

**REINOS Y EJÉRCITOS EN LA FORMACIÓN DE UGANDA.
EL DESCONTROL DE LA VIOLENCIA (1877-1986)**

Albert Farré

Centro de Estudios Africanos - ISCTE

Reinos e Exércitos na Formação de Uganda. O descontrole da violência (1877-1986)

A grande densidade de população faz da região dos Grandes Lagos um lugar com tendência a processos de centralização política. Neste artigo vamos descrever a evolução dos reinos pré-coloniais em expansão durante o século XIX através da sua experiência colonial e pós-colonial no Uganda. Argumentaremos que a progressiva instauração do Estado colonial no Uganda pressupôs a consolidação de uma tendência para a exclusão política como forma habitual de manutenção do poder, o que conduziu no Uganda pós-colonial a uma crescente espiral de violência. Neste processo as instituições políticas ficaram subordinadas ao exército.

Kingdoms and Armies in Uganda's Formation. The uncontrol of violence (1877-1986)

The Great Lakes region, as a very densely populated region, has seen the development of some centralization process affecting its bigger kingdoms, which were in militar expansion during the 19th century. In this article we will focus on the colonial and postcolonial experience of these kingdoms inside Uganda. We will point out that the establishment of the colonial state supposed strengthen a bias to political exclusion as a way to keep power. This way of ruling sowed the seeds of the increasing political violence and civil wars experienced in postcolonial Uganda. In this process the state political institutions became subordinated to the army.

Introducción

El objetivo de este artículo es describir el complejo proceso de militarización intensiva que, iniciado por las monarquías africanas de Buganda y Bunyoro mucho antes del contacto directo con Europa, llega hasta finales del siglo xx. En este primer artículo queremos mostrar cómo este largo proceso ha generado, tal como ha expuesto Nelson Kasfir (1976), las tres fracturas políticas activas que caracterizan a Uganda como Estado: una fractura étnica, una religiosa y una regional. Estas tres fracturas han configurado lo que el mismo autor ha denominado the shrinking political arena de la Uganda poscolonial, y la consiguiente instalación del ejército como columna vertebral del Estado desde el golpe de Idi Amin (1971) hasta la llegada del National Resistance Army (NRA) de Yoweri Museveni al poder (1986). Intentaremos mostrar cómo, en una primera fase, el tránsito de la monarquía al ejército como institución central que estructura la sociedad coincide con una pérdida sobre el control de la espiral de violencia generada por la propia dinámica de las sociedades afectadas por la conquista británica, y cómo, en una segunda fase, en la que se estructura el sistema de partidos políticos que se movilizarán por la independencia, el propio *Kabaka* (rey) de Buganda participa en una dinámica de exclusión de la que él mismo acabará siendo víctima, en la llamada crisis de 1966. Milton Obote e Idi Amin contribuirán sucesivamente a incrementar el uso de la violencia como principal medio de mantener el poder del Estado.

Este análisis histórico de la evolución de Uganda como Estado nos permitirá, en un segundo artículo, centrarnos en el proyecto político de Yoweri Museveni desde 1986 hasta hoy, haciendo inciso también en la evolución del ejército y de las monarquías durante estos más de veinte años y su relación con la permanencia de la violencia en el norte y el este de Uganda. Haremos mención no sólo al conflicto armado con el LRA, iniciado el mismo año de la llegada de Museveni al poder, sino también a la violencia endémica que se ha vivido en las zonas de Karamoja y Teso a lo largo de estos años (Farré, 2007).

Monarquías africanas: una institución más allá de lo social

Durante el siglo xix, dos de las monarquías más poderosas de los Grandes Lagos, Bunyoro y Buganda, consolidaron y aumentaron su poder a través de la configuración de un ejército estructurado para el expansionismo territorial y el saqueo de territorios cada vez más alejados (Uzoigwe, 1975; Twaddle, 1992; Reid, 1999). Los líderes militares fueron tomando más influencia en la Corte del *Kabaka*

de Buganda y del *Omukama* (rey) de Bunyoro, siendo la fuerza desplegada por los respectivos ejércitos entendida como un efecto del poder de ambos reyes. Con la acción de los ejércitos permanentes, el rey se convertía, para sus súbditos, en el único elemento capaz de establecer un cierto control sobre la muerte y la contingencia. Se puede afirmar, pues, que la amenaza y el miedo a poder ser objeto de esa fuerza ha sido uno de los principales factores aglutinantes de las centralizaciones de los reinos africanos históricos (Adler, 2000).

Como complemento a esta amenaza, el rey era también la garantía del control sobre la fertilidad de la naturaleza, indispensable para el bienestar y la reproducción de cualquier sociedad (Médard, 2003). Fuerza y revitalización – capacidad de matar y de dar vida – eran los dos elementos que hacían del rey y su entorno un mediador cósmico y, como tal, un ser en posición perpetuamente peligrosa, y obligado a mantenerse a distancia de la cotidianidad de sus súbditos (Iniesta, 2000). Las vacas, la sal, los utensilios de hierro confiscados y llevados a Buganda por las expediciones del ejército del *Kabaka* eran, para los súbditos, la plasmación de la eficacia del rey. Para los agredidos por estas expediciones militares la conclusión era igualmente nítida: valía más aportar una ofrenda al rey que verse arrebatados de sus posesiones por la inmensa fuerza por él controlada, y desplegada a través del ejército.

El ejército fue sin duda un elemento que permitió la centralización y la preeminencia de la Corte en relación al poder territorial de los líderes clánicos, sobretodo en Buganda. Sin pretender identificar este proceso de militarización con un paraíso harmónico, sí que es cierto que, en paralelo a esta demostración de fuerza, las sociedades africanas contaban con medios de inclusión importantes del extranjero (Kopytoff, 1989). Tanto a través de los clanes como a través de los rituales monárquicos los extranjeros tenían medios de integración política que les servían para evitar la violencia directa de la monarquía. Con ello queremos decir que, si bien la violencia ambiental era creciente, no se había institucionalizado todavía la práctica de la exclusión (Karlström, 2004).

