diversos materiales culturales tanto indígenas como externos, donde las sociedades africanas también fueron parte de la articulación de sus sistemas de parentesco con las características de un sistema étnico. Sobre el caso de Tanganica, John Iliffe (1979) ha señalado la dialéctica de esta dinámica a través de la cual las sociedades tradicionales se insertaron activamente en el discurso “tribalista” del aparato colonial:

Los administradores creyeron que todos los africanos pertenecían a una tribu, al igual que todos los europeos pertenecían a una nación... Ellos tenían el poder y crearon una nueva geografía política. También ellos tenían que vivir en medio de una complejidad social desconcertante que ellos ordenaron en términos de parentesco y afianzaron con historia inventada. Además, los africanos querían unidades de gobierno eficaces... Los europeos creían que los africanos pertenecían a tribus; los africanos crearon tribus para pertenecer a ellas (p. 323; 324).

No obstante, la etnicidad, ya sea bajo las nuevas narrativas que hablan de grupos étnicos, o bajo la fisonomía de un discurso enarbolado en términos de tribu, es una forma de pertenencia que es procesual y que ha involucrado la construcción de una identidad basada en los vínculos de la sangre (Dissanayake, 2005, p. 388). De ahí que la constitución de la etnicidad sea provisional y contingente a la vez, aunque desde la aparición del término en los años cincuenta, dos corrientes teóricas fundamentales, primordialistas e instrumentalistas, se han enfrentado en sus posicionamientos sobre este aspecto.²³

El grupo étnico, visto como una unidad cultural homogénea cuyas fronteras “naturales” fueron violentadas con el establecimiento de estados artificiales divididos arbitrariamente con un bolígrafo y una regla sobre un mapa de África durante la Conferencia de Berlín, ha llevado a discutir que las naciones africanas han buscado erigirse dentro de un marco territorial trazado sin tomar en cuenta a las comunidades étnicas.

Este argumento llevaría a establecer las fronteras étnicas como los límites “naturales” de las naciones en África; un mapa cultural antes que político. No obstante, esta posición no sólo obvia que todas las fronteras son artificiales, sino que en 1884, cuando se inició la

²³ Para los primeros, la etnicidad es algo dado e inefable, cuyos lazos sagrados, hereditarios o históricos, vinculan a una comunidad a través de comuniones culturales. Por su parte, los instrumentalistas lo ven como algo construido socialmente, maleable, con frecuencia intencionalmente producido o múltiple, debido a circunstancias históricas como la colonización y la migración (Kerr, 2006, p. 363). De acuerdo con Kerr (2006), la etnicidad ha venido, por tanto, a encarnar una paradoja: “por un lado, sostiene la promesa de reconocimiento social de los lazos espirituales y la diferencia cultural; y por otro, es una ficción producida en el proceso de nacionalización que borra la hibridación social subyacente” (p. 363).

Conferencia de Berlín, muchos estados africanos —como los Ashanti, Sokoto, Fulani, Buganda, Ndebele y Zulu— continuaban reconfigurándose, expandiéndose o desapareciendo, justamente como parte de las guerras y luchas de conquista que se daban en la región, y que significaban la integración de pueblos durante los procesos de construcción de los estados (Berman *et al*, 2004, p. 13).

Con un estilo poético, Renan (1983) había descrito este proceso en su texto “¿Qué es una nación?”: “Una nación es, ante todo, una dinastía que representa una antigua conquista; conquista aceptada primero y olvidada después por la masa del pueblo” (p. 57-8). Esta idea no es difícil sostener si recordamos que así también sucedió en numerosas partes de Europa, Asia o América donde originalmente muchas fronteras fueron el resultado de conquistas, tratados imperiales, o matrimonios dinásticos, sin haber sido producto de la voluntad del pueblo e incluso sin atender a elementos de identidad histórica y cultural.

El problema real, según ha apuntado Mahmood Mamdani (2005), sería continuar demandando que las fronteras políticas y culturales deban coincidir, y que el Estado deba ser un Estado-nación donde los límites “naturales” del Estado sean los de una comunidad *cultural* común (p. 4). El punto crítico estaría en analizar cómo esas fronteras han llegado a parecer hoy en día naturales y razonables. Es precisamente la creación de lealtades comunes dentro de comunidades con intereses y formas de pertenencia diversas lo que puede hacer que, una vez convertidos en ciudadanos, los grupos que conforman el Estado, puedan hacer de éste su nación propia.

La historia ha demostrado que el estado multiétnico no está destinado a fracasar como nación. Justamente las políticas de formación de identidad nacional son una de las herramientas utilizadas para crear sentimientos de pertenencia nacional, como veremos en el caso de la historia nacional, en un proceso complejo, donde el nacionalismo proclama la superación de las identidades tradicionales —tales como el origen étnico— para la fundación de una nación “verdadera y moderna”; pero a su vez reclama una identidad nacional y su derecho a la soberanía a partir del legado cultural de las etnias ancestrales.

1.4 Un pasado para la nación.

No hay nación sin pasado es el *dictum* que proclaman los teóricos del nacionalismo. En sus tempranos textos sobre nacionalismo en Asia y África, Elie Kedourie (1970) había

declarado que “la doctrina nacionalista... decreta que así como las naciones existen, así las naciones deben tener por definición un pasado” (p. 36). Esta afirmación, aunque localizada en un texto sobre los nacionalismos en el mundo poscolonial, partía de evocar referentes literarios occidentales, así como otras manifestaciones del arte, la ciencia y la religión, que reclamaban el nacimiento de las naciones europeas en tiempos remotos confiriéndoles un pasado legítimo.

En África, sin embargo, más que reclamos de un pasado nacional, el proyecto de construcción de la nación demandaba fabricar una biografía para la nación. La genealogía nacionalista tenía que “redescubrir” sus pasados étnicos para sostener su presente nacional (Kaiwar & Mazumdar, 2003, p. 284). Para la creación de las historias nacionales era necesario unir las memorias étnicas con la noción de un destino colectivo que creara un sentido de pertenencia nacional, una imagen de comunidad.

A África le había sido negada su historicidad. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel (1980) había declarado que el “África negra” (África subsahariana) “No tiene interés histórico propio, sino el de que sus hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización... En esta parte principal de África, no puede haber en realidad historia. No hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras. No hay ningún fin, ningún Estado, que pueda perseguirse...” (p. 180; 182). ¿Cómo podía responder Tanzania a la exigencia de que una “Nación sin pasado es un término en sí contradictorio. [Que] Lo que hace a una nación es el pasado, lo que justifica a una nación ante las otras es el pasado...” (Hobsbawm, 2000, p. 173).

Uno de los desafíos de la imaginación nacionalista en África era avalar una historia que, en gran parte de la región, no contaba con registros escritos, es decir, las fuentes legítimas donde se preservaba el pasado de acuerdo a lo que afirmaba el legado occidental. Refrendarse históricamente había sido un debate importante para el nacionalismo en el continente, porque serles negada la historia era, en cierto sentido, serles negada la dignidad total como pueblo (Mazrui, 1972, p. 3).

Esta dignidad que menciona Ali Al’Amin Mazrui, no obstante, es también una dignidad que quiere reivindicar a las nuevas naciones africanas con la misma ascendencia que tuvieron las naciones de los poderes coloniales. Kwame Nkrumah, en sus palabras de

inauguración del Primer Congreso Internacional de Africanistas realizado en Accra en diciembre de 1962, cuestionaba la visión hegeliana sobre la no-historicidad de África: “El mito central en la mitología alrededor de África es la negación de que somos un pueblo histórico” (citado por Marzui, 1972, p. 3). La respuesta para la ideología nacionalista, según Ali A. Mazrui (1972), era “indigenizar lo que es extranjero; idealizar lo que es indígena; nacionalizar lo que es seccional; enfatizar lo que es africano” (p. 16).

En su discurso de apertura del Congreso Internacional sobre Historia Africana, celebrado en Dar es Salaam, Nyerere (1974) daba cuenta de este proceso de “nacionalización”, a través de la combinación de los recursos escritos y orales, como vía para “re-descubrir su propia historia [una historia tanzana]” (p. 83). Según Nyerere (1974), era posible que “las crónicas islámicas swahili pudieran combinarse con las tradiciones de nuestras tribus sin escritura, para dar una prueba concreta de un pasado del que ahora sólo podemos conjeturar a partir de una parte del conocimiento” (p. 84).

El énfasis en la historia se basaba en el modo en que ésta había sido innovado por Europa como un espacio distintivo donde no sólo podía ser representada la nación; sino también experimentada (Chatterjee, 1986, p. 8-9.) No obstante, hay un aspecto que debe ser tomado en cuenta dentro de este argumento sobre la legitimación histórica de África por el pensamiento nacionalista, y sobre la necesidad de fundar una historia que comprendiera el pasado de la nación. La posición de Achille Mbembé (2001), a partir de un enfoque poscolonial, es la de reivindicar la multiplicidad de tiempos, trayectorias y racionalidades sobre las que se sustentan las raíces de lo que constituye la “historicidad” de las sociedades africanas (p. 9). No sólo lo local y particular; sino también lo global forman parte de la construcción de la historia del continente: “desde el siglo XV, ya no hay una ‘historicidad distintiva’ de estas sociedades, que no esté integrada en los tiempos y ritmos fuertemente condicionados por la dominación europea” (Mbembé, 2001, p. 9).

Aunque el enfoque de Mbembé (2001) peca de generalizador, apunta a una temporalidad múltiple, o quizá fracturada, que vivió África entre la modernidad y la tradición. En este sentido, el debate sobre la historicidad de África, supone también la réplica entre dos conceptos que han marcado la construcción de la nación en el continente. Por una parte, la experiencia de la modernidad que llegaba con las diferentes formas de colonización europea —sobre todo como cuestión ideológica, y que se enfrentó al “otro”

africano ubicándolo en las antinomias de lo tradicional—, creó un espacio de diferenciación simbólica donde lo moderno estaba asociado a la civilización occidental; mientras que lo tradicional representaba el “atraso” africano. Por otra, la imaginación nacionalista no sólo se imaginó moderna, sino que también quiso afirmarse autóctona a partir del legado de la tradición como veremos en el caso de Nyerere.

Ser una nación significaba, en cierto sentido, la entrada en la modernidad, es decir, ser “civilizado”, como había decretado Hegel (1980). Sin embargo, uno de los aportes del pensamiento nacionalista africano es haberse apropiado de este discurso para concebir un proyecto de nación basado en estructuras políticas “modernas”, pero que ideológicamente intentó autentificarse con recursos culturales de la tradición.

Uno de los ejemplos más significativos de la dialéctica entre modernidad y tradición en Tanzania fue el panfleto socialista escrito por Julius Nyerere y que sirvió de manifiesto ideológico para la construcción de la nación: “*Ujamaa: The Basis of African Socialism*”. La filosofía del *ujamaa* había sido presentada por primera ocasión en abril de 1962, en el Colegio Kivukoni en la entonces Tanganica, durante una Conferencia de Estudio sobre Socialismo Panafricano para miembros del partido TANU (citado por Burke, 1964, p. 194). El objetivo central del texto era justificar la naturaleza socialista [supuestamente] enraizada en las sociedades africanas tradicionales, como la “actitud mental” que debía ser recobrada para la construcción de la nación (Nyerere, 1967, p. 167; 170).

En su argumento, Nyerere (1967) combinaba la elaboración de un “socialismo africano moderno”, con una herencia tradicional de la cual extraer la noción de una sociedad vista como una extensión de la unidad básica de la familia (p. 170). En 1968, luego de que se había proclamado oficialmente el socialismo como la vía para desarrollar la nación, se publicó un segundo volumen de escritos y discursos realizados por Nyerere bajo el título *Uhuru na Ujamaa*, donde quedaba explicitada la relación del socialismo africano con el porvenir de la nación. En la introducción a la compilación, Nyerere (1974) enfatizaba el elemento autóctono del credo político-ideológico que iba a dar legitimidad al proyecto de nación:

...no había nada de accidental en nuestra selección de la palabra ‘ujamaa’ para definir nuestras políticas socialistas, como tampoco esta palabra es únicamente el resultado del deseo de encontrar un equivalente en swahili del término ‘socialismo’... La palabra ‘ujamaa’ fue elegida por razones especiales. En primer lugar, es una palabra africana que destaca la africanidad de las políticas que

intentamos seguir. En segundo lugar, su significado literal es ‘hermandad’, por lo que recuerda a nuestro pueblo la idea de la participación mutua en la familia como la conocemos (p. 2).

No obstante, podría señalarse un conflicto entre la política de “destrribalizar”, y el empleo de elementos de la cultura definida por el discurso como “tribal” para construir un pasado “auténtico” para la nación. El socialismo, de acuerdo al criterio de Mazrui (1972), a veces “indigeniza mediante la definición de sus vínculos con el colectivismo tribal de las sociedades africanas tradicionales. La indigenización de lo que es extranjero, presupone, por supuesto, la conveniencia de lo que se está indigenizando” (p. 17).

Esta idealización del pasado precolonial tuvo que ver con la necesidad de reivindicar a África históricamente, pero también culturalmente. El 10 de diciembre de 1962, en su discurso inaugural como presidente de Tanganica, Nyerere (1963) recordaba los males del colonialismo ante los cuales había que reaccionar afirmando que el legado cultural de las sociedades tradicionales era lo suficientemente valioso como para nutrir la cultura de la nación poscolonial. En sus palabras se advierte un postulado paradójico, que juega con el discurso “civilizatorio” enunciado por Occidente en la medida en que reconoce a la educación europea como una de las formas para entrar en la “modernidad”; pero que quiere afirmar los valores de la cultura tradicional precolonial como lo que realmente puede constituir el orgullo de la nación:²⁴

De todos los crímenes del colonialismo, no hay ninguno peor que el intento de hacernos creer que no teníamos nuestras propias culturas tradicionales, o que lo que teníamos era incivilizado, o era algo de lo que deberíamos avergonzarnos, y no de lo cual enorgullecemos. Algunos de nosotros, sobre todo aquellos que recibimos educación europea, nos esforzamos en demostrarles a nuestros gobernantes coloniales que nos habíamos “civilizado”, y que “civilizarse” significaba abandonar todo lo relacionado con nuestro propio pasado para imitar las costumbres europeas. La gran ambición de nuestros jóvenes no era la de ser africanos instruidos, sino la de convertirse en “europeos negros”. De hecho, hubo un momento en que fue un elogio, más que un insulto, llamar a un africano, que entraba al estilo europeo, “europeo negro”²⁵ (p. 9).

²⁴ Aprovecho esta pequeña crítica a los planteamientos de Nyerere para señalar que las referencias al pensamiento de Nyerere usadas en este capítulo han sido citadas con el fin de esbozar su proyecto de nación en ciernes cuando tomó la presidencia en 1962. No obstante, sus postulados requieren de un análisis crítico que será apuntado en los capítulos siguientes, especialmente en el tercero.

²⁵ Katika madhambi yote yaliyofanywa na ukoloni hakuna dhambi kubwa zaidi jitihada iliyofanywa kutufanya kuamini kuwa hatukuwa na mambo yetu ya sanaa ya asili; au kwamba kama yalikuwapo yalikuwa ni mambo ya kishenzi yanayofaa kutufanya tuone haya, siyo ya kutufanya tuone fahari. Baadhi yetu, hasa wale tuliopata elimu ya kizungu, tulifanya jitihada kuwaonyesha watawala wetu wa kikoloni kwamba tumestaarabika; na kustaarabika maana yake ilikuwa ni kuacha mambo yote ya asili yetu na kuiga mambo ya kizungu. Jitihada kubwa ya vijana wetu siyo jitihada ya kuwa Waafrika wenye elimu ya kisasa, bali ni jitihada

Esta reificación de la tradición (Dube, 2007, p. 257) no sólo constituyó en el caso de Tanzania una fuente para afirmar su historia nacional; sino que fue una forma de reescenificar su pasado y de innovar sobre los significados de lo tradicional al incorporarlos dentro de las matrices culturales de la identidad nacional. La historia no sólo sería considerada como la fuente de la condición de nación; sino que a su vez, la historia nacional ha constituido una de las fórmulas probadas de formación de identidad.²⁶ En Tanzania, la validación de un pasado común fue fuertemente enfatizado dentro de las políticas culturales a partir de sustentar históricamente el legado cultural de la nación.

1.5 Los márgenes de la pertenencia.

La idea de que el nacionalismo exige homogeneidad interna a través de una supuesta nación, ha sido uno de los basamentos ideológicos para demandar que las distinciones subculturales desaparezcan en nombre de que las similitudes es lo que debe contar para definir a la comunidad política, es decir, al estado-nación (Calhoun, 1993, p. 229). Si bien para el caso europeo se ha argumentado que el nacionalismo emerge del precedente de homogeneidad cultural, en el caso de Tanzania habría que coincidir con lo que en 1960 Elie Kedourie planteó en su libro *Nationalism*, y por lo que ha sido bastante criticado. Para Kedourie (1960), el nacionalismo impone la homogeneidad: ésta será un imperativo ineludible para desarrollar el proyecto de nación (citado por Gellner, 1983, p. 39).

Aunque en los discursos nacionalistas poscoloniales de los sesenta, la demanda de una cultura nacional fue también asumida como parte de la resistencia cultural anticolonial, bajo estos presupuestos es que la creación de una cultura nacional constituyó una de las formas más evidentes para homogeneizar culturalmente la nación. El texto de Frantz Fanon, “Sobre la cultura nacional”, publicado en su libro *Los condenados de la tierra*, fue

ya kuwa Wazungu Weusi. Kwa kweli wakati mmoja ilikuwa ni sifa, siyo tusi, kumwita Mwaafrika anayeingia uzungu “Mzungu Mweusi”. (Traducción de la autora).

²⁶ La Francia de la Tercera República proporciona un ejemplo clásico del modo en que se ha construido y aún inventado la comunidad imaginaria de la nación moderna... Hubo un terreno en particular que ayudó a crear la comunidad imaginaria de la *France*: la historia o, de manera más específica, la enseñanza de la historia. Durante este periodo, un único libro de texto de historia, el Lavisse, fue elaborado en diferentes ediciones para sucesivos grupos de edad y niveles escolares y fue prescrito para todos los alumnos de todas las escuelas francesas, tanto en Francia como en sus colonias. Así, se encaminaba a los escolares africanos y vietnamitas a aprehender e identificarse con la comunidad imaginaria de Francia mediante la repetición del catecismo, *nos ancetres les Gaulois*, y mediante la recitación de la historia de Francia desde Clovis hasta Luis XIV, Napoleón y la Tercera República (citado por Smith, 2000b, p. 187-188).

representativo de esta postura que enarbolaba una identidad propia que ya no se imaginaba en términos sectoriales (étnicos), sino como legado de las culturas “auténticamente” africanas: “[La] búsqueda apasionada de una cultura nacional más allá de la etapa colonial, se legitima por la preocupación que comparten los intelectuales colonizados de fijar distancias en relación con la cultura occidental en la que corren el peligro de sumergirse” (Fanon, 1963, p. 191). El texto había sido presentado en 1959, como una comunicación dirigida al Segundo Congreso de Escritores y Artistas Negros, en Roma, y constituyó un exponente de esta forma de pensamiento desarrollada a su vez en África subsahariana.

Nyerere también patentó la necesidad de la cultura nacional en esos términos anticoloniales; pero lo cierto es que la concepción de la pertenencia a la nación se ha definido coercitivamente a partir de nociones de ciudadanía emanadas desde los centros de poder, que han intentado sumergir a grupos-identidades minoritarias, o identidades sub-nacionales en los proyectos de construcción de la nación abocados bajo las ideas de desarrollo, modernidad, asimilación y nacionalismo (Rosaldo, 2003, p. 1).

Para Nyerere (1963), el colonialismo había impuesto la cultura europea en detrimento de la cultura autóctona:

Cuando estábamos en la escuela, nos enseñaron canciones europeas. Pero, ¿a cuántos nos enseñaron canciones de los nyamwezi o los hehe? Muchos de nosotros podemos bailar la rumba, el chachachá, el rock-and-roll, el twist, e incluso el waltz y el foxtrot, entre otros. Pero, ¿cuántos de nosotros podemos bailar, o hemos escuchado que hay un baile llamado “Gombe Sugu”, “Mangala”, “Konge”, “Nyang’umuni”, “Kiduo”, “Lele Mama”, entre otros? La mayoría de nosotros puede tocar guitarra, piano u otros instrumentos musicales europeos. Pero, ¿cuántos africanos, especialmente entre los letrados, pueden tocar los tambores africanos?²⁷ (p. 9-10).

Gellner (1983) sentenció que “el nacionalismo es, esencialmente, la imposición general de la alta cultura sobre la sociedad”, a través de “la difusión generalizada de un idioma, mediatizado por la escuela y supervisado por la academia, codificado para los requerimientos de una comunicación tecnológica y burocrática razonablemente precisa”, y que es “sostenida por culturas folklóricas reproducidas local e idiosincrásicamente por los

²⁷ “Tulipokuwa shuleni tulifundishwa nyimbo za kizungu. Wangapi tulifundishwa nyimbo za kinyamwezi au kihehe? Wengi wetu twaweza kucheza ngoma ziiwazo “rumba”, “chachacha”, “rock’n roll”, “twist”, na hata “waltz” na “foxtrot”, n.k. Ni wangapi tunaoweza kucheza au tuliopata kusikia kuwa kuna ngoma inaitwa “Gombe Sugu”, “Mangala”, “Konge”, “Nyang’umuni”, “Kiduo”, “Lele Mama”, n.k.? Wengi wetu twaweza kupiga magitaa, mapiano, na vyombo vingine vingi vya kizungu. Ni Waafrika wangapi, hasa waliosoma, wanaoweza kupiga ngoma?”. Traducción de la autora.

mismos microgrupos” (p. 57). En el caso de Tanzania, antes de ser tan categóricos como Gellner, esta investigación busca indagar y describir la cultura (o culturas) que se impone para la nación, cuáles elementos la van a componer (o sostener para emplear el término usado por Gellner) y cuáles fueron los conceptos que se manejaron para definirla.

Dentro de estos procesos de crear una cultura, y de imponerla posteriormente, “la difusión generalizada de un idioma”, como había señalado Gellner, va a ser uno de los elementos más influyentes de las políticas de formación de identidad nacional en Tanzania²⁸ con la adopción del swahili como lengua nacional: una política cuya aplicación en Tanzania fue única en el continente africano.²⁹

La celebración de estas políticas, no obstante, puede obviar la violencia inherente al hecho de establecer identidades nacionales de forma categórica. La nación, al ser basada en formas de pertenencia comunales a gran escala (el estado-nación), depende de la instauración de una imaginación colectiva; pero también de la capacidad de comunicación, de organización social, y de mecanismos que fomenten un sentido de identidad para con la nación (Calhoun, 1993, p. 229-230).

Es por este motivo que el estudio de la construcción de la nación en África, y en Tanzania en particular, tiene que partir del análisis del conjunto de políticas institucionales diseñadas con este fin. La empresa estatal, como había señalado Hobsbawm (1991) se va a valer de una maquinaria cada vez más poderosa, “para comunicarse con sus habitantes, sobre todo las escuelas primarias, con el objetivo de propagar la imagen y la herencia de la ‘nación’ e inculcar apego a ella... a menudo ‘inventando tradiciones’ o incluso naciones para tal fin” (p. 100).

De hecho, el plan de estudios de las escuelas públicas en Tanzania fue agresivamente empleado como una herramienta para la construcción de la nación como parte del diseño y función de las políticas culturales. A través de la educación se enfatizaba una historia, cultura y valores comunes (Miguel, 2004, p. 10-11). Las políticas culturales, que tuvieron

²⁸ Como ya había mencionado, este elemento será analizado en el tercer capítulo de este trabajo.

²⁹ Si bien tanto en Kenia como en Uganda se intentaron establecer medidas análogas, éstas no alcanzaron las dimensiones nacionales, ni se desarrollaron políticas para su difusión y uso como fue el caso en Tanzania. En Kenia, por ejemplo, el swahili compite fuertemente con el inglés y lenguas locales como el kikuyu que funcionan como *lingua franca* (Miguel, 2004, p. 335).

un fuerte componente educativo como veremos en el tercer capítulo, fueron parte de este engranaje oficial de políticas institucionales de formación de identidad.

Otro aspecto que se ha incluido dentro de los debates sobre pertenencia, es el discurso de la autoctonía. Es este elemento el que permite desplazarnos de la oposición creada entre identidad étnica vs. identidad nacional y preguntarnos si otro sector importante de la población tanzana, que son los africanos de origen indio, llamados asiáticos en el discurso oficial, fueron incorporados dentro de las márgenes de la pertenencia nacional. Si bien podían ser considerados ciudadanos tanzanos una vez que demostraban lealtad a la nación,³⁰ sus tradiciones no iban a formar parte explícitamente de la cultura nacional. Podían pertenecer, pero no eran autóctonos, como sí lo eran considerados los grupos étnicos. Aunque la autoctonía también es históricamente construida, como otras formas de pertenencia, llega a ser menos entendida separada de la “naturalidad” [*naturalness*] con la que es concebida, el considerable poder emocional que le es atribuida y su concomitante fuerza movilizadora (Geschiere, 2009, p. 169). “¿Cómo son ‘nacionalizados’ los individuos, o en otras palabras, cómo son socializados dentro de la forma dominante de pertenencia nacional?” Es la pregunta que se formuló Étienne Balibar (1991, p. 94) en su indagación sobre el devenir *homo nationalis*, y que yo me propongo responder dentro del contexto de las políticas culturales en Tanzania.

Los márgenes de la pertenencia, no son únicamente delimitados desde la élite que detenta el poder oficial para imaginar la nación, sino que sus miembros también pueden subvertir esos márgenes, negarlos, negociarlos. No obstante, como ha apuntado Renato Rosaldo (2003), la pertenencia se erige tanto como una meta por la que luchar como a la que resistirse (p. 3). Los parámetros sociales de quién puede o no pertenecer, y los significados culturales de la pertenencia, es parte de lo que buscar dilucidar este estudio con un enfoque dirigido al aparato cultural institucional.

En este proceso dialéctico de construir la cultura de la nación me enfocaré en el aparato institucional porque, como ha sido planteado en varios momentos, el proyecto de construcción de la nación en Tanzania, se imaginó desde la élite nacionalista, la cual,

³⁰ “¿Cuál va a ser la base de esta ciudadanía de Tanganica? Nosotros, el Gobierno, elegido por el pueblo de Tanganica, dice que la lealtad al país va a ser la base para determinar la ciudadanía de nuestro país” (Nyerere, 1974, p. 126).

encabezada por Julius Nyerere, diseñó e implementó las políticas que sostuvieran a la nación culturalmente.

El planteamiento de pensar más allá de la nación, es decir, no en imaginarios nacionales sino en imaginarios posnacionales, podría cuestionar el argumento de esta investigación y la centralidad de hacer un estudio sobre el proceso de construcción de la nación en Tanzania a través de las políticas culturales; pero hay que señalar que en los años sesenta, la utopía de la nación constituía el gran anhelo de la ideología nacionalista en África. Por otra parte, es necesario apuntar que la demanda de pensar “más allá de la nación”, argüida especialmente por Arjun Appadurai en “Patriotism and Its Future”, parte de contextos contemporáneos donde, según Appadurai (1997), los medios de comunicación, la transnacionalización de la economía y la movilidad constante de las personas han puesto en crisis la categoría de nación (p. 177). Es por esta razón que la propuesta teórica de Benedict Anderson sobre la nación como una comunidad imaginada, asumida desde un punto de vista crítico, resulta conveniente para analizar el proceso de construcción de la nación en Tanzania.

Aunque Partha Chatterjee concibe la nación de un modo fragmentado, una de las críticas de Chatterjee (2010) a Appadurai en el texto “Beyond the Nation? Or Within?” es que la supuesta crisis del estado-nación contrastaría con la resurgencia de nacionalismo en muchos lugares (por ejemplo las antiguas URSS y Yugoslavia) (p. 166); pero también habría que destacar la relevancia que los discursos basados en las políticas de pertenencia siguen adquiriendo en el mundo.³¹ No obstante, en realidad estos reclamos de Appadurai (1997) lo que tratan es de cuestionar una idea de estado-nación —como la que se aplicó en Tanzania—, que ha estado concebida a partir de la homogeneidad cultural, el consenso de los relatos históricos, y la presencia simultánea de sus ciudadanos, que movimientos, organizaciones y espacios posnacionales están subvirtiendo hoy.

Sin embargo, como advirtiera Wimal Dissanayake (2005), a pesar de las circunstancias descritas por Appadurai (1997), no debemos apurarnos en escribir el obituario de la nación; porque ésta sigue siendo aún, en muchas maneras, “el punto de referencia ineludible para las discusiones de pertenencia comunal” (p. 389). La realidad es

³¹ Ver: Geschiere, Peter. (2009). *The perils of belonging: autochthony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.

que la gran parte de las personas se sigue definiendo en términos de una comunidad nacional. La idea de nación está hoy profundamente arraigada en nuestro lenguaje y prácticas cotidianas, y ha constituido una realidad social que no puede ser disuelta fácilmente (Billing citado por Smith, 2000a, p. 61). Para muchos, la nación seguirá siendo la utopía a ser (re)conquistada.

