

ANTROPOLOGÍA, IDEOLOGÍA, COLONIALISMO

SUSANA B.C. DEVALLE

El Colegio de México

La crisis de la antropología

AQUELLOS QUE FUERON EL OBJETO central de estudio de la antropología occidentalocéntrica: los pueblos colonizados o dependientes de cuatro continentes, desde hace ya tiempo comenzaron a cuestionar explícitamente al “observador”. Se cuestionaron las ideas, los conceptos, los presupuestos, los modelos, las recomendaciones que, derivados de los enfoques teóricos y de la práctica científica, incidían directa o indirectamente en el plano de la ideología y la práctica políticas de la dominación. Seguramente, a los ojos de algunos académicos, este fenómeno significó que el “objeto” de estudio dejaba de ser pasivo, de ser objeto en el sentido más llano del término, que el objeto de estudio se rebelaba. Desde otro ángulo, desde las mismas disciplinas sociales, intelectuales pertenecientes a las antes “sociedades-objeto” comenzaron a producir análisis críticos y a abrir nuevos caminos para la comprensión de sus propias sociedades; se esforzaron en una tarea de recuperación de la historia y la cultura propias, una tarea de recuperación total de su ser histórico. Éste es especialmente el caso de los africanistas africanos.¹

Este cuestionamiento explícito por parte del “objeto”, sin embargo, no surge de improviso. Detrás de él están las largas y viejas experiencias de resistencia y lucha anticolonial y anti-imperialista sostenidas por los pueblos dominados, pueblos que han sido el tradicional coto de caza de la antropología.

¹ Cf., por ejemplo, O. Onoge, “Revolutionary Imperatives in African Sociology”, en P.C.W. Gutkind y P. Waterman, *African Social Studies*, Londres, 1977; B. Magubane, “Un regard critique sur les critères utilisés dans l'étude des changements sociaux en Afrique coloniale”, en Jean Copans (ed.), *Anthropologie et Impérialisme*, París, 1975; B. Magubane, *The Political Economy of Race and Class in South Africa*, N. York-Londres, 1979.

Esta lucha muchas veces surgió y se nutrió a partir de la resistencia cultural. Justamente este campo, el de la cultura, es el que ocupó por largo tiempo y de manera no accidental a los antropólogos de las sociedades centrales, precisamente porque fue en él donde se dio el juego de las justificaciones científicas para el proyecto de afianzamiento colonial, y donde se aplicaron concretamente prácticas asimilacionistas o de transformación "cultural" para neutralizar la posible resistencia que pudiera surgir a partir de la vitalidad de las culturas endógenas.

En los últimos quince años, al cuestionamiento abierto por parte de las ex "sociedades-objeto" se unió otro factor, el de la situación interna de la antropología como disciplina científica. Ambas circunstancias contribuyeron a alterar el curso de la disciplina y un sector de la comunidad de científicos sociales se abocó a la búsqueda de nuevos caminos para reorientar la práctica de las ciencias sociales. Las ciencias sociales, y en particular la antropología, entraron a fines de los sesenta en un período de crisis y de examen de sus presupuestos teóricos básicos, de la aplicabilidad de sus resultados y de su misma razón de ser.² Comenzaron entonces los intentos por transformarlas, actitud que supuso la reconsideración del objeto de estudio, su redefinición y una transformación en la óptica del investigador. Se hizo imperativa una evaluación general de la teoría y la práctica de las ciencias sociales. Desde entonces queda que la disposición del investigador de mostrar la situación social de quienes estudia a quienes estudia, contrapartida de la acostumbrada apropiación de datos, es insuficiente. No es solamente un cambio de actitud lo que es necesario sino el encuentro de un nuevo discurso, un diálogo sin la intermediación de la "distancia calificada" entre observador y objeto impuesta por una

² Desde la temprana crítica interna al funcionalismo de D. Greeg y E. Williams ("The Dismal Science of Functionalism", *American Anthropologist*, 50, 1948), el planteo de las relaciones entre antropología y colonialismo de J. J. Maquet ("Objectivity in Anthropology", *Current Anthropology*, vol. 5, 1964), y la crítica teórica de P. Worsley ("The End of Anthropology?", VI Congreso Mundial de Sociología, 1966, mimeo), al debate de 1968 en *Current Anthropology* (vol. 9).