Cuando, a lo largo del siglo XIX, los primeros comerciantes musulmanes empezaron a merodear por los territorios donde el poder de las monarquías de Buganda y Bunyoro se dejaba sentir, la reacción de cada una de las dos Cortes fue diferente. Mientras que en la Corte del *Omukama* de Bunyoro ni el Islam ni, posteriormente, el Cristianismo, despertaron otra cosa que desconfianza (Steinhart, 1999), en la Corte del *Kabaka* de Buganda los nuevos extranjeros fueron bien acogidos (Gray, 1947; Brierley & Spear, 1988). Médard (2003) interpreta este recibimiento como signo de debilidad por parte del *Kabaka*. Según este autor, los efectos nocivos de las nuevas enfermedades traídas por los contactos comerciales con

la costa índica (varicela, cólera...) más la violencia y la competitividad instalada en la Corte como consecuencia del militarismo creciente, provocaron que tanto el *Kabaka* como su entorno inmediato perdieran confianza en sus capacidades de control ritual de la contingencia (Berriain, 2000) y, en este contexto, recibieran a los representantes de las nuevas religiones del libro como especialistas médico-rituales capaces de enderezar la situación (Brierley y Spear, 1988).

No es este el lugar ni el momento para hacer una descripción detallada de los múltiples acontecimientos que ocurrieron desde el establecimiento del protectorado (1894), durante la agonía y muerte del *Kabaka* Mutesa (1886), hasta los exilios del *Kabaka* Mwangi y el *Omukama* Kabarega a las islas Seychelles (1899) y la firma del *Uganda Agreement* (1900)¹. Simplemente queremos constatar que la rivalidad de musulmanes, anglicanos y católicos en un contexto ya profundamente enrarecido por la competitividad de la Corte, introdujo, como elemento fundacional de la nueva época política que se abría en Buganda con el Protectorado, la política de la exclusión como método para conseguir y conservar el poder (Gray, 1950; Hansen, 1984). Así, si la nueva cultura política basada en la exclusión tenía sus raíces en la propia evolución militarista de los reinos africanos, esta fue, además, reforzada por la intervención militar británica a favor del sector anglicano de la Corte, en un contexto de gran rivalidad imperialista entre británicos, franceses y alemanes. La ingerencia extranjera supuso, pues, una potenciación del militarismo ya existente en la región y, también – y esto creemos que es muy importante – la desactivación de la institución que hasta el momento había ejercido un cierto control sobre la práctica de la violencia. Efectivamente, tras el exilio forzado de Mwangi, el período de inestabilidad característico de toda sucesión no se saldó con la entronización de un *Kabaka* capaz de normalizar el equilibrio social y cósmico: el escogido fue un niño de apenas un año, Daudi Cwa, que cargó toda su vida y reinado (1899-1939) con la condición de derrotado y sometido a otro poder más poderoso que él (Médard, 2003).

Tras la victoria militar británica, la Iglesia anglicana y los jefes de clan (*bataka*) anglicanos serán las dos instituciones que saldrán beneficiadas *contra* todos los demás actores sociales. Desde entonces y por mucho tiempo la corte del *Kabaka* será homogéneamente anglicana (Waliggo, 1995). Con la adscripción del *Kabaka* a una Iglesia, toda una concepción de la sociedad basada en la figura central del rey como mediador entre las esferas divina, social y natural y, por tanto, como símbolo de la unidad social y cósmica, quedaba desplazada². Karlström resume este cambio de cultura política con las siguientes palabras:

¹ Ver Kiwanuka (1972) para una descripción precisa de este período.

² Para una visión de conjunto reciente, ver Alfred Adler (2000). También las aportaciones de José Carlos Gomes da Silva (1994) – sobretodo el capítulo titulado “O rei e o feiticeiro” – y los artículos de Ferrán Iniesta (2000) “El doble halcón en África” y “El rey dios o la monarquía dual”.

As the primary axis of precolonial political competition, clanship has operated as a principle of *inclusive* incorporation by means of the ritual mechanisms and administrative structure of the kingship. By contrast, the new religious affiliations tended to promote *exclusive* allegiances. This had already been clear in the factional disintegration of the Kingdom in the late 1890s and the inability of Anglicans and Catholics to share power after defeating the Muslim party. It was further manifested in the subsequent monopolisation of the kingship, which had previously circulated among the clans, by the Anglicans, who stigmatized Catholics and Muslims as less loyal to the king and even as less fully and authentically Baganda than themselves. A particularly revealing index of this exclusivity lay in the domain of marriage: whereas clans were systematically interwoven through prescriptive exogamy, both churches refused to sanction interdenominational wedlock (Karlström, 2004: 600).

Así pues, la monarquía, en tanto que institución central de la sociedad y la cosmología baganda – o, en otras palabras, en tanto que eje unificador de un complejo conjunto de valores, instituciones y narrativas cuyo ámbito supera lo estrictamente social – fue sustituida por otro modelo de funcionamiento, bastante más simple e ineficaz para gestionar los conflictos existentes: el Estado colonial, en su versión *indirect rule*. Efectivamente, Lord Lugard, el gran forjador de esta técnica de administración colonial indirecta, tuvo en Buganda su gran campo de operaciones. Básicamente, el *indirect rule* consistía en, tras la victoria militar, mantener las instituciones locales sólo en tanto que símbolo vacío de contenido.