En este capítulo intenté hacer una revisión crítica de las principales teorías sobre nación y nacionalismo con el fin de definir teóricamente el proyecto de construcción de la nación en Tanzania. La idea de nación sustentada por Nyerere en Tanzania se basó en crear “la imagen de una comunión”, a partir de matrices culturales e históricas que legitimaran el proyecto de nación, que a través de un proceso creativo, se apropió de los formatos modulares europeos; pero que ideológicamente se autenticó en los recursos culturales de las tradiciones africanas.

En el capítulo siguiente veremos los antecedentes históricos de este proceso de construcción de la nación en Tanzania, y cómo, antes y después de la independencia, se intentó conquistar políticamente e ideológicamente la utopía de la nación.

Capítulo II

2. HACIA LA NACIÓN IMAGINADA

Después de la Segunda Guerra Mundial, las luchas anticoloniales en gran parte del continente africano tomaron la forma de demandas nacionalistas. Desde movimientos sindicales, hasta nuevos o renovados partidos políticos, adquirieron abiertamente una ideología nacionalista, o participaron en la consecución del ideal de independencia política. Aunque las fuerzas sociales que confluyeron dentro de la búsqueda del anhelo de ser nación no eran homogéneas, ni necesariamente tampoco apostaban por el mismo ideal de emancipación, sí formaron parte de un contexto histórico de efervescencia del nacionalismo en el mundo, que coadyuvó a que las exigencias de autogobierno por los propios africanos cuajaran en el objetivo superior de constituirse como estado-nación.³²

En Tanganica, no fue hasta entrada la década de los años cincuenta que emergería una voluntad emancipadora autodenominada como “nacionalista”. Múltiples factores tuvieron que confluir para este cambio político-ideológico, y para que se definiera un movimiento dentro de la corriente del nacionalismo. Va a ser la Unión Nacional Africana de Tanganica (TANU, por sus siglas en inglés), la que marque desde su nombre y programa político el giro nacionalista bajo el liderazgo del joven Julius Kambarage Nyerere.³³

Nyerere, a través de sus discursos y estrategias políticas se convertirá en la figura que articulará un movimiento nacionalista exitoso en Tanganica, en la medida en que no sólo tuvo que ser tomado en cuenta por la administración colonial en el periodo de transición hacia la autonomía política de los africanos; sino que también logró establecer una estructura de alcance nacional, que trascendiera las afiliaciones étnicas. Desde al año '54 hasta el momento de pasar a ser un estado independiente en 1961, Nyerere va

³² Ver: Rotberg, R. I. (1966). “African Nationalism: Concept or Confusion?” *The Journal of Modern African Studies*, 4, 33-46.

³³ Ver: Iliffe, J. (1979). Julius Nyerere and the formation of TANU. En Iliffe, J., *A Modern History of Tanganyika* (pp. 507-513). London: Cambridge University Press.

perfilando los principios que formarán parte del proyecto de construcción nacional que dirigirá desde la presidencia del país a partir de 1962.

En la primera sección de este capítulo se mostrará cómo se va delineando el proyecto político de *uhuru*³⁴ (independencia) de Nyerere a través del análisis de varios de sus discursos de la época con el fin de revelar los intereses ideológicos que definirán sus políticas de construcción nacional durante su periodo presidencial, los cuales serán analizadas en la segunda parte del texto. La TANU, el partido conducido por Nyerere, tendrá particular importancia en ambos momentos históricos, tanto en las luchas por la independencia como en el proyecto de construcción de la nación, al servir como canal para la difusión masiva, estipulación y aprobación de políticas ideadas por Nyerere, como fue el caso de la Declaración de Arusha en 1967, por mencionar un documento importante en la definición del proyecto nacionalista y que también impondrá un cambio en las políticas culturales.

En este capítulo también nos serviremos de las reflexiones teóricas sobre nación y nacionalismo destacadas en el capítulo anterior con relación al caso de Tanzania/Tanganica, para mostrar la puesta en práctica de lo que Nyerere (1967) había anunciado como los cimientos del proyecto nacional en el mensaje dirigido a la TANU en el momento en que Tanganica pasó a ser un estado independiente:

Hemos estado hablando durante mucho tiempo sobre qué tipo de casa queremos construir en esta tierra. Ahora tenemos la oportunidad de hacerlo. Ya estamos de acuerdo en ciertos principios básicos; ahora es el momento de poner estos principios en práctica. Todo el tiempo que la TANU ha estado haciendo campaña por la *Uhuru* [libertad], hemos basado nuestra lucha en nuestra creencia en la igualdad y la dignidad de toda la humanidad y en la Declaración de los Derechos Humanos. Hemos acordado que nuestra nación será una nación de ciudadanos libres e iguales, donde cada persona tenga el mismo derecho y oportunidad de desarrollarse y de contribuir al máximo de sus capacidades al desarrollo de nuestra sociedad. Hemos dicho que ni la raza, ni la religión, ni la tribu [*sic*], ni la inteligencia, ni ninguna otra cosa, podría quitarle a un hombre sus propios derechos como miembro pleno de la sociedad. Esto es lo que ahora tenemos que poner en práctica (p. 139).

En este discurso se resumen muchas de las ideas que Nyerere enarboló bajo la bandera del nacionalismo durante su periodo de campaña política al frente de la TANU para llevar a Tanganica a la independencia, y que posteriormente también las emplearía

³⁴ Vocablo swahili que tiene como acepciones de significado independencia y libertad.

como parte de su proyecto de construcción de la nación; aunque habría que alertar que muchos de sus planteamientos estuvieron dirigidos a consolidar la imagen de la conquista nacional hacia el exterior. De este fragmento hay varios elementos, o “principios básicos” —como los nombra el propio Nyerere— que reflejan los valores sobre los cuales Nyerere autentificaría su discurso nacionalista, aunque es de notar que el uso de la primera persona del plural en la mayoría de sus alocuciones públicas queriendo afirmar la idea de que había un consenso general.

Ideales como la igualdad y la dignidad de toda la humanidad refrendados en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, apostaban al reconocimiento de los africanos como pares de los europeos que los habían esclavizado y colonizado, así como a afirmar el derecho de los nativos a ser considerados ciudadanos (y no súbditos)³⁵ y de construir naciones soberanas, o más bien la nación imaginada por Nyerere, como veremos a lo largo de este capítulo. En la próxima sección haremos énfasis en la manera en que se va delineando la imaginación nacionalista de Nyerere y su impacto político a través de la TANU.

2.1 El reclamo de ser nación.

Según el criterio de varios autores, el germen del nacionalismo había sido inoculado por la propia agencia colonialista y el diseño de las políticas administrativas. Robert I. Rotberg (1966), en su artículo “African Nationalism: Concept or Confusion?” — un análisis del nacionalismo en África en el marco de las primeras independencias en el continente— declaraba que la naturaleza misma de la dominación colonial sobre los territorios africanos hizo que estos parcialmente constituyeran su sentido de nacionalidad [*nationhood*], aún sin llegar a perder su estatus de dominado (p. 38).

De acuerdo con Rotberg (1966), “sin la partición y el subsecuente dominio colonial en África tropical por los poderes de Europa, puede que no haya existido el nacionalismo africano” (p. 37). Para este autor (1966), los propios poderes coloniales habían creado las bases para las naciones independientes en África a través de la división arbitraria del continente en entidades administrativas, y la imposición de conceptos culturales, lingüísticos y legales importados (p. 37).

³⁵ Mamdani (1998).

El propio Nyerere (1967) argumentaría el rol que jugó la empresa colonialista en la fundación de la imaginación nacionalista en Tanganica y que luego sería usada en nombre de un proyecto de nación de “África para los africanos”:³⁶

...hasta que fuimos colonizados, esta “nación” no existía, diferentes leyes operaban entre las tribus [sic] constituyentes y había conflicto entre estas. Fue el poder colonial el que impuso una ley común y la mantuvo por la fuerza, hasta que el crecimiento del movimiento de independencia puso la carne de una unidad emocional en el esqueleto de la unidad jurídica (p. 271).

Sin duda, las políticas coloniales contribuyeron a crear un nuevo tipo de cultura política que se definió como nacionalista para demandar la autonomía de los poderes coloniales. Además de los factores que mencionó Rotberg (1966) en su ensayo escrito en medio de la efervescencia de las independencias africanas que se sucedían en los sesentas, hay que agregar un aspecto vital para el caso de Tanganica, que también se verificó en muchas partes del continente a través de figuras como Kwame Nkrumah en Ghana, Léopold Senghor en Senegal, y Jomo Kenyatta en Kenia. Nos referimos a la formación de una élite africana instruida bajo el sistema de educación occidental y que, incluso, muchos de los miembros de esta élite continuaron estudios superiores y de posgrado en las metrópolis y pudieron interactuar con la fuente de la cultura que se les inculcaba en las colonias.

Esta “*intelligentsia* bilingüe”, como fue definida en el capítulo anterior a partir de Anderson (1993), pudo y supo apropiarse de los “formatos modulares” y usarlos para elaborar un discurso nacionalista bajo los estándares occidentales, que le permitiera reclamar el derecho a ser nación y el poder del estado independiente. Julius Nyerere fue también uno de los productos de esa “*intelligentsia* bilingüe” de la que hablaba Anderson (1993). Según su pasado étnico, Nyerere estaba “destinado” a gobernar, pero como sucesor de su padre, jefe del grupo étnico zanaki, ubicado en la región de Butiama, al norte de la antigua Tanganica. Su primera formación al estilo occidental la adquirió en una de las escuelas de los misionarios, justamente una de las bases de la diferenciación de clase entre los propios grupos étnicos que se constatará en el proceso de construcción de la nación.

Los estudios en el Colegio Makerere en Uganda, instituto educacional de nivel superior en África del este, hoy Universidad Makerere, habían sido fundamentales para la

³⁶ Nyerere declararía que ya que el 98 % de la población en Tanganica era africana, “esto significa que Tanganica debe convertirse finalmente en un Estado africano autónomo” (1967, p. 43). Ver también el texto de Nyerere “Tanganyika will be Predominantly African”, *Freedom and Unity* (pp. 63-65).

formación de Nyerere como político por su carácter “anti-tribal” y meritocrático, debido a que la mayoría de los estudiantes entraban por concurso, independientemente de su origen social (Ilfie, 1979, p. 341). La etnicidad, de hecho, sería vista por Nyerere como uno de los principales problemas a resolver en el proceso de construcción de la nación. A través de múltiples discursos, Nyerere enfatizó la necesidad de una unidad nacional que hiciera desaparecer cualquier otra forma de pertenencia que atentara contra la nación: la raza, la etnicidad, y la religión principalmente.

Ali A. Mazrui (1997) llegó a catalogar a Nyerere como “el más ‘anglizado’ de todos los jefes angloparlantes de los estados africanos” (p. 162). Y aclaraba Mazrui (1997), que por “anglizado” no se refería a “anglófilo”; es decir, no es que Nyerere haya sido más favorable a los británicos que otros líderes; sino que tuvo un giro intelectual que es incuestionablemente producto del sistema occidental educativo, tanto en Tanganica, donde tuvo su primera educación, como en la Universidad de Edimburgo, donde se graduó.

Este planteamiento de Mazrui (1997) pretendía arrojar luz sobre los recursos culturales y políticos con los que Nyerere había podido ir su proyecto ideológico de nación. De acuerdo con John Ilfie (1979), Nyerere, quien estaba al tanto de los acontecimientos mundiales, tenía a su favor la comprensión de la teoría política para organizar un movimiento de alcance nacional que por sí solo no podía emerger de las masas, y que le permitía reconocer que “África se estaba moviendo hacia el conflicto y la liberación” (p. 509).

Sukumalandia y la región noroeste de Tanganica se habían caracterizado por sus tempranas acciones de descontento político que habían impulsado demandas de corte nacionalista en la zona (Ilfie, 1979, p. 485). No obstante, la nueva Unión redimensionada por Nyerere a partir de la Asociación Africana de Tanganica (TAA, por sus siglas en inglés), articularía un movimiento nacionalista deliberadamente formulado desde la TANU al estilo de las propuestas emergentes en el mundo colonizado, donde la India y Ghana constituyeron los modelos principales a seguir (Ilfie, 1979, p. 509).

La independencia de Ghana en el año 1957, primera colonia de África subsahariana que pasó a ser independiente, fue un acontecimiento que conmovió, en general, los ideales de emancipación que se venían gestando en el continente porque logró lo que muchos creían imposible: un gobierno de africanos negros que demostraba que los

africanos podían gobernarse ellos mismos (Thompson, 1969, p. 124). Bajo al aura del nuevo presidente, Kwame Nkrumah, también líder del movimiento panafricanista, Ghana representaba el inicio de una liberación a escala continental que el panafricanismo había comenzado a demandar en su versión desarrollada y propugnada por los propios africanos, y que intentaba forjar una identidad transétnica, que amparara la lucha por la autodeterminación política frente a los poderes coloniales.

Si bien Nyerere llega al panafricanismo a través del nacionalismo (Shivji, 2009, p. 4), en sus discursos se expresó el ideal panafricanista rápidamente. En una mirada retrospectiva, el propio Nyerere (1967) se insertaría dentro de las luchas por una emancipación nacionalista que incluyera a todo el continente y no sólo a los territorios individuales: “Nos consideramos a nosotros mismos como parte de un movimiento a nivel continental por la libertad, y triunfos como el de Ghana en 1957, nos alentaron y nos dieron fuerzas renovadas. Vimos entonces que nuestras luchas y nuestros sueños se basaban en la realidad; África podía liberarse” (p. 4-5).

No obstante, esta mirada romantizada y nostálgica de la época en que estaba en juego el poder de controlar un estado independiente bajo un proyecto propio, puede desviar la atención de la importancia de las estrategias que los líderes de los partidos políticos aprovecharon, tal como hizo el propio Nyerere frente a la TANU, para redimensionar la lucha anticolonial bajo el título de nacionalismo. El reclamo de ser nación tuvo que adoptar un discurso político que encajara con el giro en la proyección política que habían dado los poderes coloniales después de la Segunda Guerra Mundial. Ante la situación de posguerra, no sólo de deterioro económico, sino sobre todo de deterioro de legitimidad de las metrópolis, las nuevas estrategias del dominio colonial se presentaron como los facilitadores de la transición política hacia el autogobierno. John Iliffe (1979) sostiene esta idea cuando alega que después de la guerra, la Oficina Colonial decidió no retirarse de África sin demostrar su control, y tomó la iniciativa de “crear estados sucesores viables y amigables” (p. 475). No obstante, hay que reiterar que si bien la adopción de la ideología nacionalista por las élites locales como estrategia política fue incentivada por las propias políticas coloniales de posguerra, también estuvo asociada a la politización de las tempranas respuestas de descontento que tuvieron lugar luego de la imposición de la

administración colonial, como pudiera señalarse la resistencia *Maji maji* frente a la dominación alemana.³⁷

Cuando Nyerere regresó a su país a finales de 1952, luego de concluir sus estudios en Edimburgo, Tanganica no era un territorio donde hubiese las condiciones para el brote masivo del nacionalismo, a pesar de las continuas acciones en regiones como Meru y Sukumalandia contra el estado colonial, como ya se había mencionado. El panorama general era, en principio, de quejas relativamente menores sobre la enajenación de tierras y el control de los colonos. No había una vigorosa tradición política de la élite, ni formas de gobierno autóctonos de gran alcance; como tampoco tenían ningún sistema electoral para estimular la organización política (Iliffe, 1979, p. 509).

Nyerere (1967) no escatimaría en reconocer los logros de la TANU cuando, haciendo su versión de las luchas nacionalistas en Tanganica, declaró: “La Unión Nacional Africana de Tanganica nació en julio de 1954, y el desarrollo político moderno en Tanganica realmente comienza a partir de esa fecha” (p. 1). El hecho de estar en el poder y de ostentar la victoria de la independencia de la mano de la TANU le permitió a Nyerere hacer esta afirmación, pero justamente él había llegado al poder gracias a que supo enunciar claramente un proyecto nacionalista que se integraba a las políticas de transición que ligeramente estaba promoviendo el gobierno colonial.

Desde la constitución de la TANU, Nyerere (1967) había fijado el carácter nacionalista del nuevo partido. En la audiencia frente al Consejo de la Administración británica del año 1955, dejaría establecido abiertamente los propósitos de la organización:

Políticamente, su objeto principal, según lo declarado en su constitución, es preparar al pueblo de Tanganica para el autogobierno y la independencia. Como un primer paso hacia ese objetivo, mi organización pretende ver el principio electivo establecido, y a los africanos con la garantía de una mayoría en todos los órganos de representación de carácter público (p. 36).

Su entrada en el escenario político no pudo ser desestimada por el gobernador británico del momento en Tanganica, Edward Twining, quien no tardó en tomar medidas

³⁷ Si bien la intención no es la de leer la historia de atrás hacia adelante como nos alertara Cooper (2002, p. 38), la guerra *Maji maji* (1905-1907) permite establecer ciertos nexos entre las respuestas a la presencia colonial y su evolución en formas de organización política. El historiador José Arturo Saavedra ha expuesto la importancia de este acontecimiento en su libro, *La poesía swahili como fuente histórica. Utenzi, poemas de guerra y la conquista alemana de África del Este 1888-1910*, publicado en español en 2008. En una investigación anterior, Saavedra también dio cuenta de la amplia producción analítica sobre este enfrentamiento a la colonización y presencia alemanas.

que desalentaran el fortalecimiento que estaba adquiriendo la TANU, organización que para finales de 1957 llegaba a los 200 mil miembros (citado por Coulson, 1982, p. 115). En su campaña contra la TANU, Twining fue lo más obstructivo posible con la prohibición del partido durante tres años, entre 1955 y 1958, en toda la región del lago Tanganica, así como en Tanga por un periodo menor (Coulson, 1982, p. 115). A esto se sumaría la promoción por parte del gobernador Twining de un partido rival, el Partido Unido de Tanganica (UTP), formado a partir de jefes locales simpatizantes con los británicos y de colonos blancos (Iliffe, 1979, p. 521-2).

Nyerere (1967) señaló el hecho de que existieron circunstancias históricas que favorecieron a la TANU en su impacto político. El deseo del gobernador británico, Edward Twining, de reemplazar los Consejos locales por Consejos de distritos puede ser mencionado como uno de estos acontecimientos, pues fue visto como el intento de seguir preservando el dominio blanco, como ya había sucedido como consecuencia de los acuerdos multirraciales que implementó Gran Bretaña en la Federación de África Central (CFA), y que habían dado más poder a la minoría blanca.

No obstante, no fue sólo una cuestión de coincidencias de eventos históricos, sino la manera en que Nyerere fundó las estructuras de su organización. El alcance, tanto político como ideológico de la TANU, puede ser atribuido al giro que le dio el propio Nyerere luego de su regreso de Edimburgo, hacia la creación de una estructura partidaria a nivel nacional, con sucursales activas en casi todos los distritos en el país. Mientras muchos de los líderes emergentes utilizaron la base étnica para el desarrollo del poder político, el investigador C.K. Omari (1995) ha mostrado en su ensayo “The Management of Tribal & Religious Diversity”, cómo Nyerere por su parte se enfocó en un proyecto nacional, y utilizó los clubes y asociaciones étnicas para reclutar y movilizar a líderes potenciales para el desarrollo de una conciencia política territorial que atravesara las líneas étnicas (p. 25). Sin embargo, no sólo era importante para Nyerere consolidar un partido de alcance nacional que estuviera constituido por miembros de múltiples grupos étnicos, sino que el poder colonial supiera que la TANU era un “verdadero movimiento nacionalista” por su base anti-tribal. Así lo dejó establecido Nyerere (1967) frente a los poderes británicos en 1959:

Tenemos un movimiento nacionalista, fuerte, respaldado por todas las tribus. No es un movimiento nacionalista que era una asociación tribal que comenzó a tragarse a otras tribus. No, señor. No

identificado completamente con ninguna tribu, es un verdadero movimiento, respaldado por todas las tribus en el país, respaldado por los Jefes (p. 68).

Como había sido abordado en el capítulo anterior, la cuestión de la etnicidad será medular dentro de los proyectos nacionalistas en el continente, y de modo particular dentro del discurso integrador de Nyerere en busca de afirmar la unidad nacional. La pertenencia a una organización de carácter nacionalista debía crear lealtades a un proyecto de nación, a la “comunidad imaginada”. El “tribalismo” político era considerado como una amenaza a la unidad que requería el proyecto de nación. El hecho de que Nyerere proviniera de un grupo étnico pequeño, de los más de 120 que aún constituyen Tanzania, podía ayudar a eliminar la sospecha de que pudiera favorecer a un grupo étnico mayoritario. Pero a pesar de haber hecho énfasis dentro de la estructura de la TANU, en un sistema de afiliación semejante al del Colegio de Makerere (“anti-tribal” y meritocrático), la construcción y afirmación de las identidades étnicas durante la empresa colonial no podía ser borrada con la simple enunciación de una voluntad inclusiva de un gobierno para los africanos, como había proclamado Nyerere en la constitución de la TANU.

Después de la independencia, Nyerere se cercioró de tomar varias medidas que restringieran las lealtades “tribalistas”, religiosas o sectoriales, al tiempo que enfatizaran la idea de nación apoyada por la adopción del sistema de partido único. De las estructuras coloniales que consolidaban el clientelismo asociado a la etnicidad, rápidamente en 1962 fueron abolidas las oficinas administrativas que hacían de las jefaturas un puesto asalariado. Dos años después, en 1964, la Unión Nacional de Trabajadores de Tanganica fue disuelta, y la TANU se convertiría constitucionalmente en el único partido a partir de 1965 (Omari, 1995, p. 26-7). Con motivo de las elecciones de ese año 1965, Nyerere (1974) alegaría en su alocución nacional que “debido a la importancia de la unidad... las normas electorales prohíben el uso de tribalismo y el racismo en la campaña, y prohíben a cualquier candidato apelar a la religión o el sexo” (p. 79).

Una obvia expresión de la voluntad y del interés del Partido de no acentuar la pertenencia étnica fue también a través de la adopción del swahili como lengua nacional. El uso del swahili como *lingua franca* dentro de la organización daría indicios de la visión política de Nyerere de que “swahilizar” Tanganica era, en cierta medida, neutralizar la

nación.³⁸ La cultural swahili no representaba a un grupo étnico en particular, sino que, cada vez más, diferentes grupos étnicos iban siendo absorbidos por esta cultura transétnica. En especial la expansión de la lengua swahili promovida por políticas coloniales, también beneficiaría a la TANU, a través de los más de cuarenta periódicos publicados en swahili que se encontraban en circulación regular a mediados de los años cincuenta y los Servicios de Radiodifusión de Tanganica que tenían una gran audiencia de sus programas en swahili.³⁹

A pesar de la aparición de dos nuevos partidos en 1958, el Congreso Nacional Africano de Tanganica (ANC), el principal partido de oposición entre los africanos, y la Unión Nacional de Tanganica de Todos los Musulmanes (AMNUT), la TANU confirmó los resultados de una estructura territorial extendida por toda Tanganica cuando, tanto en las elecciones de septiembre de 1958, como en las de febrero de 1959, el apoyo masivo que recibió la TANU aseguró su victoria en las urnas (Mwakikagile, 2004, p. 87).

Los resultados de las elecciones no pudieron ser desestimados por el nuevo gobernador, Richard Turnbull, quien anunció, no sin cierto paternalismo, la cercana posibilidad de que Tanganica fuera gobernada por su mayoría africana después de pasar por un periodo de aprendizaje de la gobernabilidad con fundamentos democráticos que permitieran la emergencia de un estado-nación con el signo de la modernidad euro-occidental.

Nyerere (1967) no tardaría en pronunciarse ante los nuevos requisitos que demandaba el poder colonial para la transición hacia el autogobierno, y ante el Consejo Legislativo declaró:

Damos la bienvenida a la llegada de ese Nuevo Orden, la llegada de la plena cooperación entre las personas de este país, sus representantes, y el Servicio Civil, para lograr el nacimiento de una nación nueva y orgullosa. Damos gracias a Dios Todopoderoso que en su sabiduría infinita nos ha ayudado a lograr estos cambios en paz y buena voluntad (p. 76).

Este fragmento de su intervención, responde en casi su totalidad, a lo que el gobernador británico exigía a los africanos para “traspasarles” el poder. Nyerere supo

³⁸ Como ya se mencionó en el capítulo uno, en el capítulo tercero, dedicado a las políticas culturales, se abundará en el tema de la lengua swahili en relación a su importancia en el proceso de construcción nacional.

³⁹ Posteriormente, en el periodo post-independencia, la importancia que había ido cobrando el swahili como idioma nacional fue ejemplificado por un comentario de Nyerere, donde el presidente señalaba que sólo había tenido que recurrir a intérpretes en dos ocasiones durante sus numerosos viajes en el país (citado por Whiteley, 1969, p. 110-3).

resaltar los valores que debían constituir ese momento de transición, haciendo énfasis en aspectos como el paso pacífico guiado por Dios, elementos que subrayaban afinidad con los sistemas culturales de los colonizadores, que serían retomados en la inauguración de la República de Tanganica el 9 de diciembre de 1962, como analizaremos en el próximo epígrafe.

2.2 De estados independientes a naciones pos(-)coloniales.⁴⁰

Luego de modificada la constitución y creado el cargo de presidente, Nyerere se presentaría como candidato a la presidencia representando a la TANU, frente a Zuberi Mtemvu, presidente del Congreso Nacional Africano de Tanganica, en las elecciones de noviembre de 1962 para elegir al primer presidente de Tanganica. El 9 de diciembre de ese año, Nyerere elegido como presidente del nuevo estado independiente, comenzaría el proceso de construcción nacional en el que Tanganica, luego Tanzania, pasaría a ser una nación poscolonial, no sólo por empezar a fundarse después del periodo colonialista, sino también por querer construir un tipo de nación con una esencia emancipadora a través de su autentificación africana, en oposición al legado cultural europeo.

En las ceremonias de la independencia comenzadas en la víspera del 9 de diciembre, estuvieron presentes tanto “los rituales” de coronación occidentales estipulados dentro del proceso de conformarse como nación, como también una especie de “ritual de iniciación” o *baraka* (bendición) de la nación que reafirmara su esencia africana. Los instrumentos de la independencia fueron entregados a Nyerere por el Duque de Edimburgo y fue izada la nueva bandera con símbolos de una identidad tanganiquesa donde el verde representaba la vegetación natural del país, el amarillo a sus depósitos minerales, y el negro el color de la piel de sus habitantes. La simbología presente desde el icono de la bandera, no sólo estaba connotando las riquezas con las que contaba el nuevo estado de Tanganica, sino también quiénes estaban dentro de los márgenes de la nación. Como se había señalado

⁴⁰ El guión que se le pone al término pos-colonialismo vendría a darle un significado más cronológico al término, es decir, después del imperio político; y sin guión designaría entonces las respuestas opositoras y libertadoras al colonialismo en un sentido más amplio. La intención de este título es que haga referencia a ambos sentidos.

en el capítulo anterior, la bandera es parte de los emblemas nacionales que hacen de la idea de nación, una cuestión de conciencia pública. La construcción de la nación pasa primeramente por la construcción de los símbolos patrios que puedan cohesionar a la “comunidad imaginada” en torno a elementos culturales de los cuales pueda asirse.

El “ritual de iniciación” o de *baraka* con el cual se legitimó la coronación de Nyerere como presidente de la República de Tanganica, fue recogido en un libro de texto de 1977, *Mwalimu Julius Kambarage Nyerere*, que rememora el momento de “iniciación” de Nyerere en las labores presidenciales de signo “africano”:

La ceremonia de coronación del primer presidente se realizó de acuerdo con las tradiciones africanas. Los jefes y ancianos de la TANU, Petro Marealle y Mazengo, fueron los que condujeron esta ceremonia. Le otorgaron a Mwalimu Nyerere una lanza como símbolo de coraje, y el escudo de piel de vaca como símbolo para proteger a la nación. Luego le fue aplicado el agua y la harina como la creencia de que Dios, quien es en verdad su gobernador, le diera la bendición, la paz, el apoyo, el éxito y el progreso en todo momento (s / p).⁴¹

A través de la descripción de este momento en que participaron cientos de tanganiqueses, se puede advertir la intención de autentificar con elementos culturales autóctonos la nación por la que Nyerere era investido de poder para protegerla. La fe religiosa inculcada por la educación occidental de los misioneros, ahora era tamizada entre harina y agua para otorgarle el poder y la *baraka* para gobernar y desarrollar la nación.

No obstante, la situación en que Tanganica se convertía en estado independiente, hacía necesario algo más que una *baraka*. Las lluvias de finales de 1960 no llegaron a la región central ni al norte de Tanganica, provocando la peor hambruna del país desde 1890, que aún estaba tratando de ser aliviada cuando alcanzó el estatus de estado independiente en 1961 (Iiffe, 1979, p. 576). Las hambrunas frecuentes en Tanganica, y la necesidad de impulsar económicamente un país eminentemente agrícola para conquistar tanto la independencia política como económica, sirvieron como pretexto para que Nyerere introdujera los primeros atisbos de un proyecto de nación, que no sólo tenía que estar unida en términos identitarios, sino también territoriales. La dignidad reivindicada sería el eje

⁴¹ Sherehe ya kutawazwa Rais wa Kwanza ilifanywa kufuatana na mila za Kiafrika. Machifu na wazee wa TANU, Petro Marealle na Mazengo, ndiye waliyeendesha sherehe hii. Walimkabidhi Mwalimu Nyerere mkuki kama alama ya ushujaa, na ngao ya ngozi ya ng’ombe kama alama ya kulilinda taifa. Halafu akapakazwa maji na unga kama imani kwamba Mungu ambaye ndiyo mtawala wake, ampe baraka, amani, msaada, mafanikio na maendeleo katika muda wote. (Traducción de la autora).

central de sus argumentos para anunciar un proyecto de reasentamiento tan tempranamente como diciembre de 1962, durante su primera intervención frente al parlamento. Vamos a citar *in extenso*, los fundamentos de Nyerere (1967), con el objetivo de revelar la continuidad con los “principios básicos” que ya había anunciado en su mensaje a la TANU en 1961, y cómo siendo presidente, pretende desarrollarlos en políticas para la construcción nacional:

Estamos decididos a construir un país en el que todos sus ciudadanos sean iguales, donde no haya división entre gobernantes y gobernados, ricos y pobres, educados y analfabetos... Hemos determinado que en este país todos serán iguales en dignidad; que todos tendrán el mismo derecho al respeto, a la oportunidad de adquirir una buena educación y las necesidades de la vida; y que todos sus ciudadanos deben tener la misma oportunidad de servir a su país hasta el límite de su capacidad (p. 178).