Sin ánimo de profundizar, diremos que desde una concepción del mundo centrada en la monarquía africana no se entiende la posibilidad de pensar *lo social* en tanto que esfera desligada del contexto natural y trascendente – o divino – en el que toda sociedad humana se encuentra inserta. Por consiguiente, el poder del rey no se desprende del hecho de recibir reverencias ni del de realizar rituales: eso son sólo consecuencias, es decir, son tan sólo un medio para *tratar* con el poder, nunca un fin en sí mismos. El poder del rey se desprende precisamente de su situación intermedia entre la sociedad y *lo que no es sociedad*. Tanto da que a este segundo ámbito *no social* le llamemos *la naturaleza*, le llamemos *lo sobrenatural*, le llamemos *witchcraft*, o le llamemos *sorcellerie*, lo importante es que ése es el ámbito de donde procede tanto aquello imprescindible para la reproducción de la vida social – la fertilidad, la lluvia... –, como la desgracia contingente que produce muerte (epidemias, sequías, derrotas ante invasores...). El poder del rey se desprende de ser el interlocutor de la sociedad ante ese mundo *otro* con el que la sociedad convive y del que depende, y de ahí precisamente la peligrosidad y la soledad que caracteriza a su posición (Silva, 1994).

Este hecho de pensamiento creemos que es clave para entender porqué el *Kabaka* Mwangi (1888-1899) no pudo admitir ser un rey *protegido* – en Uganda se estableció un Protectorado, no una Colonia – por el ejército británico. Ciertamente, en una cosmovisión en la que el ejército no es más que una de las múltiples demostraciones sociales de la fuerza del poder – no social – que el rey controla, era absurdo pretender que el rey aceptara someterse sin más. Es en este contexto que la biografía histórica de Semei Kakungulu realizada por Michael Twaddle (1992) adquiere toda su relevancia: Kakungulu es el líder militar que aprovecha la debilidad de un rey enfermo y agonizante para crearse un espacio de poder autónomo en los márgenes nororientales de Buganda³.

En la medida que la progresiva ingerencia británica contribuyó a consolidar esa tendencia de autonomización del ejército, al *Kabaka* Mwangi sólo le quedó una vía lógica y razonable: oponerse a ese ejército llamado por los cristianos *para protegerle*. Independientemente de que la victoria fuese o no quimérica, desde la perspectiva del *Kabaka* Mwangi el enfrentamiento con sus *aliados británicos* era tan consecuente como insoslayable: al fin y al cabo, un rey derrotado tenía sentido – pues se sobreentiende que la causa de su derrota es la debilidad ante unas fuerzas que le sobrepasan –, pero por el contrario, un rey sometido a sus súbditos militares era un sinsentido o, en cualquier caso, suponía la aceptación de un cambio total de paradigma en los criterios de nombrar, clasificar y definir las relaciones entre la naturaleza, las personas – vivas y muertas – y las cosas.

Las iglesias y la moral: unas instituciones poco integradoras

En este apartado vamos a centrarnos en cómo tanto los condicionantes del momento en que se produjo la llegada del Cristianismo a los reinos de Bunyoro y Buganda, como también las propias limitaciones de estas dos religiones, hicieron de ellas elementos de división y exclusión⁴.

Como hemos visto en el punto anterior, la alianza británico-anglicana contra católicos, musulmanes y practicantes de ritos africanos más o menos ligados a la monarquía sembró las semillas de la exclusión que ha caracterizado toda la vida política en Uganda. La época colonial sentó las bases de las tres grandes fracturas políticas activas a las que ya hemos hecho referencia: religiosa, étnica y geográfica (Kasfir, 1976). Por otro lado, el descabezamiento de las dinastías de Bunyoro

³ Sería muy interesante analizar la figura de Semei Kakungulu a partir de los términos propuestos por Kopytoff (1989).

⁴ Vamos a hacer referencia principalmente al Cristianismo. Para una historia del Islam en Uganda, ver Kasozi (1986).

y Buganda rompió el nudo gordiano que representaba la monarquía, y las sociedades afectadas perdieron el punto de referencia que garantizaba una cierta comunicación, y también un cierto control – cierto que mayor o menor según las épocas – sobre las fuerzas que rigen la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la abundancia y la desgracia. Ahora bien ¿con qué se sustituyó el vacío dejado por la monarquía?

El proceso de centralización y burocratización que estaba llevando a cabo la monarquía en Buganda quedó truncado por la intervención militar británica, pero sólo momentáneamente, pues fue rápidamente retomado por las iglesias anglicana y católica. H. B. Hansen (1984) ha puesto de relevancia el trasfondo anímico y mental con el que las Iglesias cristianas afrontaron su implicación en el continente africano a finales del siglo XIX. Primaba una ansiosa necesidad de recuperar la centralidad social para la Iglesia, perdida ya irremisiblemente en Europa por aquellas fechas⁵. En ese contexto, África, y dentro de África las monarquías centralizadas de los Grandes Lagos⁶ fueron uno de los lugares que se vieron privilegiados para satisfacer el deseo y la necesidad de recristianización del mundo. Así, fueron los misioneros los que con sus escuelas, sus innovaciones agrícolas, sus hospitales y su voluntad de cristianizar desde arriba –cristianizando a la elite – introdujeron lo que Mikael Karlström (2004) llama la *distinctive temporal ideology* que caracteriza a la modernidad, y fue la elite local cristiana la que desde entonces desarrolló la teorización de una cultura buganda dentro de los moldes de una *conception of a collective temporal trajectory from an inferior past to a qualitative different and superior future, often positing a radical disjuncture between the two* (2004: 597). Creemos que este hecho es fundamental no sólo para entender la gestación de una teorización de la cultura baganda en el tiempo –como argumenta Karlström –, sino también para entender la relación entre Buganda con el resto de identidades y regiones de Uganda.

Así, a la división de la elite y la sociedad de Buganda en tres denominaciones religiosas enfrentadas entre sí – lo que sería la primera fractura social activa – vamos a sobreponer ahora la segunda fractura social activa que se fraguó y consolidó con el despliegue de la administración colonial: el llamado *sub-imperialismo baganda* en el resto del Protectorado (Roberts, 1962). Por una parte, el acceso de la elite baganda a lugares de decisión en tierras extranjeras contribuyó a que esta elite baganda desarrollara una concepción de su cultura que no sólo consideraba

⁵ A favor de la filosofía y la ciencia moderna por un lado, y de toda la gama de los movimientos obreros que, a pesar de sus diferencias doctrinarias, compartían un fuerte anticlericalismo. Sobre las difíciles relaciones entre religión y Estado en Europa, ver la obra de Michael Burleigh (2005).

⁶ Este punto de partida es pues también insoslayable para cualquier análisis del papel de la Iglesia Católica en la evolución de Ruanda y Burundi hasta la actualidad.

el presente como más avanzado que el pasado, sino que también consideraba su posición en el tiempo más avanzada que la de las sociedades que la rodeaban. En este contexto, el orgullo con que los baganda pudieron acostumbrarse a pensarse a sí mismos, y la condescendencia – cuando no el desprecio – con que se acostumbraron a pensar a sus vecinos originó la existencia de lo que se ha llamado un *sub-imperialismo* de Buganda en Uganda durante la época colonial.

Del mismo modo que católicos y musulmanes se sintieron agraviados por el injusto privilegio anglicano, también las etnias no baganda se sintieron agraviadas por la situación de privilegio de los baganda en relación al acceso a cargos de decisión administrativa. Estas dos fracturas sociales fueron consolidándose con el pasar de las décadas, con la consecuencia de que el resentimiento de las comunidades agraviadas fue aumentando durante todo el período colonial. Estas dos fracturas – religiosa y étnica – son las que permiten entender la naturaleza eminentemente excluyente del proceso de gestación de los partidos políticos que iban a liderar el proceso de independencia: el *Uganda People's Congress* (anglicano y antibaganda), el *Democratic Party* (católico y eminentemente baganda) y el *Kabaka Yekka* (baganda y anticatólico)⁷.

Sin embargo, antes de pasar a la espiral de resentimiento que se desencadenó en la fase poscolonial, queremos añadir un breve apunte valorativo del nivel de éxito que el cristianismo-modernizante consiguió en su intento de sustituir a la monarquía en el eje de la sociedad. El cristianismo que, en general, vivían los misioneros europeos, tanto católicos como anglicanos, de finales del siglo XIX era un cristianismo reducido a la vertiente moral, esto es, eminentemente circunscrito a la regulación de la esfera social. Toda la esfera metafísica que durante la Alta y Baja Edad Media había hecho del cristianismo católico el *ungidor* de reyes, se había ido diluyendo hasta quedar substituida por una concepción lineal de la historia que, en la práctica, igualaba la cristianización con el progreso civilizatorio de los africanos⁸ propio de los esquemas evolucionistas preponderantes a finales del siglo XIX⁹.

Tras la firma del *Uganda Agreement* (1900) los que con más celo se pusieron manos a la obra en su voluntad de *ocupar* aquellas tierras según las directrices de dicho acuerdo no fueron colonos, sino misioneros, en alianza con los jefes de clan cristianizados y reconocidos por las dos iglesias en competición (Médard, 1994).

⁷ Para un análisis pormenorizado de todo este proceso, ver Mudoola (1986).

⁸ Para poner en relación este proceso con la Contrareforma y el relanzamiento misionero de los jesuitas, ver Kolakowski (1969).

⁹ Para un análisis exhaustivo del proceso de pérdida de profundidad metafísica del Cristianismo de la Contrareforma, ver Kolakowski (1969).

La forma de relacionarse con la tierra sancionada por el *Uganda Agreement* marcó un punto de fractura tanto con el modelo de sociedad como con las relaciones de poder vigentes en Buganda. Uno de los efectos de este cambio radical de modelo fue, como expone Karlström (2004), una importante crisis moral y de autoridad en Buganda, que fue ampliamente percibida, diagnosticada y debatida por la nueva elite e intelligentsia local cristiana a lo largo de las primeras décadas del siglo xx. Es importante señalar que los problemas acarreados por la nueva forma de apropiación de la tierra por parte de determinados jefes de clan han continuado presentes a lo largo de los avatares de todo el siglo xx y hasta hoy (West, 1972; Hanson, 2003), siendo uno de los temas de fondo subyacente en todos los debates sobre la restauración monárquica y el modelo federal de Estado que tienen lugar actualmente en Buganda.

En su afán civilizador y desarrollista, los misioneros entendieron poca cosa de la dimensión extra-social de las realidades africanas, como tampoco del potencial socializador de los diversos ritos africanos, ni de la importante identificación del monarca con la tierra – en el rito de coronación de un nuevo *Kabaka* este ha de *comerse* el país (Ray, 1991; Médard, 2003). A pesar de la buena predisposición que encontraron entre los africanos para aceptar al nuevo Dios que predicaban, la verdad es que los esfuerzos de su lucha contra la *superstición* – que intentaba que los africanos cambiaran los ritos de paso y la dote por los sacramentos y la vida matrimonial monógama – no fueron en general compensados por el éxito.

Conociendo el bagaje de concepciones del poder al que remitía la monarquía y las cosmovisiones africanas en general, no cuesta mucho imaginar que los reyes y súbditos africanos esperaran más del Dios cristiano. Como expone Médard, tanto Mutesa como su heredero Mwangi quedaron decepcionados por sus respectivas conversiones a las religiones del libro que habían ido llegando a su corte: musulmanes a mediados de siglo xix (Gray, 1947), anglicanos en 1877 y católicos en 1879. Los africanos estaban, en general, acostumbrados a lidiar con la amplitud de un orden cósmico que la moral del catecismo no daba, y con una concepción de la salud que las medidas higiénicas y preventivas de la medicina biomédica no garantizaban. Además, lo cierto era que, a medida que se iba instalando la administración colonial, en su entorno cotidiano no cesaban de proliferar los indicios de que el Dios del cristianismo no conseguía controlar el mal y la muerte que, en forma de represión, hambrunas por la introducción del algodón y trabajos forzados, asediaban cada vez más a la población (Brierley y Spear, 1988; Médard, 2003).