Y más adelante en su discurso Nyerere concluiría con los supuestos beneficios que traería a la nación y a sus ciudadanos el reasentamiento en unidades territoriales que pudieran ser controladas por el Estado. Su clara intención era justificar un programa que respondía principalmente a los intereses de la clase que había llegado al poder bajo el hábito del nacionalismo:

Pero ni siquiera podemos hacer esto si nuestra gente va a seguir viviendo dispersos en un área amplia, muy alejados unos de otros, y todavía atormentada por el miedo supersticioso... por lo tanto, si queremos ser capaces de empezar a usar tractores para el cultivo, hay que comenzar a vivir en aldeas adecuadas...Y si ustedes me preguntan por qué el Gobierno quiere que vivamos en aldeas, la respuesta es muy simple: a menos que hagamos eso no vamos a ser capaces de proveernos de las cosas que necesitamos para desarrollar nuestra tierra y para elevar nuestro nivel de vida. No seremos capaces de utilizar tractores, no seremos capaces de proporcionar escuelas para nuestros hijos, no seremos capaces de construir hospitales, o de tener agua potable, será imposible iniciar las pequeñas industrias de las aldeas, y en su lugar seremos dependientes de las ciudades para todos nuestros requisitos... (pp. 183-4).

Con estas palabras, Nyerere estaba fijando lo que supuestamente el proyecto nacional le iba a ofrecer a los tanganiqueses, pero además, el compromiso que debían ellos, a su vez, asumir para alcanzar una dignidad que era medida por el acceso a servicios públicos, como educación y salud, que debía proporcionar el estado moderno. El signo de modernidad de la nueva nación estaba también asociado al desprendimiento de creencias “retrógradas” que eran parte de las tradiciones africanas, tales como la superstición, que podían impedir el proceso de construcción nacional. A partir de la movilización de las

personas desde las aldeas, sería mucho más fácil normar y regular la nación. Más adelante veremos cómo las aldeas se convertirían en las bases para desarrollar el proyecto de nación.

La cuestión de la unidad nacional también sería rápidamente reforzada por Nyerere dentro de su discurso político nacionalista. *Uhuru na umoja*, libertad y unidad, fue la primera fase por la que transitó el proceso de construcción de la nación. Según Nyerere:

Las naciones nuevas, como Tanganica, están surgiendo a la independencia como resultado de una lucha por la libertad del colonialismo. Se trata de una lucha patriótica que no deja lugar para las diferencias y que une a todos los elementos en el país...No puede haber lugar para la diferencia o división... Este es nuestro momento de la emergencia, y hasta que nuestra guerra contra la pobreza, la ignorancia y la enfermedad se haya ganado, no debemos dejar que nuestra unidad sea destruida (citado por Omari, 1995, p. 24-5).

Si bien Nyerere proclamó la unidad como un frente infalible, lo cierto es que numerosas medidas fueron impuestas para lograr la unidad nacional, y también en nombre de esta. Luego de la independencia, en Tanzania, como en muchos de los nuevos países independientes, se estableció el sistema de partido único, bajo el argumento de ser la forma política más eficaz de promover la unidad nacional.⁴² En la práctica, no obstante, fue también una manera constitucional de eliminar la oposición. Pero el reclamo oficial se basaba en que la nación independiente debía eliminar cualquier elemento divisorio fomentado por los partidos de oposición con base étnica o regional.

El tema de la unidad nacional también aparecería relacionado dentro del discurso nacionalista de Nyerere, al de la unidad panafricana. Desde el primer artículo del credo de la TANU, estaría consignado el ideal panafricanista asociado a este partido nacionalista: “*Binadamu wote ni ndugu zangu, na Afrika ni moja*” (citado por Nyerere, 1967, p. 170), es decir, “Todos los seres humanos son mis hermanos, y África es una sola”.⁴³ Nyerere había defendido apasionadamente la creación de una Federación de África Oriental e incluso estuvo dispuesto a retrasar la independencia de Tanganica en caso de que los tres países de África del este estuvieran de acuerdo con la federación (Shivji, 2010, p. 5).

Después de alcanzada la independencia de Tanganica, el ideal panafricanista adquiriría una expresión diferente a través del apoyo a movimientos de liberación en

⁴² Así sucedió en países como Ghana, bajo el mando de Kwame Nkrumah; Zambia, presidido por Kenneth Kaunda; y Guinea, con el presidente Ahmed Sékou Touré, por sólo mencionar tres ejemplos.

⁴³ Traducción de la autora.

África.⁴⁴ El Comité de Liberación de la Organización de la Unidad Africana (OUA), tuvo su sede en Dar es Salaam desde el momento en que se estableció la OUA en 1963 (Othman, 2010, p. 38). Aunque la unión con Zanzíbar en 1964, enarbolada bajo el argumento de la unidad panafricana, no había tenido verdaderamente esas razones, también sería justificada dentro del ideal de la Federación de África del este que había defendido Nyerere.

2.3 Unión con Zanzíbar: nuevos márgenes para la nación.

Los nuevos márgenes para la nación que se establecieron con la unión entre Tanganica y Zanzíbar, que dio lugar a la República Unida de Tanganica y Zanzíbar el 26 de abril 1964, y que meses después tomó el nombre definitivo de República Unida de Tanzania, también serían legitimados a través de un “ritual de iniciación” que exaltara el simbolismo de la unión. Una fotografía inmortaliza el momento en que Nyerere, ataviado con atuendos típicos africanos, mezclaba la tierra de los dos territorios en un gesto de mezclar las tradiciones y la cultura de ambos países.

No obstante, la unión entre Tanganica y Zanzíbar había tenido lugar como respuesta a factores estratégicos de otra índole provocados por la revolución de Zanzíbar, que derrocó al nuevo gobierno independiente encabezado por una coalición entre el Partido Nacionalista de Zanzíbar, dominado por árabes, y el Partido Popular de Zanzíbar y Pemba, de base shirazi, es decir, identificados con la raíz persa de los inmigrantes en la costa swahili.

Influenciado por el Umma Party o partido del pueblo, partido de orientación izquierdista de Abdulrahman Mohamed Babu, la revolución atrajo inmediatamente a fuerzas rivales en la Guerra Fría. Nyerere fue objeto de una intensa presión por parte de las potencias occidentales ante la revolución “comunista” en las Islas; pero su racionalización de la unión fue explicada como un paso hacia el pan-africanismo (Shivji, 2010, p. 4-5). Por su parte, Colin Legum, en un informe que fue elaborado tras una entrevista con Nyerere, dijo que la unión había sido una brillante maniobra para burlar a la facción de Babu, que

⁴⁴ El Frente de Liberación de Mozambique (FRELIMO) fue fundado en Tanzania; el Congreso Nacional Africano (ANC), después de su prohibición en el sur de África, abrió su primera misión externa en Tanzania, y otros como el Movimiento de Liberación Nacional de Comoras (MOLINACO), el Movimiento Popular de Liberación de Angola (MPLA), y la Unión Nacional Africana de Zimbabwe (ZANU) tenían el pleno apoyo de Tanzania (Othman, 2010, p. 38).

trataba de mover a Zanzíbar de una posición no alineada a una total orientación hacia el comunismo. Aunque este informe fue criticado en Dar es Salaam por la oficialidad, se ha señalado que entre las razones de Nyerere a favor de la unión estuvo el temor por parte de las potencias occidentales de que Zanzíbar pudiera convertirse en un centro de subversión comunista dirigida contra los gobiernos del continente (citado por Pratt, 1978, p. 139).

No obstante, el “miedo al fantasma del comunismo” en un país que se había declarado dentro de la ideología socialista, no ha sido explicado. Aunque Nyerere haría énfasis en la distinción “africana” de su tipo de socialismo, basado en el *ujamaa*, también se tratarían de establecer vínculos entre el *ujamaa* de Tanganica y el socialismo del bloque comunista. Un editorial del día 7 de septiembre de 1963 publicado en *Uhuru*, periódico de la TANU, es indicativo de los deseos de enfatizar esta relación cuando reproduce las declaraciones del Ministro de Comercio e Industria, Sr. Kahama, refiriéndose a su visita a la URSS, Polonia y Checoslovaquia: “estos son países que tienen la política del *ujamaa*. Sus economías son regidas por *ujamaa*. Su comercio es operado por métodos *ujamaa*... Estos son países que ya han prosperado bajo los métodos del *ujamaa*” (citado por Burke, 1964, p. 199-200).

De cualquier manera, sería el aspecto de las relaciones raciales el que colapsaría la situación interna de las islas después de la independencia. Zanzíbar había pasado a ser internamente autónoma el 24 de enero 1963, y a finales de ese mismo año, para el 10 de diciembre, alcanzó la independencia, con el sultán como Jefe de estado y con la facultad de nombrar a su sucesor. Nyerere había advertido al gobierno británico de que darle el poder a la minoría árabe liderada por el ZNP sería dejar a Zanzíbar en una situación extremadamente inestable. Las consecuencias no se hicieron esperar. Cinco semanas después, el gobierno y la monarquía eran derrocados por un levantamiento dirigido por un personaje que ni siquiera era originario de las islas, John Okello (Othman, 1995, p. 172). De hecho, hubo el intento de borrar el papel de este líder ugandés en la revolución, quien fue “eliminado” de la versión oficial, y sustituido por un Karume revolucionario a quien luego le fue otorgado el poder (Cameron, 2004, p. 106).

En la presentación de la propuesta de la Unión a la Asamblea Nacional de Tanganica el 25 de abril 1964, Nyerere basó su argumento en la proximidad de las islas con el continente, un lenguaje común, la amistad entre la TANU y el ASP, y la existencia de

tradiciones culturales comunes. Pero el fundamento último de la unión fue, según dijo Nyerere, un compromiso con la causa de la unidad africana. Sin embargo, reconoció que las diferencias habían crecido durante los largos años de dominio extranjero que pasó por varias autoridades como árabes, portugueses, ingleses. De las que más impactaría en la identidad cultural sería la presencia árabe en las islas que hacía que conciliar esas diferencias tomara cierto tiempo. De acuerdo con Nyerere, Karume quería una unión total, pero Nyerere advirtió el peligro de tal unión diciendo que esa medida podría ser interpretada como que Zanzíbar “había sido tragada por Tanganica”. Insistió que la identidad de Zanzíbar se debía mantener; y los propios artículos de la Unión se plantearon a partir de las diferencias (Othman, 1995, p. 174).

No obstante, tras la revolución de 1964, nuevos valores identitarios se intentaron afirmar en las islas. La arabidad fue descalificada con relación a la africanidad, y los aspectos más públicos de la actividad y rituales islámicos fueron desalentados e incluso condenados (Larsen, 2004, p. 127). El propósito era convertir a Zanzíbar en una nación en la cual las personas se autodefinieran como afro-shirazi. En su ensayo “Change, Continuity and Contestation: The Politics of Modern Identities in Zanzibar”, Kjersti Larsen (2004) ha señalado que el término “afro-shirazi” fue construido con el fin de reubicar las identidades existentes en función de las distintas “tribus” (*makabila*) para dar la imagen de una comunión entre los orígenes africanos y persa (p. 127).

Sin embargo, aunque las políticas tomadas por el gobierno de la unión presidido por Nyerere, fueron aplicadas también en las islas, la bifurcación de las identidades culturales entre *zanzi-bari* y *zanzi-bara* no desaparecería.⁴⁵ El asesinato del presidente Karume en 1972, fue llevado a cabo por cuatro jóvenes oficiales del ejército de apariencia árabe. En 1977, la unión de la TANU y el Partido Afro-Shirazi con el fin de crear el Chama cha Mapinduzi, constituyó un primer paso hacia una unión más estrecha entre el continente y las islas (Smyth & Seftel, 1998, p. 274); pero los proyectos de nación seguirían divergiendo en la medida cada ministerio de cultura afirmaría identidades particulares.

⁴⁵ Larsen (2004) ha explicado cómo a raíz de las elecciones en 2000 emergió esta nueva distinción, que une los conceptos de localización territorial con la identificación política, el “zanzibari” y el “zanzibara”. *Bara* es el vocablo swahili para designar tierra firme, la parte continental. El gentilicio zanzibari denota a aquellos que son percibidos como leales a Zanzíbar; mientras que Zanzi-bara refiere a los que son fieles al gobierno continental con sede en Tanzania y de la Unión de 1964 entre Tanganica y Zanzíbar. De esta manera, “no sólo la cuestión de los orígenes se relacionan con la producción de las diferencias sociales, sino también a la de la lealtad política” (p. 124).

Es importante recordar que dentro de la laxitud de la alianza entre ambos países, el gobierno de la unión, situado en la parte continental, sólo regularía en los dos territorios, además de todos los asuntos internos de la antigua Tanganica, aspectos macro como la defensa, las relaciones exteriores, la educación superior, la inmigración, la policía, el transporte aéreo, y el Alto Tribunal de Justicia (Askew, 2002, p. 6-7). Pero el sector que Nyerere (1963) había sentenciado como el “espíritu de la nación”: la cultura (p. 9), continuaba siendo controlado y administrado por los ministerios de cultura de cada territorio; el de las islas, con su mayoría de población musulmana y de origen árabe, y el continental, marcado por la diversidad étnica y religiosa.

En el proyecto de construcción nacional, Nyerere le había asignado a la cultura desde su discurso inaugural como presidente, un papel central en la construcción de la nación. No obstante, a las políticas dirigidas a crear una cultura nacional, se sumarían otras que marcarían el proceso de construcción de la nación, como veremos en el siguiente acápite.

2.4 “*Uhuru na umoja*”: políticas para la construcción de la nación.

“Nuestra construcción nacional es un esfuerzo colectivo. Así es como debe ser”, serían las palabras con las que Nyerere (1967, p. xiii) definiría la voluntad comunal que implicaba la construcción de una nación. Estas palabras son parte de su prefacio a su libro *Uhuru na umoja* (Libertad y unidad), compilación de sus intervenciones públicas y discursos a través de los cuales se pueden rastrear los argumentos o “principios básicos” de la primera etapa del proyecto de construcción de la nación donde el énfasis estaba en la cuestión de la unidad nacional.

Ali Mazrui (1997) señaló una vez que “La originalidad de Nyerere no consistía en las políticas propugnadas, sino en los argumentos para su defensa” (p. 168). En efecto, el proyecto de nación de Nyerere fue argumentado fundamentalmente a través de sus discursos, que pasaron de la oralidad al papel a través de varias compilaciones. En su discurso inaugural, los principios de la unidad y el esfuerzo colectivo, Nyerere (1963) los había presentado como parte del proceso en que llegar a ser nación era ser parte de una gran familia, sin distinciones de clases, en la que todos estuvieran abocados por el bien de la nación:

Y a todos nuestros ciudadanos en su conjunto, les digo: ‘Mis amigos, dejen que cada uno de nosotros ponga todo lo que tiene en el esfuerzo de construir una Tanganica en la que no habrá más distinciones y divisiones. Aquellos de ustedes que son educados, hagan uso de su educación para ayudar a construir una Tanganica en la que todo el mundo tenga la oportunidad que ustedes tienen de adquirir una buena educación. Aquellos de ustedes que tienen el capital o propiedades, no traten de utilizar su riqueza como un arma para oprimir a sus hermanos, sino en su lugar utilícenla como un fondo fiduciario para ayudar a construir una próspera Tanganica en la que no habrá más grandes brechas entre ricos y pobres, sino en la que la riqueza de la nación será propiedad de la familia —la propiedad de cada miembro de nuestra familia (p. 181-182).

El proyecto nacional conducido por Nyerere tenía que ser asumido como un proyecto común, que se remitía a la hermandad o *ujamaa* que, según Nyerere, caracterizaba a la sociedad tradicional africana. Dentro del proceso de establecer las bases para la construcción de la nación, nuevas instituciones que reforzaran y enfatizaran el sentido de identidad y unidad nacionales fueron creadas desde 1962, comenzando por el Ministerio de Cultura Nacional y Juventud, la primera que fundara Nyerere apenas un día después de tomar posesión como presidente de la República. De las más evidentes con este carácter fue *Jeshi la Kujenga Taifa*, o el Ejército para la construcción nacional. Sin embargo, fue en sectores de esta organización nacional donde se reportaron los incidentes más trascendentales que contestaban la unidad de la nación como familia extendida, así como la convicción de que todos los ciudadanos estaban de acuerdo con lo que una nación *ujamaa* implicaba.

Dos sucesos evidenciaron el levantamiento ante un proyecto de nación, que como recordó Renato Rosaldo (2003), tienden en general a definirse coercitivamente a partir de nociones de ciudadanía y pertenencia a la nación emanadas desde los centros de poder (p. 1) bajo el reclamo de los ideales de unidad nacional, proyecto común, o bienestar social como fue el caso de Nyerere. En 1964 Tanzania estuvo a las puertas de un golpe de estado con el motín realizado en el ejército y que requirió la intervención de las tropas británicas. Dos años después, en octubre de 1966, estudiantes universitarios manifestaron su oposición a la ley de servicio militar que imponía que todos los graduados trabajaran en los campos de servicio militar durante seis meses y luego aportaran el 40% de su salario en los 18 meses siguientes (Shivji, 2010, p. 7).

Ante esa situación, Nyerere ordenó que todos los manifestantes fueran llevados a los recintos de la casa de estado. Frente a todo el gabinete, los estudiantes expusieron sus

demandas. Luego de escucharlos, Nyerere sentenció: “Los que no tienen corazón para construir la nación no tienen lugar en Tanzania” (citado por Brown & Brown, 1995, p. 12). “Vayan a casa”, les dijo Nyerere a los más de 300 estudiantes que habían sido becados por el gobierno para cursar sus estudios universitarios, y los expulsó de la Universidad. Y agregó, ante la protesta por los salarios: “Sí, los salarios son demasiado altos... como también es el mío” (Brown & Brown, 1995, p. 12). Y los sueldos fueron reducidos de nuevo.

Varias conclusiones se pueden sacar de este episodio en relación al proceso de construcción de la nación. La primera es la verticalidad del proceso erigido en nombre de la familia-nación, en la que todos podían pertenecer si estaban dispuestos a sacrificarse por el bien de la comunidad. En segundo lugar, de acuerdo a las reglas de las sociedades tradicionales africanas, la jerarquía de edad no podía ser violada. Los jóvenes tenían que acatar lo que el “*Baba wa taifa*”, el padre de la nación, Nyerere, consignaba como lo necesario para la construcción nacional. Además, los jóvenes era un sector que debía ser “re-educado” en los principios de la nación, según indicaba la creación de un ministerio de cultura nacional y juventud. Por último, era la reafirmación de la ideología *ujamaa* de la nación, que conduciría a la abierta adopción de la política del socialismo y la autosuficiencia unos meses más tarde en 1967.

Sin embargo, hubo otros sucesos internos que atentaron contra la unidad nacional y el liderazgo de Nyerere. Tanzania había instituido el sistema de partido único desde 1965, con un fuerte respaldo democrático y aparente consenso para su establecimiento. No obstante, el Acto de Detención Preventiva establecido desde 1962, había servido como justificación para encarcelar a oponentes de Nyerere (Gordon, 2002, p. 144). La aprobación de esta Ley de detención preventiva fue vista como un signo de un incipiente autoritarismo. Esta ley le permitía al presidente detener a cualquier persona siempre que estuviera convencido de que la persona representaba un peligro para la paz y el orden o que estuviera actuando de una manera perjudicial para la defensa del país o la seguridad del estado (Pratt, 1978, p. 185).

No obstante, las aprehensiones de Nyerere, no evitaron el complot organizado por altas jerarquías del partido y figuras que habían sido muy cercanas a su credo político. En los primeros cinco años de la independencia la TANU dio una fuerte “imagen de

comunidad” y de unidad en el proyecto nacionalista. Pero para 1967, Oscar Kambona, uno de los fundadores de la TANU y secretario general del partido durante trece años, pedía repentinamente su renuncia al gabinete después de una remodelación que supuestamente lo degradaba de ministro de asuntos regionales a ministro de gobierno local y desarrollo rural. Seguidamente también renunció a su puesto como secretario general de la TANU.

Fue en 1969 cuando estalló el complot acompañado del fantasma de Oscar Kambona. Un grupo de partidarios de Kambona fueron arrestados, acusados de planear un golpe contra Nyerere. El grupo sumaba siete en total, incluido Michael Kamaliza, ex dirigente sindical y protegido del vicepresidente Kawawa, y Bibi Titi Mohamed, primera mujer miembro de la TANU y del Parlamento desde largo tiempo atrás. La fiscalía afirmó que Kambona había planeado la conspiración. En 1970, después de un largo juicio, los acusados fueron condenados por conspirar para derrocar al gobierno⁴⁶ (Redman & Civile, 1976, p. 94).

Este episodio, sin duda, fue un momento de crisis interna no sólo con respecto a las lealtades nacionales e ideológicas, sino también en el plano de la apelación al sentido de pertenencia étnica para lograr afinidades políticas. El hecho de que cuatro de los siete acusados fueran miembros del mismo grupo étnico de Oscar Kambona, parecía expresar que el tribalismo político seguía negando la aserción de Aidan Southall (1970) de la tribu como una ilusión.

No obstante, la cuestión no sería afirmar o negar que la tribu es una ilusión en África; sino explorar y explicar el lugar que ha tenido el tema de la etnicidad dentro de los proyectos de construcción nacional en el continente, y en especial en Tanzania. Comparto el criterio de autores como Bruce Berman, Dickson Eyoh y Will Kymlicka (2004), quienes argumentan que las “comunidades y las identidades étnicas contemporáneas en África no se desvanecerán con el avance inevitable de la modernidad global, ya que representan aspectos críticos de la experiencia particular de África de la modernidad misma” (p. 3-4). Dentro de este análisis es válido remarcar, como ya había apuntado en el capítulo anterior, que las identidades étnicas no son atávicas, y que los grupos étnicos continúan

⁴⁶ No obstante, el juicio tuvo un final sorprendente cuando Bibi Titi Mohamed, quien había escrito al presidente por perdón, fue finalmente liberada en virtud de un decreto presidencial especial junto a los hermanos menores del auto-exiliado Oscar Kambona, Ottini y Mattiya Kambona. No obstante, la explicación para la liberación sigue siendo un misterio, sobre todo porque Bibi Titi parecía estar íntimamente involucrada en los cargos de traición a la patria (Smyth & Seftel, 1998, p. 191).

reconfigurándose y redefiniéndose de la misma manera que el concepto de nación lo hace, al tener ambos un carácter construido históricamente. No obstante, atendiendo el caso de Tanganica/Tanzania en particular, hay que señalar que el proceso de construir una identidad y cultura nacionales conllevó la sofocación de identidades étnicas que no fueron integradas en la idea de nación. El cuestionamiento que emerge ante esta situación es que en términos de etnicidad, el proyecto de nación de Nyerere se definió coercitivamente, intentando suprimir la identidad étnica al ser considerada una amenaza para la unidad de la nación.

Pero no sólo el proyecto de integración nacional se vio amenazado por el “tribalismo”, sino también el racismo y el lugar de los asiáticos dentro o fuera de los márgenes de la nación no pudo ser obviado por Nyerere en el proceso de construir la nación tanzana. Después de la masacre de los árabes de Zanzíbar en la revolución anteriormente mencionada, las relaciones raciales eran muy tensas en Tanzania, acrecentadas por la noticia de que un comisionado local había ordenado el cierre de todas las tiendas cuyos propietarios no habían tomado parte en manifestaciones anti-occidentales (Smyth & Seftel, 1998, p. 122). Ciertamente, los *duka walla*, o propietarios de tiendas, habían mantenido siempre el comercio en sus manos y habían sido también los acreedores. Por su parte, los *fundi* habían sido los trabajadores especializados, de hecho es ese el significado que tiene este vocablo swahili. Pero también hubo altos comisionados indios que se hicieron muy impopulares entre los británicos por apoyar la causa africana. Abogados de origen asiático asumieron riesgosos casos políticos, así como también empresarios asiáticos dieron dinero a todos los principales partidos políticos durante sus luchas por la independencia (Smyth & Seftel, 1998, p. 123).

En sus primeras intervenciones en plenas demandas nacionalistas de la TANU durante el año 1958 luego de realizadas las primeras elecciones generales, Nyerere (1967) respondería, según él, qué quiere la TANU en Tanganica: “Lo que queremos en este país es que todos los ciudadanos de Tanganica, independientemente de su raza, siempre que le deban lealtad a Tanganica, sea un ciudadano completo e igual a cualquier otra persona” (p. 64).

Sin embargo, la política de africanización de la administración pública dos años después partía de que “Tanganica es un país africano, y, aunque hay comunidades de otras razas establecidas aquí, algunos de cuyos miembros tienen ciertamente un derecho legítimo

y un reclamo genuino de ser considerados ‘tanganiqueños’, la gran preponderancia de la población de Tanganica es indígena africana” (Nyerere, 1967, p. 99). Con esta sentencia, Nyerere estaba afirmando que la africanidad era lo autóctono de Tanganica. Si bien otros grupos raciales podían estar dentro de los márgenes de la nación, los africanos de piel negra representaban la autoctonía de la nación. El derecho a pertenecer que confería el hecho de ser africano, quizá provocó que la ideología del *ujamaa* fuera interpretada como “un llamado a poner fin a la dominación asiática de la economía y los otros legados de la época colonial” (Burke, 1964, p. 200), cuando en realidad la ideología del *ujamaa* estaba orientada a igualar toda la sociedad, donde la pertenencia se refrendaba a partir del sacrificio que se hacía en pos de la nación.

2.4.1 “*Mpe jembe siku ya tatu*”: *ujamaa* y la cultura del sacrificio.

Dentro de las políticas para la construcción de la nación, no sólo fue importante la creación de instituciones que respaldaran el proyecto nacionalista, sino también la ideología que sustentaría el proyecto mismo. En 1962, en su panfleto “*Ujamaa: las bases del socialismo africano*”, Nyerere presentaba lo que sería la plataforma ideológica de la nación que quería en Tanganica/Tanzania, y del tipo de ciudadanos (tanzanos) que iban a pertenecer a ella.

Con el uso de un *msemo* (dicho) swahili, Nyerere (1967) explicó la ética antiparasitaria que una sociedad *ujamaa* requería. “*Mgeni siku mbili; siku ya tatu mpe jembe*” o “Trata a tu huésped como invitado durante dos días, al tercer día dale un azadón”, no sólo recordaba, según Nyerere (1967) la tradición hospitalaria de las sociedades africanas, sino que claramente demostraba la cultura del sacrificio y del “trabajo duro” necesaria para edificar una nación basada en lo que Nyerere (1967) nombraría como “socialismo africano”: “...el trabajo era parte integrante, era de hecho la base misma y la justificación de este logro socialista del que estamos tan orgullosos” (p. 165).

Antes de continuar analizando las ideas claves del panfleto en relación al proyecto de nación, es importante resaltar el empleo de un dicho swahili para definir la ética y la moral que debía regir la nueva sociedad en construcción. Aunque el documento no fue escrito originalmente en swahili, en “*Ujamaa: the Basis of African Socialism*” Nyerere se valió de la sabiduría popular de la cultura swahili para enunciar una “verdad” o

“tradicción” de toda la nación. La nacionalización e imposición de la lengua y cultura swahili no sólo sería notable en este documento, sino también cuando Nyerere se dirigió a todo el parlamento en su discurso inaugural en swahili. Por otra parte, un *msemo* o proverbio, es visto como una verdad incuestionable dentro de la sociedad, es decir, de esta manera no era posible cuestionar los fundamentos de la nueva nación que, de acuerdo con Nyerere (1967), estaban en el legado de la “tradicción” africana.

El primer paso en el proceso de construir la nación era reeducarse bajo los términos del *ujamaa* y recuperar la actitud mental de la sociedad tradicional africana en que los individuos se constituían dentro de una comunidad bajo un sentido de hermandad: los individuos se ocupaban de la comunidad, y la comunidad a su vez se hacía cargo de sus miembros (Nyerere, 1967, p. 166). La esencia que debía extraerse de los “días tribales” era la actitud socialista de las sociedades africanas en las que, alegaba Nyerere (1967), “no necesitábamos ni deseábamos explotar a nuestros semejantes” (p. 166), porque cada individuo tenía la seguridad de pertenecer a una amplia familia extendida. Ahora, la nación tenía que dar esa misma seguridad al ser asumida como una especie de familia extendida. Incluso, añadió Nyerere (1967) inspirado por el ideal panafricanista: “Nuestro reconocimiento de la familia a la que todos pertenecemos debe extenderse aún más —más allá de la tribu, de la comunidad, de la nación, e incluso del continente— para abrazar a toda la sociedad de la humanidad. Esta es la única conclusión lógica para el verdadero socialismo” (p. 171).