Como explica Karlström (2004), los efectos del nuevo modelo social en el conjunto de la sociedad fueron tan degradantes que, durante la década de los 20,

un sector de la propia elite cristiana-protestante – y, en tanto que tal, fervientes aspirantes a la modernidad – se convenció de la conveniencia de reconsiderar el valor de algunas *costumbres* para el bienestar de la sociedad en su proceso de transformarse a sí misma: esas *costumbres* eran ni más ni menos que los ritos de sucesión y la dote, es decir las dos instituciones que reglaban la herencia y la alianza en la sociedad bagandesa. En el caso de la herencia se estructuran las relaciones sociales que trascienden la vida, pues es sancionada por las relaciones con los antepasados del linaje, y en el caso de la alianza permite la reproducción del linaje, pues sanciona la descendencia legítima de un determinado linaje. Que dos instituciones tan centrales para el buen funcionamiento de una sociedad sean catalogadas de *costumbres* es significativo de la reducción epistemológica que supuso el cristianismo misionero decimonónico para los baganda en particular, y para las sociedades africanas en general. Esta reducción es ilustrativa de la falta de recursos del cristianismo para ocupar todo el espectro que, mal que bien, representaba la monarquía africana.

En este sentido, para el tema que abordamos en este artículo, lo más interesante del proceso de reflexión del cristianismo baganda descrito por Karlström es, posiblemente, el modo como los partidarios de la revalorización de aquellas dos *costumbres* argumentaban sus ideas: haciendo referencia a metáforas organicistas que describían la evolución de la sociedad comparándola con procesos de crecimiento de seres vivos en la naturaleza. Los dos ejemplos citados por Karlström comparan la satisfactoria evolución de la sociedad hacia el progreso con el tiempo necesario que una fruta necesita para madurar¹⁰, y con los vacilantes inicios del niño que aprende a caminar¹¹. Es decir, mediante metáforas cuyo contenido *temporal* incorporaba un horizonte de progreso al mismo tiempo que remetía a los ciclos revitalizadores que ejercía la monarquía, es decir, a la capacidad del rey para garantizar la reproducción cíclica de la vida natural, poniendo coto a la muerte y a sus agentes. Al rey como agente que, por estar más allá del tiempo, recrea el tiempo (Silva, 1994).

En síntesis, lo que nos interesa resaltar es que, ante la degradación social que se estaba produciendo tras dos décadas de funcionamiento del modelo colonial, se produjeron en la sociedad baganda dos tipos de reacciones: una, como hemos visto, desde la elite, diagnosticó el mal como una crisis moral, y reformuló el proyecto moderno-progresista en términos y prácticas prestadas de un pasado

¹⁰ *A nation needs plenty of time to grow, not just a day or a month or a year, because if it rushes to grow it will soon fall, like one of those fruits that ripens quickly and then rots* (Mulindwa, 1921, citado por Karlström, 2004: 604).

¹¹ *Although we are nowadays looking forward in order to reach out for the new things, and that is what we ought to be doing, we also ought to go slowly, like a child who is just beginning to walk* (E.K.B., 1926, citado por Karlström, 2004: 604).

que *no se podía dejar atrás de golpe*. En cierto modo, esta lectura de la situación nos remitiría al modelo inverso de la máxima gatopardiana: que todo continúe igual para que todo cambie. La otra reacción que se produjo ante el malestar social patente tras más de dos décadas de *Uganda Agreement* hizo, también desde el cristianismo, una valoración diferente del pasado y las *costumbres*: tanto el movimiento *Bamalaki – The Society of the One Almighty God* – como el movimiento *Balokole – The Saved Ones* – propugnaban un corte drástico con el pasado y un esfuerzo hacia la instauración de nuevas formas más adecuadas a los nuevos tiempos.

La primera reacción primaba recuperar los elementos de estabilidad que proporcionaba el pasado – al menos hasta que no se tuviera unos modernos igual de eficaces –, y en ese sentido podemos llamarla contemporalizadora. La segunda, por el contrario, hacía hincapié en las situaciones o fuerzas a las que había que enfrentarse y vencer para recuperar una sociedad ordenada o armoniosa, y en ese sentido la podemos llamar beligerante. Karlström pone en relación la primera reacción con el revulsivo social que ha supuesto la recuperación de la monarquía para los baganda en la década de los noventa. Y creemos que lo hace acertadamente, pues a pesar de las diferencias entre los dos períodos históricos, los dos tienen en común que, partiendo de diagnóstico de una crisis moral en curso, se recupera algo del pasado para cumplir una función que *nos ha de ayudar a ir hacia el futuro*. Pero creemos que su análisis está incompleto, pues falta identificar la continuidad que ha seguido la reacción beligerante.

Nuestra hipótesis es que la reacción beligerante remite en última instancia a la opción purificadora de cierto ejercicio de la violencia y, por lo tanto, algo hay de ella tanto en la decisión de confrontación de Mwanga contra los cristianos, como en las revueltas que, tanto en período colonial como poscolonial, son lideradas por profetas o demás agentes que se presentan como mediadores¹². Creemos que esta componente beligerante es la que, en última instancia, nos recuerda que el poder, por su naturaleza extra-social, no puede circunscribirse a un discurso moral. Al mismo tiempo, la participación del poder es la única opción para fundar una sociedad en la que la vida humana se rija por la moral, pero siempre asumiendo que la fuerza que garantiza este orden moral no está circunscrito a él. Cuando se prescinde de la esfera trascendente, cuya puerta de entrada es el rito, entonces sólo nos queda la organización social, es decir, el ejército como estructu-

¹² Anderson y Johnson (1994) proponen llamar *mantic* a los movimientos que, bajo un lenguaje religioso y unas prácticas rituales de inclusión/exclusión, canalizan una reacción contra el orden establecido. Este tipo de revueltas han sido recurrentes en Uganda desde los primeros años del siglo XX hasta hoy. Citaremos la revuelta del Nyabingi Cult en la región de Kigezi, próxima a Rwanda (Hopkins, 1970), la revuelta Allah Water en la región de West Nile, en la frontera con Sudán (Middleton, 1963), y la revuelta de Alice Lakwena en las regiones Acholi y Teso (Behrend, 1999; Farré, 2005). El LRA de Joseph Kony es un epígono de esta última líder mántica.

ra organizativa que garante la estabilidad: el cesarismo como práctica política. El Estado como cáscara burocrática vacía de contenido trascendente más allá de los apelos a la nación como Dios de la modernidad (Burleigh, 2005).

El ejército o la institucionalización de la arbitrariedad

El ejército es el escenario de la tercera gran fractura social que Uganda heredó del colonialismo: la fractura regional norte/sur. Si durante la época colonial las dos grandes estructuras burocráticas que canalizaban el poder y la influencia desde la capital a todo el territorio fueron las iglesias y la administración – que, como hemos visto, fueron el escenario de las otras dos grandes fracturas sociales activas – con la independencia, el ejército tendrá la posibilidad de ir acaparando cada vez más influencia en la toma de decisiones políticas. El golpe de estado militar de Idi Amin en Enero de 1971 representa la culminación de ese proceso: la instalación total del ejército como institución al mando del Estado. Tras la caída de Idi Amin en 1979, si bien el ejército cedió de nuevo el cargo de Presidente de la República a un civil, el militarismo de la política ugandesa se mantuvo intacto¹³.

Las causas de este protagonismo del ejército en la Uganda poscolonial ha sido analizado por diversos autores (Mazrui, 1974, 1975; Omara-Otunnu, 1987; Ginyera-Pinyewa, 1994; Okoth, 1993, 1995). En la medida que las tres fracturas sociales a las que nos hemos venido refiriendo condicionaron la formación de los principales partidos políticos, toda la movilización política estuvo marcada por el resentimiento y la voluntad de exclusión del adversario. La creación del partido monárquico *Kabaka Yekka* nació de la voluntad que había en la corte del *Kabaka* de continuar excluyendo a los baganda católicos de los lugares de poder. El apoyo popular del UPC se debía a la voluntad arrebatar a los baganda su posición de privilegio. La ganas de soltar lastre colonial de la monarquía británica hicieron que la independencia se consiguiera con un Presidente de la República – el *Kabaka* Mutesa II – y un primer ministro – Apolo Milton Obote – cuyos únicos objetivos en común eran la exclusión de los católicos. Tras la independencia, las peores previsiones se hicieron realidad: una vez conseguido su objetivo común, el siguiente punto en la agenda política de cada uno de ellos fue excluir a su antiguo aliado.

El resentimiento de los partidarios del UPC contra los baganda no tardó en concretarse: la voluntad del primer ministro de organizar un referéndum sobre el retorno de los llamados *lost counties* (territorios del reino de Bunyoro que fueron

¹³ Para una buena descripción de las tormentosas relaciones entre la Presidencia y el ejército en el período 1979-1985, ver Tindigarukayo (1988).

incorporados al de Buganda por el Estado colonial tras la derrota del primero en 1898) inició una escalada de confrontación entre las dos principales instituciones del Estado. Esta política de confrontación a ultranza condujo a la llamada crisis de 1966 (Nsibambi, 1994). Podemos decir que esta crisis inicia la fase final de militarización de la política, pues el primer ministro Obote, como último recurso para imponerse, lanzó el ejército contra el palacio presidencial, obligando al *Kabaka* de Buganda-Presidente de la República a huir al exilio. Posteriormente, Obote abolió la Constitución pactada durante la transición a la independencia – y en la que se garantizaba un papel relevante del reino de Buganda dentro del Estado –, y se proclamó Presidente.

Dos factores permiten explicar por qué el ejército dio su apoyo a Obote en su confrontación con el Presidente-*Kabaka* de Uganda-Buganda. En primer lugar, Obote se vio favorecido por el sistema de reclutamiento militar heredado del sistema colonial. Desde el motín de los soldados nubios en 1897, Lord Lugard introdujo medidas que aseguraran la disciplina de los soldados africanos del *King's African Rifles*, esto es, el ejército colonial en el protectorado. Una de estas medidas era descontextualizar a los soldados de su medio social. Así, los soldados reclutados en un área del protectorado eran destinados a ejercer sus funciones en otra parte del protectorado. La falta de lazos de solidaridad con la población local, más el desconocimiento de la lengua, garantizaron al Estado colonial la fidelidad y disciplina del ejército. Además, se hizo lo posible para que el ejército se convirtiera en una institución bastante aislada socialmente, con su vida social discurrendo esencialmente en los cuarteles, y no en las calles (Gingyera-Pinycwa, 1994). En suma, desde el punto de vista del gobierno colonial, la condición de extranjeros de los soldados no dejaba de ser de gran utilidad en caso de tener que usar medidas de fuerza contra una determinada población (Okoth, 1997).

Aunque no todos los autores lo señalan, parece ser que esta estrategia de reclutamiento adoptó un matiz más regional tras el fin de la II Guerra Mundial, debido sobretudo al diferencial de elites formadas existentes entre el norte y el sur. Con los inicios de las reivindicaciones independentistas, el gobierno colonial empezó a darse cuenta que no era muy acertado armar a personas o sociedades que estaban desarrollando un nivel de reivindicación importante, en parte gracias a la formación recibida en las escuelas coloniales, y en parte gracias a la experiencia de haber luchado por la democracia con uniforme británico durante la II Guerra Mundial. Es verosímil que fuera en este contexto que se estableciera de modo más sistemático una *división regional del trabajo* entre el norte y el sur: en aquellas zonas con más escuelas se formaría personal civil para la administración, mientras el norte – zonas mucho más abandonadas por la política educativa

del gobierno colonial y la iglesia anglicana – se convertía en zona de reclutamiento militar para todo el protectorado (Kayunga, 2000).