La nación-comunidad sólo podía estar formada por los trabajadores “—y sólo por los trabajadores—” que afirmaran el compromiso con la ética antiparasitaria y la moral del sacrificio y del esfuerzo por el bien común de la nación. En la sociedad proletarizada “Cada miembro aportará, con su trabajo, al total de la riqueza y del bienestar producido por la sociedad, y recibirá de vuelta en proporción a sus esfuerzos y a su contribución al bienestar de la comunidad” (Nyerere, 1967, p. 5).

Sin embargo, la fuerte centralización del poder conllevaría un resultado diferente a lo que Nyerere concebía en el papel. Como sucedió en la mayoría de los países africanos luego de alcanzar la independencia, emergió una pequeña burguesía asociada al poder, que empezó a diferenciarse rápidamente del resto de la población “proletaria” gracias a que los puestos en el gobierno o el servicio público les servían para acumular riquezas. Los

wabenzi, como eran llamados por ser propietarios de Mercedes Benz, negaban la ideología del sacrificio que demandaba el socialismo africano de Nyerere (Shivji, 2010, p. 6) y creaba fisuras dentro de la comunidad igualitaria que debía ser la nación *ujamaa*.

Eslóganes como “*uhuru na kazi*” (libertad y trabajo) y “*uhuru na umoja*” (libertad y unidad) serían ante todo reafirmados en 1967 con la radicalización política que propugnaba la Declaración de Arusha (*Azimio la Arusha*). Ahora, además de la ética para la nación, había que desarrollar la nación ya ideológicamente cimentada. “*Uhuru na maendeleo*” (libertad y desarrollo) se sumó a los objetivos explícitos del proyecto de construcción nacional.

2.4.2 Declaración de Arusha: aldeanizando la nación.

En el año 1967, con la Declaración de Arusha, el proceso de construcción de la nación daría un giro abiertamente socialista, en el sentido del socialismo africano que Nyerere ya había anunciado bajo la ideología del *ujamaa*; pero esta vez otro elemento era acuñado como clave para desarrollar la nación: la autosuficiencia.

Sin duda, la trayectoria del proyecto nacional de “*uhuru na umoja*” (libertad y unidad) en un primer momento de la construcción de la nación, a “*uhuru na ujamaa*” (libertad y socialismo), no puede ser entendido sin el análisis de este documento de la TANU y de otros materiales que divulgaría Nyerere seguido de la publicación de la Declaración, el 5 de febrero de 1967. Aunque la Declaración de Arusha ha quedado establecida históricamente como un documento del partido, Nyerere puede ser visto como su principal artífice, y fue él quien a través de textos como “Después de la Declaración de Arusha”, “Educación para la autosuficiencia”, y “Socialismo y desarrollo rural” explicaría cómo implementar lo que la Declaración estipulaba como el credo de la TANU: “La política de la TANU es construir un estado socialista”⁴⁷ (Azimio, 1967, p. 2).

La expresión práctica de lo que significaba que el estado-nación tanzano se convirtiera en socialista se produjo rápidamente apenas unos días después de la publicación de la Declaración cuando Nyerere anunció la nacionalización de la banca comercial y de un sector considerable del comercio de exportación e importación. Siendo coherente con la

⁴⁷ “Imani ya Tanu: siasa ya TANU ni kujenga nchi ya ujamaa”. (Traducción de la autora).

demanda de autosuficiencia y desarrollo de la nación, el parlamento autorizó que la Corporación Nacional de Desarrollo adquiriera una participación mayoritaria en un conjunto de empresas industriales hasta ese momento propiedad exclusiva de capital extranjero. El “socialismo en acción”, como lo nombraron Brown & Brown (1995, p. 13), también incluía medidas contra la clase de los *wabenzi*, y un código de conducta para los dirigentes, que bajo la ética del socialismo y del sacrificio enarbolada por Nyerere se les prohibía legalmente el uso de sus cargos públicos para acumular riqueza propias. Aquellos que ocupaban posiciones de liderazgo no podían tener acciones ni tomar cargos directivos en empresas privadas. Tampoco podían poseer casas para alquilar ni tener más de un ingreso (Brown & Brown, 1995, p. 13).

Visto como un manifiesto político, la Declaración fue esencialmente una reafirmación de los principios básicos socialistas y un llamado a la autosuficiencia, la frugalidad y el trabajo duro. Para Nyerere (1974) la Declaración de Arusha era, sobre todo, “una declaración de intenciones” (p. 315). Pero fue también un llamado a la identidad nacional claramente relacionado con el tipo de nación a seguir construyendo: “esta Declaración es ante todo una reafirmación del hecho de que somos tanzanos y que deseamos permanecer siendo tanzanos en la medida que nos desarrollamos”, afirmó Nyerere (1974, p. 315).

Sobre las condiciones para el desarrollo, la Declaración fijaba en primer lugar el “trabajo duro”. Y se argumentaba en el texto que “Todo ciudadano quiere desarrollo, pero no cada uno entiende y acepta las condiciones para el desarrollo. El mayor requisito es el ESFUERZO”⁴⁸ (Azimio, 1967, p. 24). Y para lograr el nuevo objetivo del proyecto nacional, es decir, desarrollar una nación autosuficiente, el énfasis, según la Declaración, debía estar en: “a) la tierra y la agricultura; b) las personas; c) la política del socialismo y la autosuficiencia; y d) la buena dirección”⁴⁹ (Azimio, 1967, p. 28). Y añadía que “El principio de la política de autosuficiencia debe ir de la mano con la política del socialismo de la TANU”⁵⁰ (Azimio, 1967, p. 30).

⁴⁸ Kila mwananchi anataka maendeleo, lakini si kila mwananchi anaelewa na kukubali masharti ya maendeleo. Sharti moja kubwa ni JUHUDI. (Traducción de la autora).

⁴⁹ (a) Ardhi na Kilimo; (b) Wananchi; (c) Siasa ya Ujamaa na Kujitegemea; na (d) Uongozi bora. (Traducción de la autora).

⁵⁰ Msingi wa siasa ya kujitegemea lazima uambatane na siasa ya Ujamaa ya TANU. (Traducción de la autora).

Sin embargo, con esta declaración, no se estaba afirmando sólo los nuevos objetivos que debía alcanzar Tanzania para convertirse en una nación socialista y autosuficiente; sino que también se querían establecer estructuras que permitieran más control del estado sobre los ciudadanos y las políticas de construcción nacional que el gobierno de Nyerere buscaba implementar. Es por eso que con la Declaración de Arusha, se instituía una guía para el gobierno y la TANU, pero en particular una guía para el pueblo, que fue propugnada explícitamente en uno de los documentos pos-Arusha, el cual proponía las directrices políticas para la “educación para la autosuficiencia”.

Una de las demandas más significativas para el proyecto nacional era la necesidad de una revolución educativa en función de las exigencias de la nación y de los objetivos sociales y políticos de la Declaración. Después de la publicación del documento “Education for self-reliance”, se llevaron a cabo una serie de talleres organizados por el partido entre los maestros y administradores educativos para examinar los medios a través de los cuales aplicar las nuevas ideas. La respuesta fue comenzar con la realización de “tareas para la construcción nacional” (citado por Nyerere, 1974, p. 267) como la apertura de granjas, o el establecimiento de talleres, que tributaran a una nación autosuficiente. El objetivo “pos-Arusha” enunciado por Nyerere (1974) bajo la ilusión de un deseo colectivo, en nombre de la “comunidad imaginada”, era: “Nos estamos diciendo a nosotros mismos que vamos a construir una sociedad socialista autosuficiente” (p. 388).

La intención de Nyerere (1974) con esta política, según él mismo, era la creación de una nueva conciencia de que “el desarrollo de una nación significa el desarrollo de su pueblo, antes que la construcción de imponentes edificios o de carreteras impresionantes” (p. 280). Precisamente, una de las justificaciones del proceso de nacionalizaciones fue la de poner en manos del pueblo el control de la economía (Nyerere, 1977). La atención del programa de Nyerere estaba concentrada en el espacio rural y no urbano, por eso la implementación de la política del socialismo y la autosuficiencia, fue establecida a través de aldeas.

La política de aldeanización fue la expresión máxima de la Declaración de Arusha y el espacio desde donde se experimentó, como en un laboratorio, el proyecto de nación socialista. En “Socialismo y desarrollo rural”, el segundo documento pos-Arusha con fecha de septiembre de 1967, Nyerere hizo un llamamiento al establecimiento de las

“aldeas *ujamaa*”, o comunidades cooperativas en las cuales las personas iban a vivir juntas y trabajar juntas por el bien de todos. El enfoque del artículo era principalmente en las zonas rurales, pero como propósito general tenía aldeanizar a la nación, es decir, convertir a la nación en una gran aldea *ujamaa*, reforzando la idea de nación-comunidad que ya había enunciado Nyerere a través de sus escritos.

La justificación para la implementación de las aldeas *ujamaa* estaba enfocada en el desarrollo del pueblo y de la nación, pero sin duda esta política, criticada sobre todo por sus consecuencias económicas, también impactaría en el proceso de integración nacional y en el proyecto de construcción de la nación. Según Nyerere (1967), la aldeanización de la nación debía mejorar las condiciones de vida de los pobladores, proporcionándoles servicios básicos como salud, educación y agua (p. 183). No obstante los propósitos humanitarios bajo los que se anunciaba la aldeanización, esta política imponía los márgenes dentro de los cuales se podían “esforzar” y “trabajar duro” los tanzanos por el desarrollo de su nación. Los grupos pastoralistas no encajaban en la nación-aldea orientada a la producción agrícola y al desarrollo, dentro de una estructura (las aldeas) que permitieran concentrar el control del estado. La aldeanización afectó de forma radical la composición étnica de la población con la integración de los grupos pastoralistas en asentamientos fijos como las aldeas, que implicó una mayor interdependencia entre los grupos pastoralistas y los agricultores (Jerman, 1997, p. 80).

Los grupos pastoralistas debían ser integrados a la forma comunal que demandaba la nación para su desarrollo en conjunto, de acuerdo a la ideología del *ujamaa*. Las formas tradicionales de vida de estos grupos, no concebían producir excedentes para la venta, y el semi-nomadismo impedía la recaudación de impuestos y cualquier otro control del estado. No obstante, no sólo en términos de contribución económica debían ser incorporados a las normas de la nación; sino que las prácticas semi-nómadas tampoco eran compatibles con la educación gubernamental. El sistema escolar era considerado como una de las herramientas para “enseñar” la imagen y la herencia de la ‘nación’ e inculcar apego a ella (Hobsbawm, 1991, p. 100); pero sobre todo para propagar la nueva cultura compartida, especialmente importante entre los grupos de lenguas no bantúes que tenían dificultades para dominar el swahili (Lange, 1995, p. 39).

Con respecto a la integración de los diferentes grupos étnicos en el proyecto de la aldea-nación, Edward Miguel (2004) ha apuntado que las políticas de este período parecen haber inflamado las tensiones étnicas en lugar de promover la cooperación. Grupos étnicos minoritarios como los taturu y los hadzabe fueron particularmente afectados por la aldeanización al limitar su estilo de vida tradicional semi-nómada (p. 347). Sin embargo, señala este autor (2004) que no se puede descartar el hecho de que las aldeas *ujamaa* mejoraron la cooperación étnica a través de la promoción de frecuentes interacciones sociales entre los miembros de diferentes grupos étnicos en las nuevas aldeas (p. 347). De hecho, sugiero ver la aldeanización no sólo como una medida que tuvo un gran impacto económico, sino que el proyecto de construcción nacional no fue el mismo después de este experimento que también tributó al avance de la política cultural, ya que los reasentamientos de los grupos dispersos a los que no podían tocar fácilmente las políticas del gobierno, permitió la difusión de la lengua nacional, la instrucción de valores comunes (nacionales) y crear programas que desarrollaran la cultura nacional.⁵¹

En este sentido, puede decirse que a través de la aldeanización se intentó crear una nueva “cultura social” según el término acuñado por Will Kymlicka (2004). Por “cultura social (*societal*)”, Kymlicka (2004) se refiere a “una cultura territorialmente concentrada, basada en una lengua común que se utiliza en una amplia gama de instituciones sociales, tanto de la vida pública como de la privada (escuelas, medios de comunicación, leyes, economía, gobierno, etc.)” (p. 55). Este término resulta útil para comprender las medidas adoptadas con el fin de integrar la sociedad en una cultura institucional específica. Justamente, en Tanzania pudiéramos aplicar esta idea durante el proceso de institucionalización después de 1967, pero incorporándole el calificativo de socialista; es decir, pudiéramos hablar de la creación de una cultura social socialista.

Dentro de este imaginario cultural para la aldea-nación, Nyerere (1974) insistiría en su texto “Socialismo y desarrollo rural” en buscar en la “tradicición” las bases socialistas para la aldea-nación: “La familia tradicional africana vivió de acuerdo a los principios básicos de *ujamaa*” (p. 337). La aldeas *ujamaa* tenían que constituirse bajo los mismos principios que regían a la familia tradicional, para poder construir, según Nyerere (1974),

⁵¹ En el capítulo III dedicado a la contribución de las políticas culturales al proyecto nacional, se explicarán los programas enfocados en desarrollar una cultura nacional.

una sociedad en la que todos los miembros tuvieran los mismos derechos e igualdad de oportunidades; en la que todos pudieran vivir en paz con sus vecinos sin el sufrimiento o la imposición de la injusticia, siendo explotados, o explotando; y en la que todos tuvieran un aumento gradual del nivel base de bienestar material sin que nadie ostentara lujos por encima del resto (p. 340).

Parece que con la idealización de la familia tradicional, Nyerere estaba tratando de afirmar que el carácter socialista era inherente a la cultura política africana. La sociedad socialista basada en los antecedentes de la sociedad tradicional tenía que presentar el socialismo como “la tierra prometida” en un contexto donde vecinos como Kenia, daban una imagen de prosperidad económica con sus políticas capitalistas. Justamente, la ética *ujamaa*, o socialista al estilo de Nyerere, tenía como objetivo vetar la “ética capitalista” que se seguía manifestando en Tanzania, y que representaba lo opuesto a lo que anteriormente citamos de Nyerere.

La demanda era “pasar de ser una nación de productores campesinos individuales... [y] convertirse en una nación de aldeas *ujamaa* donde la gente coopere directamente en grupos pequeños y que estos pequeños grupos a su vez cooperen juntos por una iniciativa conjunta (Nyerere, 1974, p. 365). Más que la imagen de una comunión, ahora sí se buscaba la expresión de una nación como una gran comunidad. Ya no iban a ser los grupos étnicos los que compusieran al estado-nación; sino los trabajadores agrícolas, los campesinos.

De cualquier modo, habría que cuestionar si realmente la aldeanización podía borrar las formas de pertenencia étnica si se toma en cuenta el ejercicio de la violencia que implicó. Aunque en el documento “Socialismo y el desarrollo rural”, Nyerere había apuntado que las aldeas *ujamaa* iban a ser asociaciones voluntarias, la lenta marcha del proceso de reasentamiento entre 1969 y 1972, hizo que el partido acelerara la aldeanización. En noviembre de 1973, Nyerere ordenó que vivir en las aldeas ya no era voluntario, y declaró que para finales de 1976, toda la población rural debía estar ubicada en aldeas *ujamaa*. De esa manera comenzó la aldeanización forzosa en la que millones de campesinos fueron reasentados en las aldeas que demandaba el proyecto de desarrollo de la

nación (Shivji, 2010, p. 12-3), que fue reforzado con el programa “*nguvu kazi*”, con el que se buscaba frenar la migración a las ciudades.⁵²

De todos modos, en 1975 emprendería el partido un acto legitimador con la Ley de aldeas *ujamaa*, y la puesta en marcha de la “Operación *Vijiji*” más enérgicamente, lo que tuvo como resultado que para mediados de 1976, “casi el 90 por ciento de todos los tanzanos fueron establecidos en aldeas *ujamaa*” (citado por Komba, 1995, p. 40). Aunque en teoría, las aldeas *ujamaa* parecían ser el camino para desarrollar la nación, la implementación del proyecto de aldeanización basado en supuestos principios de “la familia tradicional africana”, no tomó en cuenta otros aspectos de las tradiciones. Hubo campesinos que se mostraron renuentes a habitar las áreas donde habían sido enterrados sus antepasados y donde su familia había cultivado con éxito por generaciones (Shillington, 1995, p. 429). Pero en relación a la ética comunitaria presentada por Nyerere como legado de las sociedades tradicionales africanas, muchos fueron reacios a renunciar a la seguridad personal que les daba las parcelas privadas por el bien de la comunidad (Shillington, 1995, p. 429).

Entre los años 1971 y 1975, cuatro acontecimientos de la vida nacional e internacional dominaron en Tanzania cuyas consecuencias se verían principalmente a finales de la década. El conflicto abierto con el régimen militar de Idi Amin en Uganda sería el primero. En segundo lugar, la presión para la terminación del ferrocarril Tan-Zam y las instalaciones relacionadas con el transporte. Tercero fue el omnipresente problema de Zanzíbar, revitalizado por el asesinato del líder de la isla, Abeid Karume, en 1972. El cuarto fue el continuo énfasis en la autosuficiencia, que tenía por objeto mejorar la situación económica del pueblo.

El final de la década del setenta se vaticinaba como una época que reclamaba fuertes cambios dentro del proyecto de nación: la salida de Nyerere como presidente sería la culminación de este proceso. Desde 1968, comenzaría el *mea culpa* de Nyerere con el reconocimiento de “las cosas que no hemos hecho tan bien y que continuarán estando mal sino las corregimos nosotros mismos” (Nyerere, 1974, p. 72) durante su discurso del Día de

⁵² Ver: “The education and training of artisans for the informal sector in Tanzania”, Education Research Paper No. 18, 1996, 143 p.

la República, el 9 de diciembre de 1968. Pero ciertamente las medidas impulsadas en los setentas, como ya se ha ido adelantado, no ayudaron a consolidar el proyecto de nación.

2.4.3 El fin de una era.

Nyerere dirigió el proyecto nacionalista de Tanzania hasta 1985, cuando acabó su mandato presidencial; pero hasta hoy sigue siendo considerado como el “*Baba wa taifa*” o padre de la nación. Su salida de la presidencia puede considerarse como el fin de una era, la era de la utopía de la nación y el desarrollo de una nación africana que fuera autosuficiente y que dignificara a sus ciudadanos a través de la ética del socialismo, una ética *ujamaa*.

No obstante, luego de estar por quince años dirigiendo e implementando su proyecto de construcción nacional en Tanzania, Nyerere anunciaba el fracaso del ideal de nación socialista y autosuficiente que había querido alcanzar a través del programa de aldeanización convocado después de la Declaración de Arusha. Como un “profeta muy malo” se calificó Nyerere (1977) al ver estado en que estaba el país en 1977:

...soy un profeta muy malo. En 1956 me preguntaron cuánto tiempo se necesitaría para que Tanganica deviniera independiente. Pensé que de 10 a 12 años. ¡Nos hicimos independientes 6 años después! En 1967 un grupo de jóvenes que marchaban en apoyo de la Declaración de Arusha me preguntó cuánto tiempo le tomaría a Tanzania convertirse en socialista. Pensé que 30 años. Me equivoqué otra vez: ahora estoy seguro de que nos llevará mucho más tiempo.

Diez años después de la Declaración de Arusha, Tanzania no es socialista ni autosuficiente. La naturaleza de la explotación ha cambiado, pero no se ha eliminado por completo. Todavía hay grandes desigualdades entre los ciudadanos. Nuestra democracia es imperfecta. Una vida de pobreza sigue siendo la experiencia de la mayoría de nuestros ciudadanos (pp. 1-2).

El remate de la crisis que se veía perfilando fue la gran movilización de recursos destinados a la guerra para expulsar a Idi Amin del poder en 1979. El precio que pagó Tanzania por su involucramiento en el enfrentamiento contra Idi Amin fue demasiado alto para una economía que había comenzado a decaer con la aldeanización (Shivji, 2010, p. 13). La guerra entre Tanzania y Uganda también provocó que Tanzania, uno de los estados de primera línea, desviara su atención y recursos de la guerra de liberación de Zimbabwe, Namibia y Sudáfrica.

Como ha afirmado Issa Shivji (2010), el último término de Nyerere como presidente puede ser considerado como el peor de su gobierno. En sus 25 años al frente del Estado, no hubo un período en el que Nyerere tuviera que enfrentar una crisis tan profunda

en su liderazgo. No era una crisis sólo en la economía, sino también de legitimidad política que afectó la popularidad de Nyerere (Shivji, 2010, p. 13). La insatisfacción con la incapacidad del Estado para detener la crisis económica fue demostrada por la alta rotación de los miembros del Parlamento en las elecciones de 1975 y de 1980 (Smyth & Seftel, 1998, p. 274).

La situación en el país llegó a ser precaria. Los productos básicos desaparecieron de las estanterías; las empresas paraestatales funcionaban debajo de su capacidad. No había divisas para importar materias primas ni piezas de repuesto. La corrupción se volvió endémica (Coulson, 1982; Shivji, 2010). En un intento por cambiar la imagen del gobierno, en 1977 Nyerere remodeló su gabinete, sacando a su primer ministro por muchos años, Rashidi Kawawa, a quien le fue atribuida la responsabilidad del impopular programa de aldeanización forzada. El hombre que sustituyó a Kawawa fue Edward Sokoine, toda una promesa en la política tanzana, pero que acabó muy pronto su carrera por su muerte prematura en 1984 (Smyth & Seftel, 1998, p. 274).

En febrero de 1977, la TANU, el partido que había regido la parte continental de Tanzania, y el Partido Afro-Shirazi, que había dominado las islas, se unieron para crear un solo partido que representara a la Unión, el Chama cha Mapinduzi o Partido de la Revolución. Lo que algunos habían visto como el primer paso hacia una unión más estrecha entre el continente y las islas (Smyth & Seftel, 1998, p. 274), en realidad terminó siendo negado por los propios zanzibariés. El momento crítico llegó durante el famoso debate de todo un año en 1983 en el que los zanzibariés abiertamente cuestionaron la legitimidad de la Unión y exigieron revisar los Artículos de la Unión que estipulaban una estructura de dos gobiernos (Shivji, 2010, p. 14). Este evento manifestaba que la cuestión étnica-racial no había podido ser trascendida en la unión con Zanzíbar, que seguía reclamando su soberanía a partir de su identidad cultural particular.

El 25 de enero de 1985, un artículo publicado en el periódico *Daily Telegraph*, por Nicholas Comfort titulado “Nyerere attempts a subtle shift from socialism” (“Nyerere intenta un sutil cambio del socialismo”) se encargaba de describir el escenario del país próximo a la conclusión del mandato del presidente Nyerere dentro de un ambiente de fracaso del “socialismo africano” de Nyerere y de crisis económica.

Comfort (1985) cita las palabras de Nyerere de los discursos que había dado en octubre de 1984 preparando su retiro, donde afirmaba que “la forma de socialismo que él quiso construir, era imposible en un país en desarrollo” (s/p), y anunciaba que la tenencia de propiedad para la renta sería permitida nuevamente. El artículo también reflejaba la declaración que había hecho por esa fecha Nyerere en Estocolmo, donde declaraba que “la nacionalización de pequeñas cosas como las granjas fue un error, como lo fue la nacionalización de las cooperativas” (citado por Comfort, 1985, s/p).

Entre los sueños que seguían extinguiéndose estaba el de la Federación de África del este. Entre 1975 y 1985, la Comunidad de África del Este colapsó: se cerró la frontera entre Tanzania y Kenia, y Tanzania fue a la guerra con Uganda. Desde su creación, diferencias políticas y económicas habían minado la Comunidad de África del Este (CAO). Políticamente los tres países eran muy divergentes, especialmente después de la Declaración de Arusha, Tanzania y el golpe de Amin en Uganda. Tanzania había declarado su política socialista; Kenia estaba enfocada en la libre empresa; mientras que Uganda estaba a merced de Idi Amin. La muerte de la Comunidad de África del Este se anunció oficialmente el 30 de junio de 1977, debido a la incapacidad de los tres estados para ponerse de acuerdo sobre la financiación de los Servicios del Fondo General (Smyth & Seftel, 1998, p. 246).

Aunque Nyerere aceptó la nominación para las elecciones presidenciales de 1980, se acercaba el fin de una era, la era del proyecto de construcción nacional y de desarrollo de la nación socialista del “*mwalimu*”. Su última reelección, Nyerere la aceptaba por dos razones: la primera era que el estado de deterioro de la economía nacional no le permitía rechazar el liderazgo nacional. Hacer eso, dijo, habría sido una negación de sus obligaciones (citado por Smyth & Seftel, 1998, p. 295). La segunda razón, explicó Nyerere, era la necesidad de crear un sistema para hacer un cambio de dirección antes de intentar realizar el cambio (citado por Smyth & Seftel, 1998, p. 295).

Pero la pregunta que todos se hacían era quién podía calzar los zapatos del *mwalimu* a pesar del momento crítico que vivía el país y de su crisis de legitimidad. Finalmente, la respuesta estuvo en Ali Hassan Mwinyi, el elegido de Nyerere,⁵³ quien fue

⁵³ No obstante, Shivji (2010) ha citado que se cree ampliamente que Mwinyi no era la primera opción de Nyerere. Nyerere hubiera preferido a Salim Ahmed Salim, a quien había nombrado primer ministro después de la muerte Sokoine. Al igual que Mwinyi, Salim era de Zanzíbar, pero de la isla de Pemba, una parte

liberado de su cargo como presidente de Zanzíbar, para presidir toda la Unión. El gobierno de Mwinyi tendrá un nuevo enfoque político-ideológico para el proyecto de nación de Tanzania. No obstante la valoración de la empresa de construcción nacional encabezada por Nyerere tiene que finalizar en el momento en que acaba su periodo como presidente, hay principios básicos de su proyecto que trascienden los cambios políticos que han habido hasta hoy y que han seguido (re)configurando la idea de nación y de ser tanzano/a.

Dando las conclusiones de su mandato presidencial, Nyerere (1985) fue categórico y hasta optimista en su discurso dirigido al parlamento mientras hacía el balance de su proyecto nacionalista. Se refiere a su discurso inaugural y a los objetivos que había propuesto al inicio de su gobierno y declara:

Creo que puedo decir, sin vacilar, que en el más básico de todos los objetivos que tenemos, después de menos de 25 años, un gran motivo de orgullo. Tenemos una nación —una nación unida. Tenemos una nación basada en los principios de la igualdad humana. Y hemos hecho progresos en hacer realidad la igualdad (p. 2).

Si bien puede afirmarse que durante el periodo presidencial de Nyerere se lograron crear las lealtades nacionales hacia la “comunidad imaginada”, a la que también se le inventó un nombre, Tanzania; en las condiciones económicas en las que terminó el país tras los experimentos *ujamaa kijijini* (aldeas *ujamaa*) y la guerra contra Idi Amin, el principio de la igualdad que propugnada Nyerere no pudo emerger, y la desigualdad empezó a agudizarse a partir de las políticas neoliberales de los gobiernos sucesores. Pero justamente la trascendencia del proyecto de nación de Nyerere puede ubicarse en políticas orientadas a la cultura.

En el próximo capítulo será examinado el proceso de construcción nacional en Tanzania a partir de las políticas culturales. La construcción de una identidad tanzana y su reforzamiento será más visible a través de las políticas dirigidas a crear una cultura nacional. El proyecto de nación de Nyerere estuvo fuertemente anclado en la creación de una cultura nacional que cohesionara la identidad tanzana. Las políticas culturales no sólo

olvidada de Zanzíbar y semillero de la oposición política. Un diplomático experimentado y leal a Nyerere, Salim habría sido sin duda una elección obvia entre los principales políticos del partido. Corre el rumor de que una alianza entre los incondicionales del ala derecha del partido político de línea dura del continente y “revolucionarios” de Zanzíbar en el Comité Central del partido, frustraron los esfuerzos de Nyerere, utilizando, paradójicamente, el factor raza en contra de Salim, pues Salim era visto como un medio-árabe. Si esto es cierto, entonces se muestra hasta qué punto el poder de Nyerere, incluso dentro del partido que siguió dirigiendo hasta 1990, había comenzado a menguar cuando él renunció a la presidencia (p. 16).

fueron centrales en la cimentación del proyecto nacional y en el establecimiento de los márgenes de la pertenencia a la nación; sino que resultaron a su vez uno de los grandes aportes del pensamiento político de Nyerere como presidente y constructor de una nación.

Capítulo 3

3. DE LA “TRIBU” A LA NACIÓN: POLÍTICAS CULTURALES Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL

En su citado discurso inaugural del 9 de diciembre de 1962, Nyerere no sólo había orientado ideológicamente el rumbo de la nueva nación; sino que sus planteamientos sobre el papel de la cultura en la construcción nacional se convirtieron en los presupuestos de la política cultural que se desarrollaría en Tanzania bajo su liderazgo y el de la TANU. Frases claves como la “cultura es el espíritu de la nación”, “buscar entre lo mejor de todas nuestras tradiciones de cada tribu para hacer una cultura de toda la nación”, o tomar conciencia de los “crímenes del colonialismo” en contra de la “cultura nacional”, tomarán la forma de políticas institucionales con el fin de “dar vida” a la nueva nación tanzana.

La importancia de autenticarse como nación frente a los antiguos dominios coloniales y de encontrar paridad como nuevo estado dentro de un sistema de poderes que había negado a los pueblos africanos como “civilizados” según lo había afirmado Hegel desde el siglo XIX en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, hizo que el enaltecimiento de una cultura nacional fuera uno de los principales elementos legitimadores de la nueva nación. Como parte del proyecto político y nacional de Nyerere, tener una cultura nacional fue reclamar una identidad africana anticolonial, que sirvió tanto como una forma discursiva de resistencia cultural, como para vertebrar el proyecto de construcción de la nación.

Varios países africanos usaron la cultura como modo de reactivar un sentido de pertenencia a la autoctonía africana y que fue adaptado a los intereses de cada proyecto de nación en particular según el discurso nacionalista de sus respectivos líderes. En el Chad, por ejemplo, se declaró una “revolución cultural”; Gabón anunció su “renovación”; Ghana presentó su versión de la “personalidad africana”; Togo proclamó una “nueva marcha”, y Zaire declaró una política de “autenticidad” (Jengo, 1985, p. 1).

En el libro oficialista tanzano sobre la cultura nacional y el trabajo de la TANU, *Towards Ujamaa Twenty Years of TANU Leadership*, se afirmaría la misma idea del papel

de la cultura dentro de la empresa nacionalista africana: “Que un pueblo colonizado, al recuperar su independencia, ponga la cuestión de la cultura nacional muy en alto en su agenda de reconstrucción, es algo muy fácil de entender” (Mbughuni & Ruhumika, 1974, p. 275). Sin embargo, el programa de políticas culturales de Tanzania tuvo rasgos particulares que se irán analizando a lo largo del capítulo con el fin de revelar el alcance del proyecto nacionalista de Nyerere en el ámbito de la cultura, no sólo por la sistematicidad y continuidad que tuvo durante sus casi veinticinco años de mandato; sino también por el legado de sus políticas de formación de una identidad tanzana a través del énfasis en una cultura nacional.

El hecho de que Nyerere estableciera la fundación del Ministerio de Cultura Nacional y Juventud, como la institución más importante que creaba su gobierno como él mismo dijera (1963), y que sus programas ideológicos, económicos y sociales para la construcción de Tanzania hayan tenido un componente cultural, ha provocado que sea considerado como un líder que, en palabras de Mazrui (citado por Askew, 2002, p. 170), buscó primero “el reino cultural”.

Sin embargo, ¿qué comprendía ese “reino cultural”; qué conformaría “el espíritu de la nación”? Los objetivos de este capítulo son identificar el concepto o los conceptos de cultura que fueron producidos a través del proceso de construcción de la nación y cómo las políticas culturales estuvieron orientadas a enfatizar un tipo de nación específica que fue redefiniendo sus márgenes a lo largo del mandato presidencial de Nyerere, como ya hemos comentado desde un enfoque teórico e histórico en los dos capítulos anteriores respectivamente.

3.1 Los principios de la política cultural.

El propósito de que Tanganica fuera una nación con espíritu, es decir, que ostentara su propia cultura nacional, sólo podía lograrse a través del desarrollo e implementación de una política cultural. La estructura institucional que permitiera hacer de las culturas “tribales” una cultura nacional había sido anunciada desde el primer día del mandato presidencial de Nyerere al ser proclamada la creación del Ministerio de Cultura Nacional y Juventud con el propósito de permitir la unidad de la nación. A la cultura nacional se le oponía la llamada cultura “tribal” como una forma primaria que no podía trascender en la

construcción de una nación que se imaginara culturalmente homogénea como demandaba el proyecto nacional de Nyerere. Los fragmentos de su discurso inaugural como presidente fueron asumidos como la base de los objetivos del nuevo ministerio dentro del proyecto de construcción nacional basado en la creación de una cultura para la nación que emprendería Nyerere y la TANU declaradamente a partir de esa fecha.

Sin embargo, el estudio de la política cultural de Tanzania y su contribución al proyecto de construcción de la nación, tiene que comenzar por aclarar el debate sobre si se puede hablar que existió o no el diseño de una política cultural en Tanzania bajo el mandato de Nyerere. Varios profesores de la Universidad de Dar es Salaam se hicieron eco de las percepciones que recorrían el imaginario social afirmando que “en Tanzania no tenemos una política cultural” (citado por Mbughuni, 1974, p. 9), y produjeron artículos tratando de argumentar esta idea extendida.

Aunque desde el título de su texto, Penina O. Mloma (1985), profesor adjunto del Departamento de Música, Arte y Teatro de la Universidad de Dar es Salaam, aludía expresamente a “La política cultural de Tanzania y sus implicaciones para la contribución de la artes al desarrollo socialista”, en su artículo sentenciaba que “Tanzania no tiene una política cultural definida y que tampoco las acciones culturales han estado enfocadas a la construcción de la sociedad socialista” (p. 11). Pero Mloma (1985) además de declarar la carencia de una política cultural institucionalizada desde la independencia de Tanzania, fundamentaba su criterio en que “Las empresas culturales de Tanzania se han basado en los discursos y las declaraciones hechas aquí y allá, no originalmente con la intención de ser asumidas como las políticas culturales, pero que posteriormente han sido tomados como tal” (p. 11).

No obstante, puede afirmarse que esa es una de las características que distingue el proceso de construcción nacional y de desarrollo de las políticas culturales en Tanzania, sobre todo por la importancia de los discursos para imaginar y performar la nación en general como hemos visto en los capítulos anteriores. A esto se puede añadir, el hecho de que al analizar la primera política cultural publicada en Tanzania en forma de documento en el año 1997, podemos identificar *grosso modo* los mismos elementos y definiciones que se irán señalando como la política cultural de Tanzania durante el periodo.⁵⁴

⁵⁴ Ver: *Sera ya Utamaduni* (1997). *Wizara ya Elimu na Utamaduni*.

Uno de estos objetivos fue el hecho explícito de crear una cultura nacional, que como criticara Mlama (1985) fue “impuesta desde arriba en nombre del desarrollo de una cultura nacional” (p. 17), sin tener en cuenta las necesidades culturales de la gente en las bases. No obstante, a pesar de los reclamos de Mlama (1985), es importante recordar que el proyecto de nación se formuló y condujo “desde arriba”, como ya habíamos mencionado en los capítulos pasados, de ahí que la política cultural haya sido orientada verticalmente con el fin de constituirse como un instrumento del proyecto de nación y de contribuir a la construcción nacional.

En el libro *La política cultura de la República Unida de Tanzania*, publicado en 1974 como parte de una serie convocada por la UNESCO con el objetivo de mostrar cómo las políticas culturales son planeadas e implementadas, se elaboró una lista de lo que podía ser considerado como los pilares de la política cultural de Tanzania desde la independencia hasta el inicio de los años setenta. Su inventario estaba compuesto por seis puntos que citaremos *in extenso* con el propósito de tomar sus planteamientos como antecedentes para explicar de qué manera se va diseñando e implementando una política cultural modelada a partir de los criterios que Nyerere fijó en su discurso inaugural. Certeramente el autor del estudio *La política cultura de la República Unida de Tanzania*, Louis Mbughuni (1974), señaló que los principios de la política cultural eran:

1. Un reavivimiento selectivo de nuestras tradiciones y costumbres;
2. Promoción y preservación de nuestro patrimonio cultural;
3. Nuestra cultura como un instrumento de desarrollo nacional y de unidad;
4. El desarrollo de nuestras culturas tribales en una cultura nacional;
5. La contribución de nuestra cultura hacia el desarrollo de la humanidad y la contribución de otras culturas a nuestro propio desarrollo;
6. La necesidad de reformar el sistema educativo heredado de los antiguos poderes coloniales y la necesidad de que todos los tanzanos eliminen la influencia de la mentalidad colonial de sus mentes (p. 18).

Sin embargo, el análisis de la política cultural de todo el periodo presidencial de Nyerere no se puede limitar a esta traducción directa de su discurso en seis puntos claves para encauzar una cultura nacional en Tanzania que fuera consistente con el proyecto nacionalista enunciado por él. De igual manera hay que reconocer que Mbughuni (1974) supo poner en evidencia los elementos esenciales que justificaron el proyecto de nación y la cultura que éste necesitaba.

El primer punto resaltado por Mbughuni (1974) alude directamente al carácter discriminatorio del proceso de crear una cultura nacional que había descrito Nyerere (1963) en el discurso cuando se refirió a “buscar entre lo mejor de todas nuestras tradiciones de cada tribu [*kabila*] para hacer una cultura de toda la nación” (p. 9). El segundo aspecto quiere demostrar que en Tanzania/Tanganica había un legado cultural negado por el gobierno colonial, según lo expresado por Nyerere (1963) al decir que “de todos los crímenes del colonialismo, no hay ninguno peor que el intento de hacernos creer que no teníamos nuestras propias culturas tradicionales, o que lo que teníamos era incivilizado, o era algo de lo que deberíamos avergonzarnos, y no de lo cual enorgullecernos” (p. 9). El tercer y cuarto punto están claramente relacionados con crear “el espíritu de la nación”, y no ser “sólo una colección de gente sin el espíritu de nación” (Nyerere, 1963, p. 10); es decir no ser únicamente un conjunto de grupos étnicos, sino integrarse en una nación unida. El quinto asunto es la traducción de la frase de Nyerere (1963) que sentencia que “una nación que rechaza aprender de los asuntos extranjeros no es más que una nación de estúpidos y locos... El tipo de aprendizaje con sentido es el que puede ayudarnos a que nuestra cultura propia sea más atractiva” (p. 10).⁵⁵ Por último, el número seis resume el extenso cuestionamiento de Nyerere (1963) sobre el sistema educativo colonial a través del cual los africanos sólo habían aprendido música y bailes que no estaban en su propia sangre (p. 10).

He querido hacer esta comparación para evidenciar que la propuesta de Mbughuni era un extracto directo del discurso inaugural de Nyerere en 1962. Un análisis de la política cultural y de su repercusión dentro del proyecto de construcción nacional debe revelar el enfoque y la orientación que tomó esa política cultural para contribuir a la construcción de la nación. Si bien estos elementos sirven como punto de partida para hacer el perfil de la política cultural, debemos comenzar por indicar cómo se tradujeron estos presupuestos enunciados por Nyerere en categorías y acciones culturales que permitieran fundar “el espíritu de la nación”.

La explícita finalidad nacionalista del aparato cultural que se creaba a través de la División de Cultura no fue claramente evidenciada hasta el año 1965 cuando, en el

⁵⁵ Nchi ambayo haikubali kuiga mambo ya kigeni ni ya wapumbavu na wenda wazimu... Kuiga kwa maana ni kule kunakotusaidia kuyafanya mambo ya asili yetu yapendeze zaidi. (Traducción de la autora).

Documento No. 39 del Gabinete Nacional, se proponía oficialmente que “El objetivo principal de la División Nacional de Cultura es ayudar al desarrollo del nacionalismo y de la personalidad tanzana, mediante la promoción de actividades culturales. Nuestra independencia política y económica no va a ser una realidad si Tanzania sigue estando dominada por fuerzas culturales externas. Al desarrollo de la cultura tanzana debe, por tanto, darse debido peso en el esfuerzo total nacional” (citado por Mbughuni, 1974, p. 30).

La centralidad del papel de la cultura en la construcción nacional sugerida por este documento, insiste en que sin cultura no hay una nación tanzana que pueda sostener su proyecto de independencia nacional. La cultura fue asumida como el eje alrededor del cual se podía articular un sentido de pertenencia a la idea de nación que Nyerere quería desarrollar en Tanzania. En este sentido, las áreas que se establecieron como puntos focales para el “desarrollo del nacionalismo y de la personalidad tanzana, mediante la promoción de actividades culturales” reflejan no sólo cuáles elementos conformaron la cultura nacional, sino la importancia atribuida a cada uno de ellos. En esta etapa inicial, se propuso poner énfasis en la lengua y literatura swahili; el teatro; la música tradicional, el canto y la danza; las artes y la artesanía. A estos puntos, estrictamente limitados a una concepción de la cultura como lo artístico, rápidamente se les añadieron nuevos rubros que sustentarían una idea de cultura lo suficientemente abarcadora como para regular gracias a estos cada espacio simbólico de la nación: la historia y la arqueología; las tradiciones y costumbres; los deportes y juegos; los museos; y las antigüedades (investigación y conservación) (citado por Mbughuni, 1974, p. 30).

El Ministerio encargado del sector cultural, a pesar de su carácter migrante,⁵⁶ estableció una estructura institucional que atendiera a cada área que se debía priorizar para

⁵⁶ Desde el 10 de diciembre de 1962, cuando Nyerere crea el Ministerio de Cultura Nacional y Juventud hasta que se retira de la presidencia la División de Cultura pasará por varios ministerios. En 1964 pasa a llamarse Ministerio de Desarrollo Comunitario y Cultura Nacional (Wizara ya Maendeleo na Utamaduni). Después de 1967 será el Ministerio de Administración Regional y Desarrollo Rural (Wizara ya Tawala za Mikoa na Maendeleo Vijijini). Dos años después, en 1969 la División de Cultura va a pertenecer al Ministerio de Educación Nacional (Wizara ya Elimu ya Taifa) y en 1974 será renombrado como Ministerio de Educación Nacional y Cultura (Wizara ya Elimu ya Taifa y Utamaduni), hasta que se estableciera nuevamente el Ministerio de Cultura Nacional y Juventud (Wizara ya Utamaduni wa Taifa na Vijana) en 1975. Del año '80 hasta el retiro de Nyerere en 1985, aún la División de Cultura migraría por otros tres organismos más: en 1980 se ubicaría dentro del Ministerio de Información y Cultura (Wizara ya Habari na Utamaduni); en 1984 en la Oficina del Primer Ministro y el Primer Vice Presidente (Ofisi ya Waziri Mkuu na Makamu wa Kwanza ya Rais); y por último, en el Ministerio de Desarrollo Comunitario, Cultura, Juventud y Deportes (Wizara ya Maendeleo ya Jamii, Utamaduni, Vijana na Michezo) (Askew, 2005, p. 311).

lograr la cultura nacional; pero más que describir el aparato cultural durante el periodo presidencial de Nyerere,⁵⁷ nos interesa responder la pregunta de a cuál cultura se apelaba como la que debía ser la cultura nacional; en otras palabras, qué concepto se enarbolaba bajo el título de cultura nacional.

3.2 “El espíritu de la nación”: haciendo la cultura nacional.

Antes de empezar a analizar cómo se fue delineando la idea de cultura nacional desde la praxis de las acciones culturales, es necesario formular un concepto operativo que permita entender a qué nos estaremos refiriendo por cultura. En este texto, la cultura será vista de una manera limitada en correspondencia con la política tanzana, como el “ámbito institucional dedicado a la elaboración de significado” (Sewell, 1999, p. 41), en este caso dedicado a la formación de un sentido de pertenencia nacional. Debido a que el análisis de las políticas culturales en este estudio está restringido a aquellas promovidas y orientadas desde el nivel gubernamental, el significado y contenidos de la cultura nacional que se intentaron instituir estuvieron contruidos y regulados también por las políticas del estado. Siguiendo con esta concepción, la fuente principal de esta investigación son documentos primarios como discursos de ministros del sector que se encargaba de la cultura; los propios de Nyerere; documentos emitidos por la TANU; y otras publicaciones oficiales.

En una de estas ediciones oficiales se expresaba el carácter institucional de la cultura y su orientación como parte de la “*siasa*”, es decir, de la política de construcción nacional: “La cultura es parte de la política de nuestra nación y el blanco primario de la unidad verdadera”⁵⁸ (*Utamaduni Chombo*, 1979, p. vii). La cuestión de la cultura nacional como expresión de la unidad, refrendada en este fragmento, será parte del eslogan “*uhuru na umoja*” que había usado Nyerere para sintetizar el carácter unitario que debía definir a la nación tanzana, marcada, como la mayoría de los países africanos, por una heterogeneidad cultural por la que la teoría nacionalista había negado el carácter de nación para los nuevos estados independientes africanos. Una solución fue la de integrar (o más bien subsumir) las

⁵⁷ En el citado texto, *The Cultural Policy of the United Republic of Tanzania*, de Louis Mbughuni —quien fungía como promotor de artes y artesanías de la División de Cultura durante el momento de presentar este material en 1974— se puede encontrar esta descripción, pues el libro de Mbughuni se centra básicamente en ese tipo de estudio.

⁵⁸ Utamaduni ni sehemu ya siasa ya Taifa letu lenye msingi na shabaha ya Umoja wa kweli. (Traducción de la autora).

culturas “tribales” en la construcción de otra comunidad imaginada como nacional: “La cultura nacional... es la suma total de formas de vida de un pueblo en su esfuerzo por vivir, seguir viviendo y desarrollarse como una nación” (Mbughuni & Ruhumika, 1974, p. 275).

No obstante, la “suma” no sería “total”, es decir, no estarían incluidas todas las prácticas culturales de los 120 grupos étnicos que son parte del territorio de Tanzania; sin embargo, apelar a las culturas de diferentes grupos étnicos era la única vía de crear una cultura nacional legitimada a partir del “rescate” de tradiciones autóctonas para “inventar la tradición” nacional. El título de “tradicional”, usado por el discurso oficial, pretendía evidenciar que existía una herencia cultural africana en la cual se podía cimentar la nueva nación, legitimar su autoctonía y servir como espacio simbólico al cual pertenecer; pero a su vez con la cual se podía sustentar la acusación de que la empresa colonial había frustrado la cultura “tanzana”, cuando estrictamente hablando para entonces no había la cultura de una nación tanzana.

En el panfleto que recogía las directrices y los logros de lo que se empezó a llamar como “revolución cultural” a partir de 1969,⁵⁹ se remarcaba:

La frustración de nuestra cultura fue el objetivo de las potencias occidentales que nos colonizaron. Esto se hizo bajo la creencia falaz de que no teníamos ninguna cultura, o que la nuestra era una cultura inferior, algo de que avergonzarse en vez de una fuente de orgullo. Las artes, siendo parte de nuestra cultura, fueron sometidos a esta experiencia horrible. Poco después de la independencia, el Partido, se comprometió a erradicar esta opresión cultural, pidió a la gente revivir vigilantemente nuestra cultura y promover nuestro patrimonio tradicional que muestre una imagen real de la vida de nuestro pueblo (*Cultural Revolution*, 1975, p. 11).

La crítica a la agencia colonial, en el mismo tono que lo hiciera después Walter Rodney en *De cómo Europa subdesarrolló a África* (1982), iba de la mano con la exaltación de una identidad africana que tenía que ser reivindicada. Ideas como “revivir vigilantemente”, lo que diera la “imagen real de la vida de nuestro pueblo”, encerrarían además la carga política-ideológica que tenía la cultura a construir bajo esos parámetros. Como se explicará más adelante, vigilar el proceso de “anclar” la nación culturalmente implicaba incorporar únicamente a la cultura nacional, las tradiciones que pudieran afirmar la validez de una herencia cultural reprimida por la administración colonial. En otra de las publicaciones oficiales, *Kujenga Ujamaa Tanzania* (1977), *Construyendo el socialismo en*

⁵⁹ Ver: “Tanzania Begins a Cultural Revolution”, de Lawrence Fellows.

Tanzania, se hacía eco de esta idea cuando se señalaba que los colonos alteraron los fundamentos de la cultura tanzana con el fin de poder implementar sus esquemas administrativos de acuerdo a sus necesidades políticas y económicas (1977, p. 182).

Revivir e integrar la cultura a un nivel nacional se puede advertir desde un primer momento del trabajo de construcción nacional como uno de los presupuestos de la política cultural. De hecho, puede decirse que durante lo que Mbughuni (1974) denomina acertadamente como “periodo de formación (1962-66)” (p. 27), más bien sólo se puede hablar de presupuestos o principios de lo que después de 1967 evolucionó en una política cultural más definida a través de acciones culturales concretas como “Operación *Vijana*” (Operación “Juventud”), como analizaremos más adelante en este capítulo.

Otro elemento sobre el que se formuló la política cultural fue como reacción ante la política colonial que había llevado a “un estado de caos cultural, creado principalmente por el tipo de educación dada a las personas durante los días de la dominación colonial” (Mbughuni, 1974, p. 17). Esta idea, no obstante, resultaba sumamente contradictoria al alegar que el caos cultural que había en el país era producto del sistema educativo colonial y del dominio occidental, cuando la élite que dirigía el proceso de construcción de la nación, en particular Julius Nyerere, estuvo formada en ese sistema educativo.⁶⁰

Como parte de ese juicio, se aducía el hecho de que en 1945 los colonos habían iniciado un programa de construcción de cómodas casas en algunas ciudades, que tenían dos objetivos principales. Ese año había sido el final de la Segunda Guerra Mundial, y los que lucharon en la guerra regresaron a Tanganica. Estos espacios tenía como primer fin el de satisfacer las necesidades de entretenimiento de los colonos con expresiones de su propia cultura. De ahí que también fuera una manera de penetrar los bailes y juegos de la “cultura tanzana” como segundo propósito (*Utamaduni Chombo*, 1979, p. 72).

Sin embargo, a pesar de lo afirmado en las publicaciones de las políticas oficiales voceras, como la propia *Utamaduni: Chombo cha Maendeleo, La cultura: instrumento del desarrollo*, que insistían en que el colonialismo había acabado con las tradiciones autóctonas, hay cierta literatura que expone la importancia de los sindicatos “tribales” que se organizaron en Dar es Salaam por inmigrantes, donde la danza jugó un papel social y

⁶⁰ Sobre la formación de la élite o “*intelligenstia* bilingüe” se pueden consultar las páginas 11 y 12 del capítulo I, y la página 4 del capítulo II.

ritual como lo había hecho en la comunidad tradicional (Songoyi citado por Lange, 1995, p. 32⁶¹). Hasta 1948, la administración colonial había tratado de prohibir las danzas tradicionales, ya que temían que fomentara el tribalismo, pero una directiva de la Oficina Colonial en Londres, dirigida a fomentar y a apoyar la realización de actividades culturales como parte de un programa para “dar brillo a la vida de los habitantes de las colonias” transformó el trasfondo de esa política (Hussein citado Lange, 1995, p. 32). Siri Lange (1995) ha mencionado que la danza tradicional de estas agrupaciones en las ciudades fue alentada ampliamente, al punto de que en junio de 1954 había 58 de estos grupos tratando de ser registrados en Dar es Salaam. La diferencia entre estas organizaciones y los grupos que se produjeron como resultado de la política cultural después de la independencia, ha sugerido Lange (1995), es que los grupos originales eran de origen étnico, mientras que los nuevos estuvieron compuestos por personas de diferentes grupos étnicos con el propósito de nutrir los “bailes nacionales” (p. 32).

El uso del pasado, ya sea como invención de la memoria nacional o como reconstrucción de una historia para la comunidad imaginada estará en la base de la concepción histórica de la cultura de la nación tanzana. En el reporte oficial del seminario dedicado a la cultura nacional realizado en 1970, se aclaraba cómo el pasado debía ser usado para tributar a los intereses nacionalistas y “antitribales” del presente y así ser proyectado en la política cultural. A continuación reproduciremos el fragmento donde se formulan tres preguntas sobre cuál era el significado del pasado en el proyecto nacional con el fin de indicar el carácter expresamente construido de la cultura que podía ser considerada y nombrada como tanzana:

a) ¿Queremos regresar a nuestro pasado?

Respuesta: No podemos hacer eso, tampoco queremos hacerlo, porque vamos a volver atrás, regresaremos a las cuestiones de origen étnico, y eso es lo que no queremos.

b) ¿Queremos continuar con la situación que tenemos ahora?

Respuesta: Tampoco eso queremos, porque esto todavía tiene defectos causados por los asuntos coloniales mencionados anteriormente.

c) ¿Queremos revisar esta situación?

⁶¹ Sobre este tema también se puede consultar el análisis de Kelly Askew realizado sobre el tema en “Of Ginger Ale and Orange Soda”, capítulo de su libro *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania* (2002).

Respuesta: Sí. Queremos que construyamos la cultura, no la tribal o la que es herencia colonial, sino la cultura nacional, la Cultura de tipo tanzano (*sic*) (Ripoti, 1970, p. 19)⁶²

El concepto de cultura nacional en el caso de Tanzania también debe ser analizado a través de las acciones culturales. Son las acciones las que permiten revelar el “espíritu” que se trataba de dar a la nación —es decir, el tipo de cultura que se intentaba institucionalizar como la nacional— y señalan el enfoque de la política cultural en línea con los presupuestos que había enunciado Nyerere en 1962. Las políticas dirigidas a que el pasado no tuviera un carácter étnico, pero que sí pudiera cimentar una historia cultural de la nación, a partir de la cual extraer las tradiciones que sirvieran para construir la cultura nacional, partirán, más que del pasado, del presente que se quiere para la nación.

*El pasado como imagen del presente*⁶³

Después de 1962, el Gobierno adoptó medidas para la creación de los Archivos Nacionales, una de las instituciones que debía organizar la memoria cultural de la nación. El panfleto *Revolución cultural en Tanzania* (1975) publicado por el Ministerio de Educación y Cultura Nacional sin referencia a ningún autor, ponía entre los méritos de esta acción, permitir una “investigación digna”, imposibilitada por los registros desorganizados como se encontraban antes de 1961, que no tenían ningún valor para los estudiosos y los investigadores (p. 19). Por otra parte, en 1964, se establecía el Departamento de Antigüedades, que tenía entre sus funciones la “investigación, preservación y conservación de nuestra Historia, Paleontología, Arqueología y de los objetos de interés nacional” (*Cultural Revolution*, 1975, p. 16).

Este material tenía la función de tributar a la construcción del pasado de acuerdo lo necesitaba el proyecto nacional a construir basado en los principios establecidos por

⁶² a) Je, tunataka turudie hali yetu ya zamani?

Jibu: Hatuwezi kufanya hivyo, wala hatutaki kufanya hivyo, kwani tutakuwa tunarudi nyuma; tutarudi katika mambo ya ukabila, na hilo ni jambo tusilolitaka.

b) Je, tunataka tuendelee na hali tuliyonayo sasa?

Jibu: Wala hivyo hatutaki, kwani hali hii bado ina walakini unaotokana na mambo ya kikoloni yaliyotajwa hapo juu.

c) Je, tunataka tuirekebishe hali hii?

Jibu : Ndio. Tunataka tuujenge utamaduni, si wa kikabila wala usio na urithi wa kikoloni bali ni utamaduni wa kitaifa, Utamaduni wa Kitanzania (Ripoti, 1970, p. 19). (Traducción de la autora).

⁶³ Este subtítulo es una paráfrasis de la idea de Anthony Smith (2000b): “El presente crea el pasado a su propia imagen” (p. 206).

Nyerere desde 1962 en su discurso inaugural. El fuerte corte oficialista impregnado en este texto hace que se pueda cuestionar la veracidad de los argumentos planteados en el panfleto, porque sin duda hay una diferencia entre el discurso oficial y cómo se interpretaba ese discurso oficial, incluso, cómo se ponía en práctica. Dentro de las instituciones utilizadas dentro de las políticas culturales para crear el pasado de la nación de acuerdo al proyecto de construcción nacional, el museo de Tanzania, luego de su redimensión como espacio de legitimación de la nación, fue uno de los encargados de extender la idea de una cultura nacional del presente hacia el pasado, y de socializar dentro de los miembros de la nación, los ciudadanos tanzanos, cuál iba a ser la herencia cultural de Tanzania.

La función pedagógica del museo, como un medio desde donde aprender el pasado de la nación, era obvia al ser catalogado de centro “educativo y científico, donde los tanzanos aprenden sobre su pasado para entender el presente y formar aspiraciones para su desarrollo futuro” (*Cultural Revolution*, 1975, p. 20). Su finalidad dentro de las políticas de formación de identidad nacional estaría claramente abocada a fortalecer “espíritu del nacionalismo y la unidad africana y hacer que los tanzanos se sientan orgullosos de sí mismos como verdaderos hijos e hijas de África” (*Cultural Revolution*, 1975, p. 20).

Sin embargo, lo más importante no era solamente apelar al sentido de pertenencia, sino destruir con “evidencia científica concreta” “la falacia de que África colonial no tenía la cultura o la historia para estar orgulloso antes de la llegada del hombre blanco”, a través de su rica colección de Arqueología, Historia y Etnografía (*Cultural Revolution*, 1975, p. 20). Dentro de los datos que se ostentaban como parte del legado cultural que sustentaba la nación y que a su vez era visto como lo que aportaba Tanzania a la humanidad se resaltaban la cuenca de Olduvai, Laetoli, Peninj⁶⁴ y Natron en la región de Arusha) considerado como el hogar de personas por alrededor de más de 3 ½ millones de años (Halimoja, 1981, p. 6).

Las ruinas arqueológicas, más que los restos de formaciones antiguas, pasaron a ser parte de los sedimentos culturales de la nación. Pero no sólo la evidencia de un pasado remoto se encerró en los museos, sino también elementos de la cultura “tribal” fueron museificados al ser considerado el museo como el “lugar seguro y permanente para la

⁶⁴ Laetoli es un yacimiento del Paleolítico inferior de Tanzania, famoso por sus icnitas de humanos antiguos, preservadas en cenizas volcánicas. Peninj es la mandíbula inferior con dientes fosilizados de la especie *Paranthropus boisei*, que fue descubierta en la región Peninj, por el paleontólogo Richard Leakey en 1964.

preservación de las tradiciones y costumbres de todas las tribus de la República Unida de Tanzania para la educación de las generaciones futuras” (Mbughuni, 1974, p. 34).