El otro factor esencial para entender la crisis de 1966 es la forma como se resolvió el motín militar de 1964 en demanda de mejores condiciones salariales (Gingyera-Pinycwa, 1994). No sabemos si porque el Estado independiente se había relajado en la frecuencia de pagos a los soldados, o si porque éstos esperaban que la independencia les depararía mejores condiciones salariales, o por ambas cosas a la vez, el hecho es que en 1964 hubo un motín en el cuartel general del ejército, situado en Jinja, y Obote atendió a sus demandas con un importante aumento salarial. A pesar de la procedencia norteña de Obote, de etnia langui, el hecho de granjearse la simpatía del ejército fue posiblemente más importante en su decisión que la circunstancia de que este estuviera compuesto por población eminentemente procedente del norte. Con el tiempo, Obote llegaría a ser depuesto del cargo de Presidente por parte del ejército por dos veces, y las dos por oficiales del norte: en un caso un kakwa descendiente de los llamados nubios ugandeses (Idi Amin), y en el otro por los acholi (Tito y Basilio Okello). Ello parece indicar que Milton Obote no tenía prevista la estrategia de crearse un ejército a su medida como forma de mantenerse en el poder – como había hecho el gobierno colonial. Lo que sucedió fue que, debido a la espiral de confrontación con el Presidente de la República, él mismo se puso en posición de dependencia del ejército. Por consiguiente, fue la institución política la que pasó a ser influenciable por el ejército, y no a la inversa. Cuando el ejército no vio satisfechas sus exigencias, depuso al Presidente y se erigió en gobierno militar. Esta interpretación nos parece la más acertada de entre las muchas existentes sobre lo que le aconteció a Milton Obote tanto en 1971 con Idi Amin, como en 1985 con Basilio Okello¹⁴.

En conclusión: si bien creemos que es apropiado hablar de una fractura regional Norte/Sur, también creemos que es un error hacer una simplificación excesiva entre norte y sur para explicar solidaridades u odios en términos de bantúes contra nilóticos. Además, durante el período de gobierno de Idi Amin, los acholi fueron una de las etnias que más recibieron la represión del Estado. Por otro lado, es importante destacar el hecho de que tanto la dictadura militar de Idi Amin como la de Tito Okello fueron desplazadas del poder por vía militar. En el primer caso gracias a la intervención del ejército tanzano que, en alianza con grupos de exiliados ugandeses y sus pequeñas organizaciones militares, entró en el país vecino y avanzó hasta su capital, Kampala, para poner fin a la dictadura de Idi Amin. En el segundo caso, fue el *National Resistance Army* (NRA) liderado

¹⁴ Parece que la iniciativa del golpe la llevó Basilio Okello, pero este cedió la presidencia a Tito Okello por ser mayor que él y tener más formación académica (Prunier, 1993).

por Yoweri Museveni quien tomó Kampala, sin respetar los acuerdos a los que un mes antes había llegado con el recién formado gobierno de Tito Okello.

En el caso del fin de la dictadura de Amin, la rivalidad por el control del ejército entre Yoweri Museveni y Oyite Ojok fue evidente durante toda la preparación de las elecciones de 1980. El hecho de perder el control del ejército a favor de Oyite Ojok, y de perder rotundamente aquellas elecciones, condujo a Museveni a iniciar la guerra de guerrillas contra Obote. Asimismo, el golpe militar de Basilio Okello en 1985 fue precedido por la muerte en *accidente* de helicóptero de Oyite Ojok¹⁵. En este ambiente de terror, donde el control del ejército era la piedra de toque que permitía o impedía la capacidad operativa de cada gobierno, en Enero de 1986 el NRA de Yoweri Museveni desaloja a los acholi Tito y Basilio Okello del poder, e inicia un intento de recuperar el control de la violencia armada por parte de las instituciones del Estado.

Bibliografía citada

- Adler, A. (2000). *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire*. Paris, Albin Michel.
- Anderson, D. M.; Johnson, D. H. (eds.) (1994). *Revealing prophets. Prophecy in Eastern African history*. Oxford, James Currey; Nairobi, East African Educational Publishing; Kampala, Fountain Publishers; Atenas, Ohio University Press.
- Behrend, H. (1999). *Alice Lakwena & the Holy Spirits*. Oxford, James Currey.
- Beriain, J. (2000). *La lucha de los dioses en la modernidad*. Barcelona, Anthropos.
- Brierley, J.; Spear, T. (1988). "Mutesa, the missionaries, and Christian conversion in Buganda", *The International Journal of African Historical Studies*, 21, 1, 601-618.
- Burleigh, M. (2005). *Poder terrenal. Religión y política en Europa de la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Madrid, Taurus.
- Farré, A. (2005). "Enfermedades, espíritus y revolución. El levantamiento de las Holy Spirit Mobile Forces en el norte de Uganda", in A. Roca (ed.), *La revolución pendiente. El cambio político en el África Negra*. Lleida, Publicacions de la Universitat de Lleida, 261-286.
- Farré, A. (2007). "Yoweri Museveni y las fracturas sociales heredadas: Reinos e ejércitos en la formación de la Uganda actual", *Studia Africana*, 18, 89-97.
- Gray, J. M. (1950). "The year of the three kings of Buganda, Mwanga-Kiwewa-Kalema, 1888-1889", *Uganda Journal*, 14 (1), 15-52.
- Gray, J. M. (1947). "Ahmed bin Ibrahim - The first Arab to reach Buganda", *Uganda Journal*, 11 (2), 80-97.
- Gyngiera-Pinycwa, A. C. C. (1994). "The militarization of politics in an African state: The case of Uganda", in W. O. Oyugi, *Politics and administration in East Africa*. Nairobi, East African Educational Publishers, 215-243.