Aunque entrar al recinto del museo podía ser considerado como alcanzar el estatus de lo exhibible como “cultura nacional”; el museo se convertía en cierta medida en un espacio aséptico, donde la carga ideológica del “tribalismo” no podía “infectar” la comunión nacional. Sin embargo, parte de las expresiones culturales de los distintos grupos étnicos tenían que continuar vivas para poder alimentar la cultura de la nación. El baile tradicional, o *ngoma ya asili* en swahili, fue una de las manifestaciones más conflictivas de integrar al conjunto nacional, porque si bien básicamente cada grupo étnico contaba con el suyo, la demanda de los presupuestos de la política cultural era nacionalizar las culturas “tribales”, pero de manera selectiva. Para 1967 todavía el diario *The Nationalist*, seguía repitiendo lo que en otras palabras había proclamado Nyerere en su discurso de 1962: “ningún *ngoma* debe pertenecer a una sola tribu. Lo que se llaman danzas tribales ahora debe transformarse en *ngoma* nacionales” (*The Nationalist*, 10 Noviembre, 1967, citado por Lange, 1995, p. 32).

Por una parte este extracto de una nota informativa en la prensa, no sólo quería desalentar la pertenencia tribal —aunque hasta el año 1967⁶⁵ se estuvo tomando en cuenta la categoría tribu en los censos—, sino que intentaban también advertir sobre lo que debía ser considerado como parte de la cultura nacional:

La cultura no es sólo baile, tampoco es sólo la medicina tradicional, y menos sólo el pasado y el salvajismo que no nos son útiles en nuestra situación actual como algunas personas suponen. Danza, música, medicina tradicional, la vestimenta y demás, son sólo *ejemplos de la cultura* y no la cultura en sí misma. Los modelos de la cultura son elementos que representan la cultura de la sociedad involucrada. No es una cultura completa. Una persona puede bailar algún baile, pero no ser un seguidor de la cultura de las personas que poseen ese baile⁶⁶ (Halimoja, 1981, p. 1).

⁶⁵ Vale la pena mencionar que el sistema de clasificación étnica se mantuvo vigente oficialmente después de la independencia hasta el censo de 1967, que fue el último en pedir el nombre de la tribu (*jina la kabila*). No obstante, las clasificaciones étnicas continuaron estando en uso hasta aproximadamente el comienzo de la década del '80 pues en el llenado de formularios para la escuela o el trabajo era requerida la información de la pertenencia a una *kabila* (Jerman, 1997, p. 273)

⁶⁶ Utamaduni si ngoma tu, wala si dawa za asili tu, na kamwe si mambo ya zamani tu na ya kishenzi yasiyotufaa katika hali yetu ya sasa kama watu wengine wanavyodhani. Ngoma, nyimbo, dawa za asili, mavazi na kadhalika ni *vielelezo vya utamaduni* tu na wala si utamaduni wenyewe. *Vielelezo vya utamaduni* ni vitu vinavyowakilisha utamaduni wa jamii inayohusika. Si utamaduni kamili. Mtu anaweza kucheza ngoma fulani lakini asiwe mfuasi wa utamaduni wa watu wenye ngoma hiyo. (Traducción de la autora). (Énfasis en el original).

Este extracto del libro de Yusuf Halimoja, *Utamaduni Wetu (Nuestra cultura)*, con claros fines pedagógicos, debía confrontar la percepción extendida que fusionaba cultura con *ngoma*. Mbughuni y Ruhumika (1974) en su ensayo “TANU and National Culture”, evidenciaban esta situación al señalar que si se le preguntaba a un niño de primaria qué es *utamaduni*, la cultura, la respuesta sería casi con toda seguridad: *Sindimba*, un baile tradicional que al parecer era el favorito de los maestros de escuela, aunque, según los autores, cuando se realiza fuera de contexto, es decir en las escuelas, raya en las fronteras de la obscenidad (p. 276). El hecho, hacía recordar, de acuerdo a estos voceros de las políticas de cultura estatales, “que la cultura que merece ser llamada ‘el espíritu de la nación’ sólo puede ser que la que ayuda a esa nación a desarrollarse” (Mbughuni & Ruhumika, 1974, p. 276).

Mbughuni y Ruhumika (1974) estaban afirmando una noción de cultura relacionada al desarrollo en el sentido de civilización, es decir, de ser “civilizados”, y sus críticas constituyen una traducción práctica de lo que había querido decir Nyerere (1963) en su discurso inaugural por cuál tipo de cultura podía ser “el espíritu de la nación” (p. 9). Aún en el año 1977 en un discurso del ministro de cultura se seguía demandando que “todavía necesitamos más cooperación en la educación de los ciudadanos sobre diversos ámbitos de nuestra cultura, para eliminar el concepto de algunos ciudadanos de que nuestra cultura es danza y deportes,⁶⁷ especialmente el fútbol”⁶⁸ (Sarakikya, 77/78, p. 3). A diez años de la publicación citada en el periódico *The Nationalist* sobre la percepción errónea sobre el concepto de cultura que se quería para la nación, que aún en 1977 haya evidencia de esta concepción equivocada puede estar hablando de un mal trabajo de la política cultural.

⁶⁷ Por otra parte hay que reconocer que el deporte fue exaltado como un componente de la cultura nacional importante para crear un sentido de pertenencia y de identidad nacionales. En uno de los discursos del ministro de cultura se remarcaba que “Es el propósito de mi ministerio desarrollar el renacimiento y promoción de nuestros juegos tradicionales para que más ciudadanos tengan la oportunidad de participar en estos juegos, cada uno en su capacidad, y puedan obtener los beneficios aportados por los juegos que fortalecen la unidad, la conexión, la cooperación y la salud de los ciudadanos” [Ni madhumuni ya Wizara yangu kuendeleza ufufuaji na ukuzaji wa Michezo yetu ya jadi ili wananchi wengi zaidi wapate nafasi ya kushiriki katika michezo hii kila mmoja kwa uwezo wake na kuweza kupata faida ziletwazo na michezo ambazo zinaimarisha umoja, uhusiano, ushirikiano na afya za wananchi. (Traducción de la autora)] (Sarakikya, 76/77, p. 16). El deporte, concebido como parte de la cultura de la nación, tenía que servir como expresión de la sociedad a construir.

⁶⁸ Hata hivyo, bado tunahitaji ushirikiano zaidi katika kuwaelimisha wananchi juu ya fani mbali mbali za utamaduni wetu; ili kuondoa fikra kwa baadhi ya wananchi kuwa utamaduni wetu ni ngoma na michezo hasa mpira wa miguu. (Traducción de la autora).

No obstante, antes de hacer una valoración sobre si las metas de la política cultural con respecto al proyecto de construcción nacional fueron cumplidas o no, debemos seguir explicando la manera en la que se intentó formular una identidad cultural común para los tanzanos y que éstos, a través de la cultura, se sintieran parte de la comunidad que Nyerere y la TANU estaban intentando imaginar culturalmente. Es importante remarcar que sólo con comparar el proyecto tanzano de construcción nacional en términos de políticas culturales con su vecino Kenia, puede notarse que la integración en la comunidad imaginada de la nación logró ser más efectiva en Tanzania por el énfasis en una identidad cultural común. Este resultado, medido sobre todo a partir de la subsumisión de los diferentes grupos étnicos en la nación, ha sido valorado por exitoso por Edward Miguel en su estudio “Tribe or Nation? Nation Building and Public Goods in Kenya versus Tanzania”, “¿Tribu o nación? Construcción nacional y bienes publicos en Kenia vs. Tanzania”.

3.3 Yo soy tanzano, yo soy tanzana: políticas de formación de identidad.

En el año 2007 un suceso como el evento Miss Tanzania de belleza demostró la ambivalencia aún presente en definirse como tanzano, y en ser considerado dentro de los márgenes de la nación. La elegida fue una muchacha de origen asiático que inspiró comentarios como: “¡Díos mío! La nueva Miss Tanzania es india”, o “Increíble, no lo puedo creer, una nueva Tanzania es posible” (citado por Chachage, 2007, p. 1); además de un corto comentario del intelectual tanzano Chambi Chachage cuestionando “¿Qué te hace más tanzano?”.

Según el discurso del presidente Nyerere del año 1968 sobre “Las cosas que debemos corregir”, este tipo de reacción no debía de haberse dado si era cierta la existencia de una unidad loable en Tanzania: “La última cosa de la que quiero hablar hoy es de la unidad. Nuestro país es uno de los países de África que es muy elogiado por su unidad. No tenemos tribalismo, ni peleas religiosas, ni discriminación por color, y nos oponemos a la discriminación y la opresión por razones de tribu, religión, o color, dondequiera que exista” (1974, p. 74).

El caso de una Miss Tanzania de origen indio provocó reacciones que señalaban una diferencia entre la autoctonía y la pertenencia, donde la población tanzana de origen asiático podía pertenecer a la nación, pero no era “auténticamente” autóctona. Desde el

significado del diseño de la bandera nacional se muestran signos de exclusión de lo que se entiende por tanzano cuando se señala que el color negro representa a los tanzanos, es decir, la piel negra constituía un elemento de distinción para ser considerado parte de la nación (*Utamaduni Chombo*, 1979, p. 16).

No obstante, ser tanzano —en muchos casos devenir tanzano— implicaba también ser parte de la cultura de la nación, pero el significado de la cultura nacional y quiénes debían pertenecer a ésta fueron explicitados a través de la orientación de las políticas culturales enfocadas a la formación de identidad, como veremos en este epígrafe.

Ser tanzano y pertenecer a los márgenes de Tanzania, tenía que constituir tanto una distinción hacia el interior de la nación como hacia el exterior de ésta. La cultura tanzana implicaba “*un tipo de vida que distingue a los tanzanos frente a otras personas como tanzano y que los diferencia de una persona de otra nación*”⁶⁹ (Halimoja, 1981, p. 15). Aunque el texto reconocía que Tanzania no había podido aún completar su objetivo de crear una cultura nacional, aclaraba que importantes pilares para su construcción habían intentado fundarse (Halimoja, 1981, p. 15). Los aspectos más destacados de la cultura de Tanzania que listaba el libro de Yusuf Halimoja (1981), *Utamaduni Wetu*, eran: la política del socialismo y la autosuficiencia; educación para la autosuficiencia; la autonomía económica; las aldeas *ujamaa*; el gobierno socialista; la lengua swahili; el himno nacional; las carreras de las antorchas; y los días nacionales (p. 15).

Resulta evidente que parte de estos aspectos son expresión de la *Declaración de Arusha* de 1967; no obstante, el impacto de este documento en la cultura nacional y en las políticas culturales será analizado en el próximo epígrafe. De cualquier modo, vamos a referirnos a algunos de estos pilares de la cultura nacional, aunque me concentraré en el uso de la lengua swahili por ser uno de los espacios de la cultura desde donde más se intentó desarrollar el sentimiento de pertenencia nacional desde las políticas culturales.⁷⁰

Con el objetivo de formar la identidad nacional y el sentimiento de pertenencia a ser tanzano, el himno nacional tenía que ser cantado todos los días en cada centro de enseñanza

⁶⁹ ...aina ya maisha yanayomtambulisha Mtanzania mbele za watu wengine kwamba yeye ni Mtanzania na kumtofautisha na mtu wa Taifa jingine. (Traducción de la autora). (Énfasis en el original).

⁷⁰ Si bien han habido numerosos estudios sobre la historia de la lengua swahili, en este ensayo queremos enfatizar en su uso dentro de la política cultural y el proceso de construcción nacional. Dentro de los textos a mencionar como referencia sobre la historia y desarrollo de la lengua swahili en Tanzania están *The Swahili: idiom and identity of an African people*, de Alamin M. Mazrui, y *Swahili: the rise of a national language*, de Wilfred Whiteley.

preescolar, primaria y secundaria antes de que los estudiantes entraran al aula (*Sera ya Utamaduni*, 1999, p. 51). El propio Anderson (1993) ha argumentado que los himnos funcionan también como parte de la “experiencia de simultaneidad” a partir de la cual los ciudadanos se conectan con toda la comunidad imaginada (p. 149) Reconocer y reverenciar los símbolos patrios era una forma inculcar lealtad a la nación. El espacio simbólico de la comunidad imaginada tenía que ser sostenido por las efemérides nacionales o “*siku kuu za taifa*” que le dieran un valor sentimental a lo que era la nación tanzana. De los días a los que se les atribuyó un sentido nacionalista para los tanzanos vale la pena mencionar: el 12 de enero, conmemoración de la revolución de Zanzíbar; el 26 de abril, el día de la Unión de Tanganica y las islas; 5 de febrero, fundación del Chama cha Mapinduzi (Partido de la Revolución). El “saba saba”, donde se celebraba el 7 de julio la creación de la TANU, pasó a ser festejado como el día del campesino, luego de la aparición del Chama cha Mapinduzi (Halimoja, 1981, p. 63).

Estas fechas trataban de asentar la vida nacional a través de emblemas comunes, pero la idea de comunión dentro de la nación y la identidad tanzana fueron estimuladas grandemente por el fomento de la lengua swahili a nivel nacional como una vía de enfatizar la homogeneidad y unidad culturales.

Hablando (y escribiendo) el mismo idioma

“Un país que no tiene una lengua nacional conocida por toda la comunidad, tiene un problema importante en los esfuerzos para lograr la unidad, la eliminación de los conflictos étnicos, y lograr el desarrollo en general”⁷¹ (*Ripoti*, 1970, p. 28). Con esta frase se sentenció la importancia del swahili para construir y desarrollar la nación tanzana, en el “Seminario de Cultura para el Comité Central de la TANU”, celebrado en la Universidad de Dar es Salaam, entre el primero y el siete de marzo de 1970.

Sin duda, el swahili sería uno de los medios culturales más importantes utilizados en la construcción de la nación y en la expresión de lo que se denominaría como el patrimonio cultural tanzano. Incluso el proyecto de desarrollar económicamente la nación, no estaría completo sin que se consolidara el factor unión a través de aspectos de la cultura como una

⁷¹ Nchi ambayo haina lugha moja ya taifa inayofahamiwa na umma wote, ina shida kubwa katika juhudi za kuleta umoja, kuondosha migongano ya kikabila, na kuleta maendeleo kwa jumla. (Traducción de la autora).

lengua única compartida entre todos los tanzanos, y el swahili fue oficialmente declarado como “...un arma poderosa en el desarrollo de la nación. ...un arma de la unidad (*Cultural Revolution*, 1975, p. 9).

Pero el swahili no sólo sería un “arma de la unidad” a través de su promoción como una *lingua franca* para toda la nación; sino que a través de la resemantización de muchos términos de la propia lengua se enfatizó en la unidad y en la idea de nación-comunidad que se quería como base del proceso de construcción nacional. La palabra “*ndugu*”, más que hermano en el llano sentido de consanguineidad, pasó a ser expresión de la igualdad y fraternidad como los valores que debía ostentar la nación *ujamaa* (*Utamaduni Chombo*, 1979, p. 35). La connotación que empezó a tener el vocablo “*ndugu*” era útil además para aplicar las políticas del partido, como “*ujamaa na kujitegemea*” (Socialismo y autosuficiencia), y para hacer penetrar la ideología socialista como si fuera parte original de la cultura de la nación.

En su función de fomentar la identidad nacional, el swahili también tenía que ser “enseñado” como la lengua de la comunidad. El libro de texto *Utamaduni Wetu*, de Yusuf Halimoja (1981) mencionado anteriormente, fue parte de ese proceso de instrucción para que los ciudadanos, sobre todo los niños y jóvenes, pudieran apre(he)nder la nación. En la sección del texto dedicada al swahili y su papel dentro de la construcción de la cultura nación se establecía que en Tanzania, la lengua nacional tenía tres funciones: a) unir a los tanzanos y fortalecer su unidad; b) avivar la revolución socialista de Tanzania; c) ser un arma específicamente que ayude a los tanzanos a liberarse y a desarrollar la lucha de liberación en África y en todo el mundo (Halimoja, 1981, p. 45).

Este último aspecto, la esencia liberadora del swahili, fue uno de los elementos a partir de los que se justificó su uso a nivel nacional en medio de la empresa nacionalista, cuyo carácter anticolonialista había sido ampliamente proclamado desde el inicio de la independencia. Según el reporte final del Seminario de Cultura de la TANU, el swahili se había convertido en la lengua de la independencia desde que el partido sacó provecho de su extensión en gran parte del territorio tanganiqueño.

Además, al swahili también se le adjudicaba un historial revolucionario cuando se señalaba que durante la guerra *Maji Maji* de 1905-1907, había sido utilizado como el lenguaje de la unidad en la lucha contra los alemanes (*Ripoti*, 1970, p. 29). En el contexto

de las políticas culturales, esta idea había sido expresada a través de obras importantes de la literatura como la obra de teatro “Kinjeketile”, escrita por Ebrahim Hussein.

Sin embargo, nada se mencionaba respecto a que la propagación del swahili se había debido en gran parte a las empresas comercial y colonizadora de los alemanes desde la segunda mitad del siglo XIX. Por otro lado, Adrian Hastings (2000), en su libro *La construcción de las nacionalidades: etnicidad, religión y nacionalismo*, también le ha conferido importancia a la adopción del “suajili” por los cristianos —a pesar de algunos recelos de los misioneros— como el hecho crucial que posibilitó la construcción de la identidad nacional tanzana. El primer paso trascendente para esta influencia es, según Hastings (2000), la traducción al swahili de la Biblia por el obispo Steere a finales del siglo XIX; pero como momento clave dentro del proceso de construcción nacional de Tanzania subraya cuando en la década de 1960, como consecuencia del Concilio Vaticano II, los obispos católicos decidieron que la misa debía celebrarse en todas partes en swahili y no, como sucede en prácticamente todos los demás países africanos, en la variedad de idiomas locales diferentes (p. 207). Estos hechos deben ser reconocidos dentro de las políticas pre-independencia que ayudaron a que el swahili pudiera tener el potencial de convertirse en una lengua nacional, y que no todo fue resultado de las políticas desarrolladas durante la construcción de la nación con el presidente Nyerere. Incluso durante la intervención colonial inglesa grandes pasos se dieron en la divulgación y promoción del swahili desde el punto de vista institucional, especialmente por el trabajo de estandarización (Whiteley, 1969, p- 79-80).

Después de alcanzada la independencia, el proceso de nacionalización de la lengua swahili estuvo asociado a la swahilización en términos culturales de la nación. A. M. Khamisi (1974), al referirse al “swahili como lengua nacional”, aseveraba que “Nos estamos moviendo hacia una nueva cultura swahili” (p. 307) y aprobaba la propuesta de dedicar un estudio intensivo a “la cultura que dio origen a nuestro idioma nacional” (p. 307). Aunque estrictamente hablando, hay que aclarar que el swahili no fue pronunciado a través de ninguna publicación oficial como lengua nacional ni reconocido como tal en la Constitución de la República bajo el gobierno de Nyerere (*Cultural Policy*, 1997, p. 1).

En entrevista personal de la autora de este estudio con la hija del *Mwalimu* Nyerere, Rosemay Nyerere, ella comentaba cómo se aplicaban en la casa los principios políticos de

Nyerere con respecto a la creación de una cultura nacional y, en particular, sobre el uso del swahili: “Baba, Mwalimu, alikuwa Mznanaki ndio. ... Lakini sisi kama familia tulilelewa zaidi kama Watanzania, sio kama Wazanaki. Na nyumbani hatukuzumgumza Kizanaki; tulizumgumza Kiswahili”. “Papá, el Maestro, era zanaki. ...Pero nosotros como familia fuimos educados como tanzanos, no como zanaki. Y en la casa no hablábamos la lengua zanaki; hablábamos swahili (R. Nyerere, entrevista personal, 20 de junio de 2010).

Sin duda, con la promoción del swahili como la lengua de Tanzania también se ilustraba la cultura swahili como base de la cultura nacional. En este sentido, el swahili constituyó también un dispositivo de transmisión de las ideologías y filosofías contenidas en la cultura swahili. La riqueza de la literatura swahili fue explícitamente celebrada dentro de las políticas culturales de formación de identidad por poder suministrarle a la cultura nacional antecedentes escritos que reflejaran tradiciones, costumbres, y una moral que sirviera para la construcción de una cultura nacional (*Utamaduni Chombo*, 1979, p. 37). No obstante, también fueron incorporadas a la tradición literaria swahili versiones de proverbios y narraciones orales de grupos étnicos tanzanos para compararlos con proverbios swahili, como una forma de promover la lengua nacional (Mgonja, 78/79, p. 19). De esta manera, se llevó a cabo una creación explícita de literatura en swahili para la nación a partir de traducir las tradiciones y literaturas orales de distintos grupos étnicos.

Sin embargo, para “hablar el mismo idioma”, el idioma de la unidad y la hermandad, los ciudadanos de la nación tenían que alfabetizarse en el idioma nacional. Aunque no se proclamó constitucionalmente el swahili como la lengua nacional, la TANU se preocuparía lanzar programas como “*JIFUNZE LUGHA YA TAIFA*” (“Aprenda la lengua nacional”) en las aldeas *ujamaa* que pudieran garantizar el uso masivo del swahili (Khamisi, 1974, p. 292). Pero más que socializar una lengua, con las aldeas *ujamaa* también se impuso un nuevo carácter a la cultura nacional: una cultura *ujamaa*.

3.4 De una cultura nacional a una cultura socialista.

Como el propio proceso de construcción de la nación, el carácter de la cultura nacional a resaltar, tomó un giro abiertamente socialista después de la Declaración de Arusha. Con la TANU al frente, el programa de aldeanización de la nación, enfatizaría un

tipo de cultura comunitaria, fundamentada en los valores socialistas que debía tener la sociedad *ujamaa*. El partido liderado por Nyerere sería la institución que regularía los significados y funciones de la cultura que la nación requería para ser socialista y autosuficiente, según lo que propugnaba la Declaración y otros documentos posteriores que completaron la conceptualización de la política de aldeanización.

De manera masiva se difundía la definición que el partido tenía sobre la cultura nacional y su papel en desarrollar la nación socialista. En el libro de texto *Utamaduni Wetu*, se declaraba que “el partido tiene un papel esencial sobre el tema de la cultura en el desarrollo nacional y proporciona instrucciones diversas sobre la cultura en el contexto de la cultura en Tanzania”⁷² (Halimoja, 1981, p. 17). Según este mismo material (1981), para el partido la cultura debía, sobre todo, promover el espíritu revolucionario y educar a la comunidad sobre la política *ujamaa* y la autosuficiencia (p. 17).

El Ministerio de Cultura se pronunciaría en consonancia con la nueva demanda del proceso de construcción nacional y declararía su tarea de “desarrollar y promover los valores socialistas y analizar la herencia que tenemos de antiguas tradiciones y costumbres que ayudarán en la construcción de nuevos valores”⁷³ (Mwakawago, 83/84, p. 20). La cultura, según los discursos oficiales, tenía que tributar al desarrollo de una sociedad socialista en Tanzania.

En este epígrafe indagaremos en el concepto de cultura asociado al desarrollo de la nación socialista que se manejó desde el discurso oficial y mostraremos si los planteamientos institucionales se convirtieron en la implementación de una política cultural socialista. El análisis parte de cuestionar el criterio de un profesor tanzano que ensayó una crítica contra la política cultural y su contribución al desarrollo de las artes, declarando que una de las deficiencias del proyecto cultural era “la falta de una definición viable de cultura que encaje en la construcción socialista” (Mlama, 1985, p. 12). Sin embargo, las citas anteriores y otros materiales que serán examinados a continuación muestran que, al menos en términos de discurso oficial, sí encajaba el tipo de cultura que se quería propagar, con el proyecto de nación socialista.

⁷² Katika hali hiyo Chama kina msimamo maalum kuhusu suala zima la utamaduni katika taifa na kimaendeleo na kinatoa maelekezo mbalimbali kuhusu utamaduni katika suala zima la utamaduni nchini Tanzania. (Traducción de la autora).

⁷³ ...kukuza na kuendeleza maadili ya kijamaa na kuchambua urithi tulionao kutoka mila na desturi za zamani ambazo zitasaidia katika ujenzi wa maadili mapya. (Traducción de la autora).

Mlama (1985) sentenciaba que debido a la falta de una política cultural socialista definida, se hacía poco para cambiar la dirección de las artes, que estaban siendo vistas como elementos ajenos a la construcción del socialismo o al desarrollo en general (p. 16). Para justificar su argumento ponía como ejemplo el hecho de que “hay poco esfuerzo de utilizar el arte como un medio de crear una conciencia en la gente de la causa, naturaleza y soluciones a los numerosos problemas que Tanzania se enfrenta en la construcción socialista” (Mlama, 1985, p. 16).

El problema del planteamiento de Mlama (1985) parece ser la manera en la que define la política cultural socialista y su limitado enfoque en las artes. Si bien la noción de cultura a partir de la cual se formularon los principios de la política cultural trascendió desde un primer momento el estrecho marco del arte, durante el periodo de aldeanización de la nación, la idea de cultura estará mucho más asociada a la moral y la ética socialista, que a las expresiones artísticas propiamente dichas.

Como parte del propósito de desarrollar la nación remarcado después de 1967 con la Declaración de Arusha, la cultura también pasaría a ser vista como “un instrumento del desarrollo”. El libro titulado con este mismo nombre, *Utamaduni: Chombo cha Maendeleo*, (La cultura, instrumento del desarrollo) del año 1979, publicación oficial del Ministerio de Cultura Nacional y Juventud sin autor, dedicaba su primer capítulo a “El trabajo como la esencia y base de nuestra cultura” (p. 1), en un esfuerzo por continuar reafirmando la “cultura del trabajo” (*utamaduni wa kazi*), que los miembros del partido habían fijado en el seminario de cultura de 1970, como el atributo de la sociedad socialista que se intentaba establecer en Tanzania por la clase en el poder; una “cultura del trabajo” que aludía a remarcar la acción de trabajar como parte de la identidad cultural tanzana.

El reporte del “Seminario de Cultura para el Comité Central de la TANU” (*Ripoti*, 1970) insistía en que “Un país socialista y con una cultura del trabajo, es un país con una comunidad de personas interesadas y orgullosas de trabajar con fines beneficiosos para todos” (p. 12). No obstante, no sólo es importante resaltar el tipo de cultura que se afirmaba como necesaria para la nación en ese periodo del proceso de construcción nacional; sino también cómo se justificó y se intentó promover este tipo de cultura desde las políticas culturales.

Esta cultura del trabajo, si bien enarbolada como baluarte de la nación socialista en Tanzania y estimulada después de 1967 con políticas culturales específicas, no fue presentada como algo ajeno a la “esencia tanzana”. Materiales como *Kujenga Ujamaa Tanzania: Miaka Kumi ya Kwanza. Matatizo, Mafunzo, Matazamio* (Construyendo el socialismo en Tanzania: los primeros diez años. Problemas, Enseñanzas, Expectativas) afirmaban que todas las tribus (*sic*) de Tanzania tenían entre sus costumbres glorificar el trabajo y las habilidades, y reprendían la negligencia y la vagancia (1977, p. 183-4). De esta manera, no sólo se refrendaba como autóctona la cultura *ujamaa*, sino que también se reforzaban los valores en los que debía sustentarse la sociedad socialista: ética antiparasitaria, esfuerzo y trabajo duro.

Uno de los proyectos implementados con el fin de estimular la cultura del trabajo como ideología de la nación, fue “Jembe ni Mali” (El azadón es riqueza). Según lo explicado por el ministro de cultura, el propósito de este programa era educar a todos los ciudadanos sobre los diversos usos del azadón en la vida cotidiana desde la antigüedad hasta la actualidad, y sobre la necesidad de ver el azadón y otras herramientas, como la fuente de riqueza en una sociedad socialista y autosuficiente a través de la agricultura (Sarakikya, 76/77, p. 5).

Aunque la cultura socialista se proclamara como parte ancestral de la nación al ser parte de las tradiciones de los diferentes grupos étnicos, es sintomático cómo se hace énfasis en la necesidad de educar a los ciudadanos tanzanos en las prácticas de los valores y la cultura *ujamaa*. En el libro *Utamaduni: Chombo cha Maendeleo*, se señalaba que después de la Declaración de Arusha “...la primera acción necesaria fue educar a los ciudadanos sobre la Declaración para que la entiendan correctamente y entonces la implementación de la construcción del socialismo y la autosuficiencia empiecen y continúen con rapidez”⁷⁴ (1979, p. 25). Además se añadía que el arte estaba ampliamente relacionado con brindar esa enseñanza (1979, p. 25).

Esta fue la condición que tuvieron el arte y las manifestaciones artísticas a partir de ser asumida la cultura como un instrumento para desarrollar la nación socialista. La cultura tenía que ser usado como expresión de los valores *ujamaa*, y bajo este concepto las tallas en

⁷⁴ ...jambo la kwanza muhimu lilikuwa ni kuwaelimisha wananchi juu ya Azimio hilo ili walielewe barabara na ndipo utekelezaji wa ujenzi wa Ujamaa na Kujitegemea uanze na kuendelea kwa kasi. (Traducción de la autora).

madera del grupo étnico makonde que formaban una torre humana compacta, no sólo fueron reconocidas como parte de las artes que se desarrollaban en la sociedad socialista; sino también que las figuras representadas en las esculturas eran vistas como expresión de la unidad y la solidaridad socialistas (*Utamaduni Chombo*, 1979, p. 24).

Aunque algunos autores (Jengo, 1985) resaltaban el hecho de que la política cultural socialista subsidie a los artistas como algo positivo y distintivo de Tanzania, algo que “no sería posible bajo las relaciones capitalistas de producción” (Jengo, 1985, p. 4); esto que era proclamado como una de las características de una política cultural de carácter socialista, resultó también una forma de garantizar que los artistas tributaran a lo que demandaba el proyecto de nación-comunidad.

En su crítica a la política cultural de Tanzania y sus implicaciones para la contribución de las artes al desarrollo socialista, el profesor de la Universidad de Dar es Salaam, Penina O. Mlama (1985), sentenciaba que este amparo socialista había conllevado a exacerbar una producción artística que denominaba “arte-papagayo” o “arte-títere” (p. 14). Mlama (1985) cuestionaba con su planteamiento si este tipo de arte podía ser considerado socialista, cuando se dedicaba a glorificar a los líderes del país. Según Mlama (1985), la organización oficial de *ngoma*, poesía y canción estaba dirigida fundamentalmente al entretenimiento de los líderes del partido en actividades y festivales del Estado; y el contenido de la mayoría de los poemas, canciones o mensajes de las obras se orientaba a alabar tanto a los líderes del Gobierno y del partido, como a las políticas gubernamentales, los decretos y las campañas (p. 14).

Como “arte-papagayo”, la producción artística era en gran medida repetidora de lo que los líderes decían (Mlama, 1985, p. 14). El autor ponía como ejemplo un poema escrito y publicado en swahili en el periódico del partido *Uhuru* (Libertad), que de manera primitiva buscaba exaltar los valores de sacrificio encarnados por el “*Baba wa taifa*”, según era reconocido Nyerere en el poema titulado “Hotuba ya Mwalimu” (El discurso del Maestro⁷⁵).

No obstante, es válido mencionar que la emergencia de este tipo de “arte-papagayo” que condenaba Mlama (1985) no emergió a partir de la propia inspiración de los artistas;

⁷⁵ Como se ha mencionado anteriormente, uno de los apelativos por el que se conocía a Nyerere era por el de “*Mwalimu*”, maestro en el idioma swahili.

sino que fue influenciado por el ejercicio de control sobre la producción artística y de lo que se divulgaba como la cultura nacional. Mlama (1985) aducía que el “arte-papagayo” no era accidental, sino que había un control político deliberado de la producción musical de modo que sólo la música que estaba en sintonía con la ideología del gobierno era la promovida (p. 15). Específicamente la Oficina del Primer Ministro, a través del Consejo Nacional de la Música (BAMUTA por sus siglas en swahili), ejercía una censura directa sobre la música y daba instrucciones a cerca del tipo de música que se podía producir, según lo expuesto por Mlama (1985, p. 15).⁷⁶

Pero según la versión oficial sobre el diseño de las políticas culturales, esa era la función del arte socialista, es decir, servir a la sociedad, y era esa su manera de servir:

En una sociedad socialista todo el arte es visto como un siervo de la sociedad. Una herramienta para ayudar al hombre a comprender mejor y dar forma a su sociedad, de acuerdo a sus necesidades colectivas. Divorciar el arte o el artista de la sociedad es otro pecado de la decadente sociedad burguesa... que todas las sociedades socialistas tienen que combatir (Mbughuni & Ruhumika, 1974, p. 280)

Esta idea del “arte-servil” frente al “arte-papagayo” de Mlama (1985), hablaba de un arte que fuera una expresión directa de la ideología *ujamaa*, coherente con la promoción de una cultura nacional que ahora llevaba también el apellido de socialista. Muchos artistas fueron reconocidos en la época como exponentes de la cultura de la nación y su “arte-servil” o “arte-papagayo” —de acuerdo a la posición de los oficialistas o de los críticos de la política cultural— era presentado como expresiones de la cultura nacional que no parecían reguladas por el gobierno, sino genuinos reflejos del sentimiento de pertenencia e identidad nacionales.

Dentro del género “*ngonjera*” de poesía, Mathias Mnyampala era alabado por haber sido el fundador de ese estilo literario⁷⁷ (Omari & Mvungi, 1981, p. 179), pero fueron los temas que reflejaba en sus composiciones y la manera en que éstas tributaban a exaltar el

⁷⁶ En su investigación sobre música popular en África del Este, publicada recientemente en 2011, Aaron Rosenberg, ha dado cuenta de este fenómeno de censura en la producción musical y su repercusión en la carrera de los músicos. Ver: Rosenberg, A. (2011) *Eastern African Popular Songs: Verbal Art in States of Transformation*. Trenton, NJ: Africa World Press.

⁷⁷ El *ngonjera* fue creado específicamente para enseñar al pueblo los mensajes de la Declaración de Arusha. A finales de los sesenta, muchos intelectuales y cuadros del partido comenzaron a escribir este género que se convirtió en una categoría para las competencias nacionales de arte. El *ngonjera* se ha mantenido a través de los años como una forma de arte estatal (“arte-papagayo”), con la función de servir al partido y de explicar sus líneas políticas, sin hacer un análisis crítico de las posiciones del gobierno (Plastow, 1996, p. 133).

proceso de construcción de la nación socialista desde la cultura de ideología *ujamaa*, los que le dieron su lugar a Mnyampala dentro de la cultura oficial. “*Sielewi Azimio*” (No entiendo la Declaración), fue uno de sus *ngonjera* emblemáticos dedicado a la Declaración de Arusha, donde a través de una conversación entre un padre y su hijo que “no entiende la Declaración”, se explica la importancia de la Declaración para la nación:

“La Declaración de Arusha trae bienestar para la nación.

Trae bienestar para la nación, eliminando la opresión.”

“Azimio la Arusha, laneemesha taifa.

Laneemesha taifa, laondoa madhalimu.” (citado por Omari & Mvungi, 1981, p. 180)

Estos versos se reiteran durante todo el poema y remarcan una mejoría de vida y los beneficios de la política del *ujamaa* relacionada con la Declaración. Es de notar que muchos de las composiciones literarias en forma de *ngonjera* o de *simulizi* (cuento) como veremos un ejemplo más adelante, basaron su estructura a partir de una conversación en que eran explicados y celebrados los valores socialistas a una parte de la sociedad considerada como más limitada para comprender la trascendencia del proyecto, dígase niños y mujeres. El carácter pedagógico se hace evidente con este formato en el que la producción artística se convierte en un instrumento para “enseñar la nación”.

Este carácter pedagógico de la cultura quizá, desde mi punto de vista, estuvo más exacerbado durante el periodo en que la división de cultura formó parte del Ministerio de Administración Regional y Desarrollo Rural (*Wizara ya Tawala za Mikoa na Maendeleo ya Vijijini*) del año 1968 hasta el '73, que pasó a pertenecer al Ministerio de Educación Nacional y Cultura por el lapso de un año. No obstante, cuando en 1974 se tomó la decisión de regresar de nuevo a la estructura con la que se había iniciado el trabajo de la política cultural en 1962, el Ministerio de Cultura Nacional y Juventud, una gran parte de los programas culturales continuaron enfocados en “enseñar la nación”.

Una extensa lista de películas producidas con fines didácticos más que artísticos puede ser enumerada para comprobar los intereses pedagógicos que también tuvieron las políticas culturales al trabajar con un concepto de cultura que trascendía lo artístico para alcanzar la moral y la ética de la sociedad. Podemos mencionar algunas de ellas como “Elimu I” (Educación I); “Jinsi ya Kutumia Cherehani” (La manera de utilizar la máquina de coser); y “Fimbo ya Mnyonge” (El bastón del humilde), dentro de las películas destinadas a contribuir a los objetivos políticos del gobierno (Mwakawago, 75/76, p. 7; p. 16).

He dejado para el final el análisis de uno de los ejemplares impresos sobre las “*mila na desturi*”, las costumbres y las tradiciones que son mostradas como la cultura tanzana. Uno de los aspectos relevantes de estas ediciones es que las referencias a lo que eran las “*mila na desturi*” que conformaban la cultura nacional ya no se limitaban a la recopilación de tradiciones “tribales” que pudieran sostener los valores que se querían asumir como la base cultural de la nación; sino que los elementos de la cultura *ujamaa* —en una versión contextualizada en la Declaración de Arusha— como la igualdad y la glorificación del trabajo, pasaron a ser refrendados dentro de las costumbres y tradiciones de la nación moderna.

En la introducción del texto titulado *Utamaduni Wetu. Mila na Desturi* se reseñaba que el libro tenía una “serie de historias con notas sobre nuestra cultura. Los asuntos enfatizados son aquellos que tratan sobre nuestra vida diaria como por ejemplo, el esfuerzo en el trabajo, la vestimenta, la política y la gobernanza, la educación autóctona, etc.”⁷⁸ (1974, p. iii). Los temas señalados no fueron fortuitamente elegidos, sino que estaban condicionados por los aspectos de la cultura que se querían reforzar a través de las políticas culturales.⁷⁹

El libro inicia con un cuento titulado “*Usawa*” (Igualdad), claramente relacionado con *Azimio la Arusha* donde “Mzee Kamote”, el anciano llamado Kamote, comenta con su nieto que ha aprendido la creencia (*imani* en swahili) de la TANU: la igualdad de los seres humanos. Y le sigue comentado Mzee Kamote a su nieto luego de que el niño le dice que él también aprende eso mismo en la escuela: “...no sabía que la TANU cree que todas las personas somos iguales”⁸⁰ (1974, p. 1).

Los materiales de propaganda del tipo de cultura que la TANU propugnaba como parte del “espíritu *socialista* de la nación” evidenciaban un fuerte carácter ideologizante con el fin de instruir los valores culturales que se vindicaban como parte del proyecto nacional *ujamaa*. Los textos didácticos de lo que constituía la cultura nacional, continuaban reforzando la visión oficial de la cultura, no obstante, al interior del partido se seguía

⁷⁸ “...mfululizo wa hadithi zenye madokezo kuhusu Utamaduni wetu. Mambo yaliyotiliwa mkazo ni yale yanayohusu maisha yetu ya kila siku; kwa mfano:- Juhudi Kazini, Mavazi, Siasa na Utawala, Elimu ya Kiasili na kadhhalika”. (Traducción de la autora).

⁷⁹ En el siguiente epígrafe se hará énfasis en la cuestión de la vestimenta y la educación, ya que ambos elementos suscitaron una de las campañas más importantes en términos de políticas culturales en el proceso de construcción nacional en Tanzania.

⁸⁰ “...nilikuwa sijui kwamba TANU inaamini kwamba watu wote ni sawa”. (Traducción de la autora).

discutiendo sobre problemas para la construcción nacional como el tribalismo y los privilegios basados en la etnicidad.

En 1968, Nyerere aún tenía que hacer frente a comentarios sobre tribalismo. De “las cosas que hay que corregir”, según Nyerere, aún estaba el hecho de que grupos étnicos educados por los misioneros en el sistema occidental, como los Wahaya, Wachagga y Wanyakyusa eran ubicados en los puestos administrativos para suplir el trabajo que hacían los europeos. Pero aclaraba que eso era diferente a afirmar que las personas eran nombradas para el trabajo del gobierno sobre la base del tribalismo; incluso una comisión asignada para investigar esas acusaciones había demostrado que “sin lugar a dudas que no había tribalismo en la asignación de puestos de trabajo en el gobierno” (citado por Nyerere, 1974, p. 75; 74). Y para reafirmar el credo *ujamaa* de la igualdad, Nyerere (1974) finalizaba diciendo al respecto: “...También creemos... que todos los tanzanos somos hermanos y que Tanzania es una” (p. 79).

Después de la Declaración de Arusha, se pasaría de intentar autentificar la cultura nacional en las tradiciones “tribales” a la depuración de esas tradiciones en las que pudieran afirmar los valores socialistas del país convertido en una aldea-nación. Las tradiciones de los diferentes grupos étnicos asumidas dentro de la cultura nacional —en un primer momento inventadas como parte de la herencia de toda la nación tanzana— luego del programa de aldeanización, sólo podían seguir perteneciendo al proyecto cultural socialista si expresaban valores *ujamaa* como los de la igualdad, el esfuerzo, y la glorificación del trabajo como hemos ido mencionando a lo largo del epígrafe. La tradición socialista de la nación fue la nueva invención para sustentar el proyecto de nación *ujamaa* desde las políticas culturales.

El carácter pedagógico que adquieren las políticas culturales será abundando en el próximo epígrafe por constituir una parte central del proceso de formación nacional y de instrucción de lo que era ser tanzano y la cultura a la cual pertenecer. Pero no sólo se “enseñó la nación”; sino que fue una forma de regular simbólicamente el significado de la nación, así como los valores y costumbres que podían ser refrendados como parte de la cultura nacional.

3.5 Normando la nación: cultura nacional y espacio privado.

Aunque el título del Ministerio de Cultura Nacional y Juventud duró poco como nombre del organismo regulador de las políticas culturales y la construcción de la cultura de la nación, la orientación de las políticas a los jóvenes por ser vistos como el futuro de la nación y su sector poblacional más influenciado, estuvo presente durante todo el proceso de construcción nacional especialmente a través de la llamada “Operación Vijana” (“Operación Juventud”), como veremos a lo largo de esta sección.

En discursos del ministro de cultura se afirmaba la idea de que la “Cultura nacional va de la mano con la juventud. ...la cultura es la mejor formación. Una buena crianza es verdaderamente lo que construye la humanidad (*utu*), y la humanidad es la esencia de la política del socialismo y la autosuficiencia. ...Consideremos seriamente los proverbios que dicen: ‘Dobla el pescado cuando esté fresco, seco se rompe’, y ‘Como sea educado el niño, así será cuando crezca’ y de esa manera garantizar una mejor educación llena de cultura”⁸¹ (Mgonja, 78/79, p. 30; 31).

Como en el caso de la ideología *ujamaa*, estos aspectos de la política cultural relacionados con la formación de los jóvenes serían también sostenidos por *methali* (proverbios), considerados generalmente como verdades incuestionables del legado cultural de la nación. Como habíamos apuntado en el acápite anterior, la cultura y sus valores de la nación serán los que afirmen la sociedad socialista. La “buena educación” (*malezi bora*) por eso sería crucial en “moldear las mentes de los miembros actuales y futuros de nuestra sociedad” según repitió Louis Mbughuni en su libro sobre la política cultural de Tanzania de 1974 (p. 47). La política cultural también haría énfasis en la educación de los niños, siguiendo con las enseñanzas de otro proverbio que decretaba que “La cultura es como la ropa que una persona usa desde bebé, y crece con ella”⁸² (*Kujenga Ujamaa*, 1977, p. 185).

Si bien fueron usados elementos de la educación tradicional en fomentar la cultura de una nación moderna, dentro de la política cultural eran claramente diferenciadas la educación tradicional de la moderna al indicarse que la primera tributaba a la sociedad

⁸¹ Utamaduni wa Taifa, unakwenda bega kwa bega na vijana. Hatimaye utamaduni ni malezi bora. Malezi bora ndiyo yanayojenga utu, na utu ni kiini cha siasa ya Ujamaa na kujitegemea. Kazi ni kipimo cha utu. Leo hii sehemu nyingi duniani zimechafuka kwa vile makabila na mabepari hawana utu, hawana utamaduni. (Mgonja, 78/79, p. 30-1) Tuzingatie basi kwa dhati zile methali zisemazo “Samaki mkunje angali mbichi”, na “mtoto umleavyo ndivyo akuavyo” na hivyo tuhakikishe malezi bora yaliyojaa utamaduni. (Mgonja, 78/79, p. 31). (Traducción de la autora).

⁸² Utamaduni ni kama vazi ambalo mtu huvikwa tokea angali mtoto, akakua nalo. (Traducción de la autora).

“tribal”, mientras que la última respondía a una sociedad nacional a través de subsumir los elementos tribales (Mbughuni, 1974, p. 47). Sin embargo, fueron aspectos de la cultura moderna los que hicieron colapsar el concepto que se estaba tratando de instituir como la cultura y valores correctos para los jóvenes, y que hizo que se apelara a valores tradicionales para legitimar lo que era supuestamente “decente” y propio de la moral socialista en la cultura tanzana, especialmente en la vestimenta. Fue un tipo de vestido el que provocó uno de los programas emblemáticos del proceso de construcción de la nación a partir del cual se continuaron fijando límites a lo que podía ser considerado la cultura nacional.

“Operación *Vijana*” fue presentada por la versión oficial de las políticas culturales de Tanzania como expresión de la necesidad del partido de regular lo que se estaba entendiendo, en particular entre los jóvenes, por cultura nacional. Los voceros de la cultura oficial, L. Mbughuni y G. Ruhumika (1974), describían la oposición del partido contra el uso de mini-vestidos por las mujeres, es decir, lo que llamaban una “vestimenta indecente”, como la respuesta correcta ante un “odioso flagelo social”: “Nadie puede dudar por un instante, la justificación de la furia del NEC.⁸³ El mini-vestido es un paso hacia el ‘pantalón caliente’ (*hot-pant*), que es un paso hacia el *strip-tease*. En otras palabras, es el comienzo de la invasión de nuestra sociedad por la gangrena de la decadencia moral de la sociedad capitalista moderna” (p. 286).

Con esta acción política se estaban marcando los límites de lo decente para la nación, por medio de culpabilizar de esta “desviación” al impacto imperialismo; pero también fue una manera de demostrar el poder “legítimo” del gobierno para censurar y normar la nación y la cultura nacional. Las minis no eran consideradas ropa decente dentro de la moral de la sociedad socialista. Sin embargo, la “era de las minis” —como fue conocido también este episodio en la historia cultural y política de Tanzania (Ivaska, 2007; 2011)— no sólo había sido producto de la mentada penetración imperialista.

En su reciente estudio sobre mujeres, trabajo y masculinidad en Dar es Salaam durante los sesenta, Andrew Ivaska (2007) ha mencionado que la cuestión de la vestimenta y el comportamiento de las mujeres fueron intensificándose como un problema político en Dar es Salaam a lo largo de la década del ’60. Los factores que había citado Ivaska (2007)

⁸³ Comité Nacional Ejecutivo del Partido.

en su estudio incluyen una serie de diferentes fenómenos, iniciativas y crisis durante esa década: “un proyecto estatal muy promocionado de ‘cultura nacional’; el aumento del desempleo en medio del auge de la migración hacia la capital; un crecimiento constante y significativo en el número y proporción de las mujeres como nuevos inmigrantes; y las nuevas oportunidades para las mujeres en determinados tipos de trabajo del sector formal urbano en Dar es Salaam” (p. 213).

Esta política sobre prácticas culturales de los jóvenes, en particular de las mujeres, a pesar de constituir un acto de normación y censura de lo que debía ser la cultura nacional, fue una política que posibilitó el debate y la contestación a una determinación del estado sobre lo que debía ser la cultura de la nación. La “Operación *Vijana*” iba más allá de la supuesta defensa de los valores “decentes” para la nación, y trascendió al espacio privado para extenderse mucho más allá de la justificación aparente de la prohibición en términos de “cultura nacional”. Sin embargo, lo que pudo ser un espacio genuino de contestación a las políticas del estado, se convirtió en una serie de ataques violentos y hasta hostigamientos a las mujeres que llevaban minifaldas por hombres jóvenes, que bajo el título de ser miembros de la Liga Juvenil de la TANU (TYL por sus siglas en inglés) exaltaban su masculinidad en nombre de la dignidad de la nación (Ivaska, 2007, p. 213).

La campaña contra la vestimenta fue institucionalizada sobre todo durante los años 1970 y 1971, con el objetivo de reforzar aún más la lucha contra la “indecencia” (Ivaska, 2007, p. 213). Andrew Ivaska (2007) ha señalado que la “Operación *Vijana*” no logró erradicar el uso de la mini-falda, aunque el documento que reunía los méritos alcanzados por la nación socialista, *Kujenga Ujamaa Tanzania*, de 1977, hablaba de la “Operación *Vijana*” como una batalla ideológica ganada contra “el opio de las naciones extranjeras” (p. 186), que incluía además de la “ropa indecente” (*mavazi yasiyokuwa ya heshima*), que las mujeres no se pusieran pelo artificial o se pintaran los labios.

Luego de la simbiosis que se hizo entre cultura nacional y cultura socialista con la institucionalización de la Declaración de Arusha a través de diferentes programas como el de aldeanización, los sentimientos nacionalistas acusaban a las personas que hablaban inglés en público de ser “*kasumba ya kikoloni*”, es decir, resaca colonial (citado por Rubagumya, 1991, p. 70). La cultura normativa de la nación sería refrendada como “los hábitos, comportamientos, es decir, son todas aquellas acciones que hacen al africano vivir

al estilo africano y estar orgullosos de su africanidad”⁸⁴ (Ripoti, 1970, p. iii). Con este concepto se restringía la cultura a lo que podía ser reseñado no sólo como lo auténticamente africano, sino también las prácticas culturales que podían ostentarse como orgullo nacional de acuerdo a las convenciones establecidas por la élite que conducía el proceso de construcción de la nación.

La africanidad loable era una especie de equivalente de la frase de Nyerere sobre “lo mejor de nuestras tradiciones” que había pronunciado en su discurso inaugural, pero restringida por lo que se normaba como correcto para convertirse en la cultura socialista tanzana. Nyerere había demandado construir un proyecto original desde el inicio de su mandato al acudir a términos como “socialismo africano” o ideología “*ujamaa*”, anclados en una invocada tradición tanzana/africana, pero condicionados por la factura moderna que debía presentar la nación.

En el reconocimiento de las “mejores tradiciones” para la nación socialista, se continuó normando la cultura nacional. Aunque muchas “tradiciones” fueron afirmadas oficialmente dentro de la cultura nacional,⁸⁵ se hizo mucho más énfasis en las que tenían que quedar fuera de la concepción oficial de cultura socialista. De las tradiciones locales que no eran aplicables para la creación de una cultura nacional, la de los grupos pastoriles, como los masai, fueron de las más normadas, las cuales bajo criterios arbitrarios y elitistas fueron obligadas a desaparecer. Según la norma, no podían pertenecer a la cultura nacional de una nación socialista e igualitaria; y lo que era cultura “tribal”, asociado a las tribus y en consecuencia su identidad tribal, a donde habían pertenecido esas tradiciones vedadas, ya no debía seguir existiendo.

La presión ejercida sobre los grupos pastoriles se dirigía mayormente a aspectos de su forma de vivir y de su vestimenta con el fin de que adquirieran patrones coherentes con la sociedad que se intentaba construir, en la que el estilo de vida glorificado era el asociado al sedentarismo de las aldeas *ujamaa* y a la actividad agrícola. En 1966, el Comisionado

⁸⁴ Utamaduni ni tabia, yaani ni vile vitendo vyote vinavyomfanya Mwafrika kuishi Ki-Afrika (sic) na kujivunia Uafrika wake. (Traducción de la autora).

⁸⁵ De las tradiciones culturales que fueron afirmadas dentro de la cultura nacional se puede mencionar la lista que hizo Yusuf Halimoja (1981) en su libro *Utamaduni Wetu*, donde mostraba las expresiones culturales asociadas a sus grupos étnicos (p. 25):

Escultura: Makonde, Wazaramo, Wandonde.

Metalistería: Wafipa, Wanyakusa, Makonde, Pare, Chagga, Nyamwezi.

Cerámica: Wakisi, Pare.

Tejido de tela de algodón: Wanyiha.

Regional, de manera tajante prohibió la iniciación de jóvenes masai en la condición de guerrero (“*ol-múrráni*” en lengua maa), y ordenó que los centros donde se realizaban las ceremonias debían convertirse en “campos de entrenamiento para el Servicio Nacional” (*The Standard*, 30 de noviembre de 1966, citado por Lange, 1995, p. 38). El argumento racional de la ley fue el de poner fin a los guerreros que allanaban el ganado de sus pueblos vecinos, pero detrás de este pretexto se podía advertir el rechazo a prácticas con cierto aspecto “salvaje”.

Precisamente otra de las normas impuestas a los masai fue sobre la costumbre de caminar desnudos, o incluso la de usar su habitual *shuka* (taparrabos) (*The Nationalist*, 20 de noviembre de 1967, citado por Lange, 1995, p. 38), hábitos que no podían ser censurados por cuestiones de riesgo de sus vecinos, pero que sí afectaban la imagen de la nación que se intentaba construir en Tanzania. En cierta medida, el uso de los formatos modulares del nacionalismo occidental, aunque revestidos del legado cultural de la “tradicción”, implicaba determinados principios a partir de los cuales construir y fundamentar el proyecto de nación.

La censura a elementos de la cultura masai descalificados por no ser compatibles con la imagen de modernidad que debía proyectar la nación, evidenciaban que los usos de lo moderno y lo tradicional en el proceso de construcción nacional sobrepasaban la distinción entre lo occidental-colonizador y lo tanzano-africano, para responder a las demandas ideológicas de un proyecto nacional donde el socialismo de apellido africano era definido a través de los designios del partido y de su líder Julius Nyerere. Con la “Operación *Vijana*” y la censura de la *shuka* masai,⁸⁶ dos tipos de vestimenta habían sido prohibidos de las normas culturales de la nación a partir de argumentos que apelaban tanto a la invasión de una “cultura moderna pero viciada por los males del imperialismo”, como a la decadencia de una “cultura tradicional que no evolucionaba hacia las proyecciones modernas” que demandaba la nación de cultura nacional.

El requerimiento de que los masai comenzaran a usar camisas y pantalones trascendió el marco territorial de la nación y varios medios internacionales condenaron esta medida como una transgresión de las tradiciones del grupo étnico (*Newsweek*, 24 de febrero

⁸⁶ La *shuka* masai recientemente ha tenido una resurgencia de popularidad, irónicamente como forma de auto-representación como vestido “auténticamente” africano en Tanzania (A. Rosenberg, entrevista personal, 4 de abril de 2011).

de 1968, 02 de agosto 1972; *Time*, 24 de noviembre de 1967, citado por Lange, 1995, p. 38). En respuesta a esta situación, Nyerere basó su defensa en que “Las ideas de dejar que los masai permanezcan en su etapa actual de desarrollo son de extranjeros que desean ver a los masai lucir de manera graciosa para que ellos puedan tomar sus fotografías” (*The Nationalist*, 12 de febrero de 1968, citado por Lange, 1995, p. 38). En el mismo papel del “arte-papagayo”, pero esta vez como “prensa-papagayo”, en los medios de comunicación se repetía el planteamiento de Nyerere al denunciar que “Tanzania no es un zoológico humano como a los imperialistas y a sus voceros locales les gustaría creer. ...Tanzania y los tanzanos deben ser transformados” (*The Nationalist*, 15 de marzo de 1968, citado por Lange, 1995, p. 38).

Dentro de las “transformaciones necesarias” tenía que estar la de las tradiciones que “avergonzaban” a la nación y que por tanto no podían pertenecer a la cultura nacional. Eran tradiciones que supuestamente, y siguiendo con las exigencias del proyecto nacional del partido, no habían evolucionado de su carácter “tribal” para adquirir una dimensión nacional. De las condiciones exigidas para ser consideradas entre las tradiciones culturales útiles (*zinazofaa*) era que contribuyeran al desarrollo de la nación (*Kujenga Ujamaa*, 1977, p. 183), es decir, las que tributaran a construir una nación “civilizada” en términos occidentales. Según Yusuf Halimoja (1981), si a los jóvenes y niños tanzanos les preguntaran en la escuela —como de hecho se hacía según el libro de Halimoja— cuáles eran las costumbres y tradiciones que servían para desarrollar y hacer una nación completa, la respuesta que darían de acuerdo a Halimoja era: “aquellas costumbres y tradiciones que ayudan a llevar adelante los objetivos de nuestra nación” (p. 20), es decir, que podían dar la imagen de una nación en desarrollo, civilizada de acuerdo a los términos occidentales que había proclamado Hegel desde el siglo XIX. Lo cierto es que prácticas como matar a los niños gemelos o la circuncisión como rito prolongado todavía tenían que ser proclamadas oficialmente como un impedimento para el desarrollo de la sociedad socialista a través de materiales sobre la cultura de corte didáctico que sirvieran para aprender las normas de la cultura nacional.

Aunque pueda parecer irónico luego de estos episodios de censura y normatividad de la cultura nacional, otros elementos externos no fueron vistos como amenazantes del “espíritu de la nación”, como la influencia china que recibió la Compañía Nacional de

Danza con la formación de muchos acróbatas en la República Popular China, quienes a su regreso a Tanzania después de cuatro años de entrenamiento en el país asiático añadieron nuevos elementos como cometas chinos a los espectáculos tradicionales africanos (Lange, 1995, p. 38). La justificación podía estar dada por el aura socialista de la cultura china, de donde incluso Tanzania tomó prestado la idea de emprender una “revolución cultural”. Por otra parte, en su discurso inaugural, Nyerere (1963) había sancionado la importancia que podían tener otras culturas para el desarrollo cultural de Tanzania al sentenciar que “una nación que rechaza aprender de los asuntos extranjeros no es más que una nación de estúpidos y locos...” (p. 10).⁸⁷

Las afinidades electivas, no obstante, no sólo podían justificarse por similitudes en la orientación ideológica, sino que respondían a los intereses políticos de la élite que dirigía el proceso de construcción nacional. Por ejemplo, no hubo tal impacto de la URSS en la cultura tanzana, como lo tuvo China, considerado como uno de los mecenas más generosos de Tanzania (Askew, 2002, p. 190). Sin embargo, más que señalar ciertos elementos como postizos dentro de lo que fue asumido y promulgado como la cultura nacional tanzana, habría que resaltar la naturaleza creativa de este proceso de construcción de una cultura nacional donde se (re)inventaron los sentidos que debían tener lo tradicional y lo moderno para legitimar un proyecto de nación proclamado como auténticamente tanzano. Si bien los marcadores de significado entre lo que podía ser reconocido como el legado cultural de la tradición y los elementos modernos que debían incorporarse a la cultura nacional fueron muchas veces contradictorios entre sí, y podían variar arbitrariamente de acuerdo a las movidas ideológicas de la dirigencia del país, establecieron los asideros culturales a partir de los cuales cimentar una identidad nacional para Tanzania.