¹⁵ Para un muy buen resumen de las cinco presidencias, dos elecciones y dos golpes de Estado que se sucedieron entre la caída de Amin en Abril de 1979 y la toma de poder de Museveni en Enero de 1986, ver Tindigarukayo (1988).

- Hansen, H. B. (1984). *Mission, church and state in a colonial setting: Uganda 1890-1925*. Nueva York, St. Martin's Press.
- Hanson, H. E. (2003). *Landed obligation: The practice of power in Buganda*. Portsmouth, Heinemann.
- Hopkins, E. (1970). "The Nyabingui cult of Southwestern Uganda", in R. I. Rotberg e A. A. Mazrui (eds.), *Protest and power in black Africa*. NY, Oxford University Press, 258-336.
- Iniesta, F. (2000). *Emitai. Estudios de historia africana*. Barcelona, Editorial Bellaterra.
- Karlström, M. (2004). "Modernity and its aspirants. Moral community and developmental eutopianism in Buganda", *Current Anthropology*, 45 (5), 595-611.
- Kasfir, N. (1976). *The shrinking political Arena. Participation and ethnicity in African politics*. Los Angeles, University of California Press.
- Kasozi, A. (1986). *The spread of Islam in Uganda*. Oxford, Oxford University Press.
- Kayunga, S. S. (2000). "The impact of armed opposition on the movement system in Uganda", in J. Mugaju & J. Oloka-Onyango (eds.), *No-party democracy in Uganda. Myths and realities*. Kampala, Fountain Publishers, 109-126.
- Kiwanuka, M. S. M. (1972). *A history of Buganda from the foundations of the kingdom to 1900*. Nueva York, Africana Publishing Corporation.
- Kolakowski, L. (1969). *Chrétiens sans église*. Paris, Gallimard.
- Kopytoff, I. (ed.) (1989). *The African frontier: The reproduction of traditional African societies*. Bloomington-Indianápolis, Indiana University Press.
- Mazrui, A. (1975). *Soldiers and kinsmen in Uganda: The making of a military ethnocracy*. Londres-Beverly Hills, Sage Publications.
- Mazrui, A. A. (1974). "The social origins of Ugandan presidents: From king to peasant warrior", *Canadian Journal of African Studies*, 8 (1), 3-23.
- Médard, H. (2003). "La légitimité au-delà des échecs. La force du mythe d'un roi nourricier et protecteur au Buganda (Ouganda)", in C.-H. Perrot y F. X. Fauvelle-Aymar (dirs.), *Les retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*. Paris, Karthala, 361-380.
- Médard, H. (1994). "Le succès du christianisme en Ouganda (1875-1962)", in G. Prunier y B. Calas (dirs.), *L'Ouganda contemporain*. Paris-Nairobi, Karthala-IFRA, 221-239.
- Mudoola, D. (1986). *Religions, ethnicity and class formation in Uganda*. Kampala, Fountain Publishers.
- Nsibambi, A. R. (1994). "La crise Ougandaise de 1966", in G. Prunier y B. Calas (dirs.), *L'Ouganda contemporain*. Paris-Nairobi, Karthala-IFRA, 89-104.
- Okoth, P. G. (1997 [1995]). "The military in transition to democracy in Uganda", in P. Langseth, J. Katorodo, E. Brett & J. Munene, *Uganda: Landmarks in rebuilding a nation*. Kampala, Fountain Publishers, 252-269.
- Okoth, P. G. (1995). "Uganda's geopolitical significance since 1894", in P. G. Okoth, M. Muranga y E. O. Ogwang, *Uganda. A century of existence*. Kampala, Fountain Publishers, 3-34.
- Okoth, P. G. (1993). "History of military intervention in Ugandan politics", *Transafrican Journal of History*, 22, 35-54.
- Omara-Otunnu, A. (1987). *Politics and the military in Uganda (1890-1985)*. Oxford, Macmillan.

- Prunier, G. (1993). "Le mouvement d'Alice Lakwena: un prophétisme politique en Ouganda", in J. P. Chrétien, C.-H. Perrot, G. Prunier y F. Raison-Jourde (dirs.), *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique Noire*. París, Karthala, 409-430.
- Ray, B. (1991). *Myth, ritual and kingship in Buganda*. Nueva York, Oxford University Press.
- Reid, R. (1999). "War and militarism in pre-colonial Buganda", *Azania*, 34, 45-60.
- Roberts, A. D. (1962). "The sub-imperialism of the Baganda", *Journal of African History*, III (3), 435-450.
- Silva, José Carlos Gomes da (1994). *A identidade roubada. Ensaio de Antropologia Social*. Lisboa, Gradiva.
- Steinhart, E. I. (1999 [1977]). *Conflict and collaboration: The kingdoms of Western Uganda 1890-1907*. Kampala, Fountain Publishers.
- Tindigarukayo, J. K. (1988). "Uganda 1979-85: Leadership in transition", *The Journal of Modern African Studies*, 26 (4), 607-622.
- Twaddle, M. (1992). *Kakungulu and the creation of Uganda*. Londres, James Currey.
- Uzoigwe, G. N. (1975). "Pre-colonial military studies in Africa", *Journal of Modern African Studies*, 13 (3), 469-481.
- Waliggo, J. M. (1995). "The Catholic church & the root-cause of political instability in Uganda", in H. B. Hansen y M. Twaddle (eds.), *Religion & politics in East Africa. The period since independence*. Londres-Nairobi-Kampala-Atenas, James Currey-EAEP-Fountain Publishers-Ohio University Press, 106-119.
- West, H. (1972). *Land policy in Buganda*. Cambridge, Cambridge University Press.