A lo largo de más de dos décadas de construcción nacional, las políticas culturales estuvieron enfocadas al máximo objetivo de crear “el espíritu de la nación”, la cultura nacional. Sin embargo, aunque la cultura debía involucrar a toda la nación, sus límites fueron fijados a partir de los intereses de la clase gobernante conductora y controladora del proyecto de nación, y no de los de sus ciudadanos. Contrariamente a la idea socialista de desarrollo de una cultura “nacional” a partir de las necesidades culturales de la gente, se les

⁸⁷ Nchi ambayo haikubali kuiga mambo ya kigeni ni ya wapumbavu na wenda wazimu... (Traducción de la autora).

impuso una noción de cultura que anuló lo que constituía su esencia cultural ya sea porque fueron prohibidas, como sufrió el grupo étnico masai, o porque fueron convertidas en el patrimonio de la nación.

El propósito de que la nación tanzana tuviera un espíritu, una cultura para la nación, perseguido durante todo el mandato presidencial de Julius Nyerere, logró que el término nacional se instaurara en el imaginario colectivo. Para este esfuerzo, lo tradicional y lo moderno confluyeron indistintamente, y hasta de manera arbitraria, para darle sentido a la cultura nacional en un proceso de negociación que se fue actualizando a lo largo del proyecto de construcción nacional.

Aunque el término de política cultural o “*sera ya utamaduni*” no fue encontrado textualmente en la extensa lista de documentos analizados para esta investigación, el conjunto de presupuestos de fundamento cultural estipulados e implementados para sustentar el proyecto de nación evidencian que la cultura fue considerada la base para construir la nación tanzana desde que el 10 de diciembre de 1962, en su primera alocución ante el parlamento como presidente, Nyerere declarara la fundación de un ministerio encargado de crear la cultura nacional.

Las transformaciones y delimitaciones en el concepto de cultura en las dos décadas de conducción política de Nyerere, muestran los cambios que el propio proyecto nacionalista fue sufriendo de acuerdo a las demandas de la élite que lo conducía, y manifiestan que ninguna variación fue hecha sin el respaldo ideológico que daba incorporarla a su vez como parte de la cultura nacional. Fueron las estrategias políticas concentradas en la base cultural de la nación, las que permitieron inventar la comunidad imaginada, conquistar la utopía de la nación, y hacer valer el nombre de “República Unida de Tanzania”.

Julius Nyerere se ganaría el nombre de “padre de la nación” (*Baba wa Taifa* en swahili) no sólo por haber sido el primer presidente del estado independiente de Tanganica —Tanzania después de 1964—, sino por el impacto de su proyecto y políticas para hacer del territorio descolonizado de Tanganica una nación en la que sus ciudadanos compartieran y se identificaran a partir de una cultura común. Nyerere fue el auténtico constructor de la nación tanzana, ya que sus principios políticos dominaron el diseño y

praxis del proceso de construcción nacional en el que las políticas culturales tuvieron la función de cimentar culturalmente a la nación.

La formación intelectual de Nyerere, entre tradiciones africanas conocidas en el seno de su grupo étnico wazanaki, y el legado occidental con sus estudios dentro del sistema educativo colonial, permitió que Nyerere pudiera usar los “formatos modulares” del nacionalismo europeo para promover un proyecto nacional legitimado a partir de invocar matrices culturales autóctonas. Aunque términos como socialismo africano tuvieron resonancia en otros países de África, el intento de asentar la ideología de la nación desde el énfasis en un tipo de cultura que tributara a los intereses del proyecto nacional dirigido por Nyerere y la élite al frente del partido (TANU-CCM) hizo que la experiencia nacional, la experiencia de ser nación, se tradujera ante todo en relación a una cultura nacional. Pasar “de tribu a nación” fue pensado por Nyerere sobre todo como un proceso de cambio cultural en donde ser tanzano se definía no sólo en términos territoriales o legales, sino en imaginarse como parte de una única cultura, la cultura nacional de Tanzania.

Conclusiones

MÁS ALLÁ DE LA UTOPIÍA DE LA NACIÓN

La utopía perseguida desde la independencia fue declarada como conquistada por Julius Nyerere en las postrimerías de su mandato presidencial. Sus palabras fueron absolutas cuando declaró que “después de menos de 25 años... tenemos una nación —una nación unida [en Tanzania]” (Nyerere, 1985, p. 2). Sin embargo, lo relevante en el caso de Tanzania no sería afirmar o negar esta sentencia de Nyerere, sino ir más allá de la utopía de la nación para indicar la trascendencia del proyecto nacionalista tanzano dirigido por Nyerere y el uso de las políticas con este fin.

Si bien pueden ser identificados dentro de la idea de nación de Nyerere elementos claves señalados por la teoría nacionalista occidental como parte de la formación nacional en Europa como la necesidad de la homogeneizar culturalmente a la nación, Nyerere se preocupó por promover, desde el discurso oficial, un proyecto de nación detentado a partir de aspectos de las tradiciones africanas como la base cultural legítima para la construcción nacional de Tanzania. El cariz de autoctonía que Nyerere intentó darle al proyecto fue una de las especificidades del proyecto de construcción nacional en Tanzania. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, el proceso de construcción nacional estuvo articulado a partir de la creación de una cultura nacional, no sólo con el fin de hacer una nación culturalmente homogénea y unida; sino que la cultura fue también el espacio para legitimar la ideología de la nación como si fuera parte intrínseca de una tradición ancestral africana.

La cultura nacional tuvo significados específicos en el caso de Tanzania durante el proyecto de construcción de la nación que lideró Nyerere como presidente desde 1962 hasta 1985, en dependencia de los objetivos ideológicos demandados para la nación. Buscar y seleccionar los elementos que pudieran servir para hacer la cultura nacional fue el primer aspecto al que el Ministerio de Cultura Nacional y Juventud enfocó el blanco de sus políticas culturales. Desde entonces, la cultura que oficialmente se afirmaba como la cultura de la nación, fue institucionalmente vigilada de manera que se fue demarcando a través de la praxis política la definición de lo que era la cultura nacional.

Los márgenes de lo que podía pertenecer a la cultura nacional no siempre fueron regulados a partir de patrones coherentes entre sí, ni tampoco se mantuvieron estáticos durante todo el proyecto nacionalista de Nyerere. La dinámica inherente a la construcción de una idea de nación en términos generales, también se vio reflejada en las fases por las que transitó el proyecto nacional, en donde las políticas culturales fueron las encargadas de instaurar y promover nacionalmente una cultura que respondiera a las necesidades para desarrollar la nación según Nyerere.

El papel determinante de la figura del Mwalimu Julius Nyerere, como parte de la “*intelligentsia* bilingüe” que en África luchó bajo la bandera del nacionalismo para demandar la independencia de sus territorios colonizados, demostró el carácter verticalista del proceso de construcción nacional en Tanzania en donde los márgenes de la nación y los significados de la cultura nacional fueron normados por Nyerere y controlados a partir de las acciones políticas llevadas a cabo por el partido, la Unión Nacional Africana de Tanzania (TANU) hasta 1977, y Chama cha Mapinduzi (CCM) después de esa fecha en que se fundió con el Partido Afro-Shirazi de Zanzíbar.

Sin embargo, la centralidad de Nyerere en la definición y desarrollo de la nación tanzana permite destacar la trascendencia de Nyerere como intelectual y filósofo político para fundamentar originalmente la africanidad y la autoctonía de su proyecto nacional combinando los formatos modulares del nacionalismo occidental con las matrices culturales que brindaban las tradiciones de los diferentes grupos étnicos partes del territorio nacional.

La cultura, concebida como la fuerza integradora de la unidad nacional, fue la base para cimentar el proyecto de construcción de la nación. A través de las políticas culturales institucionales se le dio forma al tipo de cultura que se quería para la nación amparada en los valores tradicionales que justificaran la ética y la ideología que enorgulleciera el proyecto nacional. Si bien la División de Cultura migró dentro de diferentes ministerios a lo largo del periodo presidencial de Nyerere, la inestabilidad del aparato institucional dedicado a la cultura intentaba vincular las funciones de la cultura nacional con las demandas del proceso de construcción de la nación, como fue el Ministerio de Administración Regional y Desarrollo Rural (*Wizara ya Tawala za Mikoa na Maendeleo ya Vijijini*) del año 1968 hasta el '73 en el que se aplicó con más intensidad el programa de aldeanización (*ujamaa vijijini*) en Tanzania.

Sin un programa de acciones culturales a través de los cuales transmitir y difundir la cultura que Nyerere quería para la nación, no se hubiera desarrollado un sentido de pertenencia nacional basado en la emergencia de una identidad cultural tanzana. Aunque no hubo un panfleto que recogiera la *sera ya utamaduni* (política cultural), las políticas culturales se fueron definiendo a partir de los discursos de Nyerere y los documentos de la TANU. Esta cierta improvisación en la planificación de las políticas culturales daba oportunidad a que fueran adaptadas a la volubilidad del discurso oficial y sus demandas ideológicas.

Las políticas culturales tuvieron la función de darle un “espíritu a la nación” en la medida en que los miembros de los grupos étnicos se comenzaran a identificar como tanzanos y sintieran que su cultura era la cultura nacional. No obstante, este proceso de devenir nación y de crear una cultura nacional, en el que la cultura de los grupos étnicos fue reducida al término de cultura “tribal”, deja abierta nuevas interrogantes a ser respondidas en futuras investigaciones en relación al impacto que tuvo la aplicación de las políticas culturales analizadas en este trabajo en las prácticas culturales de los diferentes grupos étnicos, donde unas fueron exaltadas y otras suprimidas, pero que en cualquier caso fueron violentadas al ser incorporadas de manera arbitraria al concepto de cultura nacional.

La imaginación nacionalista controlada por el proyecto político de la élite instruida expuesta en este material, reconoce que próximos estudios podrían aportar el análisis de la manera en que se fueron imaginando los miembros de los grupos étnicos como tanzanos y cómo éstos a su vez imaginaron Tanzania como (su) nación. Este aspecto nos lleva a remarcar la necesidad de seguir repesando la viabilidad de proyectos nación que se definan coercitivamente a partir de una única identidad nacional de la que estén excluidas otras formas de nación imaginadas por los propios individuos de acuerdo a sus necesidades como actores políticos.

Este estudio, centrado en el parte continental de Tanganica, permite la creación de un modelo para el análisis del papel de las políticas culturales al desarrollo de los proyectos nacionales en el continente africano y establecer comparaciones entre los diferentes procesos de construcción nacional, en particular dentro de África del Este por haber tenido políticas similares enfocadas a la cultura durante la intervención colonial inglesa en Uganda, Kenia y Tanganica.

Entre la utopía y la distopía, la nación sigue siendo aclamada como la forma de asociación a partir de la cual la gran parte de las personas se define, y también ha aprendido a definirse. La Tanzania liderada por Nyerere fundamentó su proyecto nacional en la creación de una cultura nacional a partir de la cual extender la pertenencia a la nación. La cultura nacional, más que una cuestión de englobar manifestaciones artísticas, significó la vía de pasar “de la tribu a la nación”; entrar a la modernidad del estado-nación, pero a través de invocar la ascendencia cultural de las tradiciones autóctonas.

Referencias bibliográficas

Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Appadurai, A. (1997). Patriotism and Its Futures. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (pp. 158-177). Minneapolis, London: University of Minnesota Press (1996).

Askew, K. (2002) *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.

Askew, K. (2005) Jack-of-all-Arts or Ustadhi? The Poetics of Cultural Production in Tanzania. En G. Maddox & J. Giblin (Eds.) *In Search of a Nation: Histories of Authority and Dissidence in Tanzania*, (pp. 304-327). Oxford: James Currey.

Azimio la Arusha na Siasa ya TANU juu ya Ujamaa na Kujitegemea (1967). Dar es Salaam: Imetolewa na Idara ya Habari, TANU.

Balibar, E. (1991).The Nation Form: History and Ideology. En E. Balibar, & I. M. Wallerstein (Eds.), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (pp. 86-106). London: Verso.

Bayart, J. (1990). Le Théâtre d'ombres de l'ethnicité. *L'état en Afrique: la politique du ventre*. Paris: Fayard. (1989).

Berman, B., Eyoh, D., & Kymlicka W. (2004) Ethnicity & the Politics of Democratic Nation-Building (Introduction). En B. Berman, D. Eyoh & W. Kymlicka (Eds.) *Ethnicity & Democracy in Africa* (pp. 1-21). Oxford, England: James Currey Athens, Ohio: Ohio University Press.

Bhabha, H. (1990). *Nation and narration*. London: Routledge.

Brown, I. & Brown, R. (1995). Approach to Rural Mass Poverty. En C. Legum y G. Mmari (Eds.), *Mwalimu: the Influence of Nyerere* (pp. 9-22). Trenton, N.J.: Africa World.

Burke, F. (1964). Tanganyika: The Search for Ujamaa. En W. H. Friedland & C. G. Rosberg (Eds.), *African Socialism* (pp. 194-219). Stanford, California: Stanford University Press.

Cameron, G. (2004) Political Violence, Ethnicity and the Agrarian Question in Zanzibar. En P. Caplan & F. Topan (Eds.), *Swahili Modernities: Culture, Politics, and Identity on the East Coast of Africa*, (pp. 103-119). Trenton, N.J. Asmara, Eritrea: Africa World.

Calhoun, C. (1993) Nationalism and Ethnicity. *Annual Review of Sociology*, 19, 211-239. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/2083387>

Chachage, Ch. (2007, 7 de septiembre). What makes you more Tanzanian?. En *The Citizen*. Recuperado de: http://udadisi.blogspot.com/2007_11_01_archive.html

Chatterjee, P. (2010). Beyond the Nation? Or Within? *Empire and Nation: Essential Writings, 1985-2005*. Bangalore, India: Permanent Black.

Chatterjee, P. (2008) *La nación en tiempo heterogéneo: y otros estudios subalternos* (R. Vera & R. Hernández, Trads.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, SEPHIS, CLACSO.

Chatterjee, P. (1993) *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London: Zed Books.

Comfort, N. (1985, 25 de enero). Nyerere attempts a subtle shift from socialism. En periódico *Daily Telegraph* (s/p). Copia del Archivo East Africana: Biblioteca de la Universidad de Dar es Salaam.

Cooper, F. (2002). *Africa Since 1940: the Past of the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.

Coulson, A. (1982) *Tanzania: a Political Economy*. Oxford: Clarendon Press.

Cultural Policy (policy statements) (1997). Ministry of Education and Culture: Tanzania.

Cultural Revolution in Tanzania (1975). Ministry of National Culture and Youth: Dar es Salaam, Tanzania.

Dissanayake, W. (2005) Introduction Part VI Race, Ethnicity and Nation. En A. Abbas y J. N. Erni (Eds.) *Internationalizing Cultural Studies. An Anthology* (pp. 385-389) Malden: Mass. Blackwell.

Dube, S. (2007) *Historias esparcidas* (G. Uranga, Trad.). México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.

Fanon, F. (1963). Sobre la cultura nacional. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fellows, L. (1978). Tanzania Begins a Cultural Revolution. En Lynch, H. (Ed.) *Black Africa* (pp. 384-5). New York: Arno Press.

Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Geiss, I. (1974). *The Pan-African Movement: A History of Pan-Africanism in America, Europe, and Africa* (A. Keep, Trad.). New York: Africana.

Geschiere, P. (2009). *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago: University of Chicago Press.

Gordon, J. U. (2002) *African Leadership in the Twentieth Century: an Enduring Experiment in Democracy*. USA: University Press of America.

Halimoja, Y. (1981). *Utamaduni wa Taifa. Tanzania inavyojitawala*, Na. 12, Vimetolewa na Mwangaza Publishers: Dar es Salaam.

Hastings, A. (2000) La construcción de las nacionalidades: etnicidad, religión y nacionalismo (C. Piña, trad.) Madrid: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (J. Gaos, trad.). Madrid: Alianza.

Hobsbawm, E. (1991) *Naciones y nacionalismo desde 1780* (J. Beltrán, trad.). Barcelona: Crítica.

Hobsbawm, E. (2000). Etnicidad y Nacionalismo en la Europa de hoy. En Á. Fernández (comp.) *La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha* (pp. 173-184). Buenos Aires: Manantial.

Hobsbawm, E. & Ranger T. (Eds). (2002). *La invención de la tradición* (O. Rodríguez, Trad.). Barcelona, España: Crítica.

Iiffe, J. (1979). *A Modern History of Tanganyika*. London: Cambridge University.

Ivaska, A. M. (2007) "In the 'Age of Minis': Women, work and masculinity downtown". En J. Brennan *et al* (Eds.) *Dar es Salaam: Histories from an Emerging African Metropolis* (pp. 213-231). Dar es Salaam, Tanzania: Mkuki na Nyota Publishers, Nairobi: British Institute in Eastern Africa.

Ivaska, A. M. (2011). *Cultured States: Youth, Gender, and Modern Style in 1960s Dar es Salaam*. Duke University Press.

Jengo, E. (1985) "Towards a National Cultural Policy for the Promotion of Art in Tanzania". En *UTAFITI: Journal of the Faculty of Arts and Social Sciences University of Dar es Salaam*, Vol. 07, 1, 1-8. Recuperado de: <http://archive.lib.msu.edu/DMC/African%20Journals/pdfs/Utafiti/vol7no1/aejp007001002.pdf>

Jerman, H. (1997) *Between Five Lines: The Development of Ethnicity in Tanzania with Special Reference to Western Bagamoyo District*. Jipemoyo: Nordic Africa Institute.

Kaiwar, V. & Mazumdar, S. (2003). Race, Orient, Nation in the Time-Space of Modernity. En V. Kaiwar & S. Mazumdar (Eds.), *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation* (pp. 261-298). Durham: Duke University Press.

Khamisi, A. M. (1974). Swahili as a National Language. En G. Ruhumbika (Ed.) *Towards Ujamaa Twenty Years of TANU Leadership* (pp. 289-308). Kampala: East African Literature Bureau.

Kedourie, E. (1970) *Nationalism in Asia and Africa* (E. Kedourie, Ed. e introducción). New York: World.

Kedourie, E. (1969) *Nationalism*. London: Hutchinson University Library.

Kujenga Ujamaa Tanzania: Miaka Kumi ya Kwanza. Matatizo, Mafunzo, Matazamia (1977). Kimepigwa chapa na Printak Tanzania Limited: Tanzania.

Kerr, K. (2006). Race, Nation and Ethnicity. En P. Waugh (Ed.), *Literary Theory and Criticism: An Oxford Guide* (pp. 362-385). Oxford: Oxford University Press.

Komba, D. (1995) Contribution to Rural Development: *Ujamaa & Villagisation*. En C. Legum y G. Mmari (Eds.), *Mwalimu: the Influence of Nyerere* (pp. 32-45). Trenton, N.J.: Africa World.

Kymlicka, W. (2004) Nation-Building & Minority Rights: Comparing Africa & the West. En B. Berman, D. Eyoh & W. Kymlicka (Eds.) *Ethnicity & Democracy in Africa* (pp. 54-71). Oxford, England: James Currey Athens, Ohio: Ohio University Press.

Lange, S. (1995) *From Nation-Building to Popular Culture: The Modernization of Performance in Tanzania*. Bergen: Chr. Michelsen Institute (CMI Report R 1995:1).

Larsen, K. (2004) Change, Continuity and Contestation: The Politics of Modern Identities in Zanzibar. En P. Caplan & F. Topan, *Swahili Modernities: Culture, Politics, and Identity on the East Coast of Africa*, (pp. 121-143). Trenton, N.J. Asmara, Eritrea: Africa World.

Mamdani, M. (1998). *Ciudadano y súbdito: África contemporánea y el legado del colonialismo tardío* (I. Vericat Núñez, Trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias: Siglo Veintiuno.

Mamdani, M. (2005, Diciembre) *Political Identity, Citizenship and Ethnicity in Post-Colonial Africa*. Conferencia en Arusha Conference New Frontiers of Social Policy.

Mazrui, A. (1972) *Cultural Engineering and Nation-building in East Africa*. Evanston: Northwestern University Press.

Mazrui, Ali A. (1997) Tanzaphilia, *Transition*, 75/76, 162-173.

Mbembé, A. (2001) *On the Postcolony*. Berkeley California: University of California Press.

Mbughuni, L. A. (1974). *The Cultural Policy of the United Republic of Tanzania*. Paris: UNESCO.

Mbughuni & Ruhumika (1974). "TANU and National Culture". En G. Ruhumbika (Ed.) *Towards Ujamaa Twenty Years of TANU Leadership* (pp. 275-287). Kampala: East African Literature Bureau.

Mgonja, Ch. (1978/1979) Hotuba ya Waziri wa Utamaduni wa Taifa na Vijana, Ndugu Chediel Y. Mgonja, Mbunge, juu ya makadirio ya mapato na matumizi ya fedha kwa mwaka 1978/1979. Kimepigwa chapa na mpigachapa wa serikali: Dar es Salaam, Tanzania.

Miguel, E. (2004). Tribe or Nation? Nation Building and Public Goods in Kenya versus Tanzania. *World Politics*, 56, 327-362. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/25054263>

Mlama, P. O. (1985). Tanzania's Cultural Policy and Its Implications for the Contribution of the Arts to Socialist Development. En *Utafiti: Journal of the Faculty of Arts and Social Science*, Volumen 7, 1, 9-19. Recuperado de: <http://archive.lib.msu.edu/DMC/African%20Journals/pdfs/Utafiti/vol7no1/aejp007001003.pdf>

Mwakawago, D. (1975/1976) Hotuba ya Waziri wa Habari na Utangazaji, Ndugu Daudi N. Mwakawago, kuhusu masikio ya fedha kwa mwaka 1975/1976. Dar es Salaam: Tanzania.

Mwakawago, D. (1983/1984) Hotuba ya Waziri wa Habari na Utamaduni, Ndugu Daudi Mwakawago, Mbunge, juu ya makadirio ya mapato na matumizi ya fedha kwa mwaka 1983/1984. Kimepigwa chapa na mpigachapa wa serikali: Dar es Salaam, Tanzania.

Mwakikagile, G. (2004) *Nyerere and Africa: End of an Era*. USA: Protea Publishing. (libro digital).

Mwenegola, H. A. K. (1977) *Mwalimu Julius Kambarage Nyerere*. Nairobi: Transafrica.

Neuberger, B. (1977) State and Nation in African Thought, *Journal of African Studies*, 4, 198-295.

Nyerere, J. (1963) Hotuba ya Rais. *Parliamentary Debates*. Dar es Salaam: National Assembly, Official Report first session (pp. 2-10).

Nyerere, J. (1967) *Freedom and Unity: Uhuru na Umoja: a Selection From Writings and Speeches, 1952-65*. London: Oxford University Press (1966).

Nyerere, J. (1974). *Freedom and Socialism. Uhuru na Ujamaa: A Selection From Writings and Speeches, 1965-1967*. New York: Oxford University Press (1968).

Nyerere, J. (1977) *The Arusha Declaration Ten Years After*. Dar es Salaam: Printed by the Government Printer.

Nyerere, J. (1985, Julio 29) Discurso del presidente Mwalimu Mwalimu Julius K. Nyerere, al Parlamento. Dar es Salaam: Copia mimeografiada, Archivos East Africana, Biblioteca de la Universidad de Dar es Salaam.

Nyerere, R. (2010, 20 de junio) Entrevista personal. Dar es Salaam, Tanzania.

Omari, C. K. (1995). The Management of Tribal & Religious Diversity. En C. Legum y G. Mmari (Eds.), *Mwalimu: the Influence of Nyerere* (pp. 23-31). Trenton, N.J.: Africa World.

Omari & Mvungi (1981). *Urithi wa Utamaduni Wetu*. Tanzania Publishing House: Dar es Salaam, Tanzania.

Othman, H. (2010) Mwalimu Julius Nyerere: An Intellectual in Power. En C. Chachage & A. Cassam (Eds.) *Africa's Liberation. The Legacy of Nyerere*. Cape Town, Dakar, Nairobi & Oxford: Pambazuka Press & Fahamu Books.

Pandey, G. & Geschiere, P. (2003) The Forging of Nationhood. The Contest over Citizenship, Ethnicity and History. En G. Pandey & P. Geschiere (Eds.), *The Forging of Nationhood* (pp. 7-26). New Delhi: Manohar.

Plastow, J. (1996) *African theatre and politics: the evolution of theatre in Ethiopia, Tanzania and Zimbabwe*. Editions Rodopi: Amsterdam.

Pratt, C. (1978) *The Critical Phase in Tanzania, 1945-1968: Nyerere and the Emergence of a Socialist Strategy*. New York: Oxford University Press.

Redman, W. D., y Civile R. J. (1976) *Tanzania and Nyerere. A Study of Ujamaa and Nationhood*. Orbis Books.

Renan, E. (1983). *¿Qué es una nación?* (R. Fernández, Trad. y estudio preliminar). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales (1882).

Ripoti ya Semina ya Utamaduni kwa ajili ya Kamati Kuu ya TANU (1970). Idara ya Sanaa, Chuo Kikuu cha Dar es Salaam: Tanzania.

Rodney, Walter. (1982) *De cómo Europa subdesarrolló a África* (P. González, trad.). México: Siglo Veintiuno.

Rosaldo, R. (2003). The Borders of Belonging. Nation and Citizen in the Hinterlands. En R. Rosaldo (Ed.), *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia. Nation and Belonging in the Hinterlands* (pp. 1-16). Berkeley, California: University of California Press.

Rosenberg, A. (2011, 4 de abril) Entrevista personal. México D.F.

Rosenberg, A. (2011) *Eastern African Popular Songs: Verbal Art in States of Transformation*. Trenton, NJ: Africa World Press.

Rotberg, R. I. (1966). African Nationalism: Concept or Confusion? *The Journal of Modern African Studies*, 4, 33-46.

Rubagumya, C. (1991). Language Promotion for Educational Purposes: The Example of Tanzania. En *International Review of Education*, Vol. 37, 1, 67-85. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/3444406>

Saavedra Casco, J. A. (2008) *La poesía swahili como fuente histórica: utenzi, poemas de guerra y la conquista alemana de África del Este, 1888-1910* (C. Hinojosa, trad.). México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.

Sarakikya, M. S. (1976/1977) H. Hotuba ya Waziri wa Utamaduni wa Taifa na Vijana, ndugu Meja Jenerali M. S. H. Sarakikya (Mbunge). Masikio ya mapato na matumizi ya fedha 1976/77.

Sarakikya, M. S. H. (1977/1978) Hotuba ya Waziri wa Utamaduni wa Taifa na Vijana, ndugu Meja Jenerali M. S. H. Sarakikya (Mbunge). Masikio ya mapato na matumizi ya fedha 1977/78.

Sera ya Utamaduni (1997). Wizara ya Elimu na Utamaduni: Tanzania.

Sera ya Utamaduni (1999) Wizara ya Elimu na Utamaduni. Tanzania.

Sewell, H. et al (1999). The Concept(s) of Culture. En V. Bonnel & L. Hunt (Eds.) *Beyond the cultural turn: new directions in the study of society and culture* (pp. 35-61). Berkeley: University of California Press.

Shillington, K. (1995) *History of Africa*. New York: St. Martin's.

- Shivji, I. (2010) Nationalism and Pan-Africanism: Decisive Moments in Nyerere's Intellectual and Political Thought. Preliminary Notes. (versión digital).
- Shivji, I. (2009, Abril) Pan-Africanism in Mwalimu Nyerere's Thought. *Chemchemi*, Universidad de Dar es Salaam, 1, 3-8.
- Smith, A. D. (2000a) *The Nation in History: Historiographical Debates About Ethnicity and Nationalism*. Cambridge Polity Press.
- Smith, A. D. (2000b) ¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones. En Á. Fernández (comp.), *La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha* (pp. 185-209) Buenos Aires: Manantial.
- Smyth, A. & Seftel, A (Eds.) (1998) *Tanzania: the Story of Julius Nyerere*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers; Kampala: Fountain Publishers, Ltd.
- Southall, A. W. (1970) The Illusion of Tribe. *Journal of Asian and African Studies*, 5, 28-50.
- The education and training of artisans for the informal sector in Tanzania* (1996). Education Research Paper, 18. Recuperado de: <http://ageconsearch.umn.edu/bitstream/12880/1/er950018.pdf>
- Thompson, V. B. (1969) *Africa and Unity: the Evolution of Pan-Africanism*. London: Longmans.
- Utamaduni Chombo cha Maendeleo* (1979). Wizara ya Utamaduni wa Taifa na Vijana: Tanzania.
- Vail, L. (1991) Introduction: Ethnicity in Southern African History. En L. Vail (Ed.) *The Creation of Tribalism in Southern Africa* (pp. 1-18). California: University of California Press, California (1989).
- Whiteley, W. (1969) *Swahili: the Rise of a National Language*. London: Methuen.