neutralidad ficticia, y la detección de problemas relevantes en contextos históricos y sociales específicos con el uso concomitante del instrumental teórico apropiado para analizarlos. A partir de aquí se produce otro paso inevitable: el de explicitar una toma de posición frente a estos problemas y de abrir las posibilidades para una actuación en la práctica. En este sentido, Jean Copans habla de la necesidad de liberar la antropología para construir una antropología de la liberación, señalando que el antropólogo "...no juega el papel de consejero ni de jefe oculto [sino que] es un *elemento potencial de apoyo* (teórico, práctico y financiero). ... para las luchas de liberación nacional y contra el neocolonialismo", y que "...la antropología occidental también participa en el «desarrollo del subdesarrollo» (retomando la expresión de A. G. Frank), ya que ella no permite, por *efecto de su estructura*, un desarrollo autónomo de la antropología del Tercer Mundo. Esta consecuencia *no intencionada* de las prácticas antropológicas hace ineficaz la mejor de las voluntades. A ese nivel el problema es político, es el de la lucha revolucionaria contra el imperialismo".³

La crisis de la antropología no se dio en un contexto aislado sino frente al panorama de las luchas de liberación nacional (Sudeste asiático, África) y la toma de conciencia sobre el verdadero alcance de las independencias. El conocido artículo de K. Gough,⁴ que contribuyó a abrir la polémica de fines de los años sesenta, cuestionó claramente el origen y desarrollo de la práctica antropológica unida a la expansión occidental. Descubrió al antropólogo en su refugio de "objetividad" que ocultaba un no compromiso aparente encaminado a justificar o a no cuestionar el mantenimiento del orden existente. K. Gough mostró el fracaso, hasta ese momento, de los científicos occidentales por cubrir la necesidad de estudiar al imperialismo como sistema global y sus efectos, y enfatizó la urgencia de estudiar las sociedades dominantes. Un aspecto que fue pasado por alto por los comentaristas de este artículo

³ Jean Copans, *Critiques et Politiques de l'Anthropologie*, Dossiers Africaines París, 1974, p. 125, notas a pie de página núm. 21 y 29, y p. 128. Itálicas del autor.

⁴ Kathleen Gough, "New Proposals for Anthropologists", *Current Anthropology*, vol. 9. 1968.

en *Current Anthropology* es que en él se hacía hincapié en el obstáculo creado por la especialización dentro de la antropología y entre ella y las ciencias políticas, la sociología y la economía, obstáculo que ha impedido el desarrollo de estudios de fenómenos globales, y la sugerencia de abandonar los estudios a microescala en los que se ignoraba el contexto histórico y social global. El valor del artículo de K. Gough y de otros de ese carácter publicados desde entonces reside en que posibilitaron la apertura del debate y el comienzo de la crítica a la teoría y la práctica antropológicas. Sin embargo, aun siendo un paso necesario, la puesta en evidencia de los lazos (financieros, ideológicos, institucionales) entre la disciplina con el colonialismo y con el imperialismo no supera el nivel de la denuncia. La crítica solamente adquirirá significado (y no sólo para "purificar" la disciplina) cuando esta denuncia y este debate incidan en la actitud de los científicos sociales y en la práctica social. La recomendación de Gough de dirigir la mirada hacia la propia sociedad (sociedad dominante), no obstante las premoniciones de varios especialistas acerca de la futura desaparición de la disciplina,⁵ da esperanzas para que ésta replantee su orientación con base en el cuestionamiento del sistema global de dominación desde su mismo corazón. Así, esta crisis en Estados Unidos se produce como resultado de una toma de consecuencia frente a los acontecimientos de Vietnam. El hecho de que este cuestionamiento, con contadas excepciones, nunca se presentara en Inglaterra, explica posiblemente el estancamiento y la falta de verdaderas teorías en la antropología británica, campo que fue ampliamente privilegiado por la administración colonial. Poco después de que se abriera el debate de 1968 en Estados Unidos, Edwin Ardener en su "Malinowski Memorial Lecture" anunciaba en Londres: "Algo le ha pasado ya a la antropología social británica (y de modo relacionado, a la antropología internacional)".⁶ Ardener dio una falsa alarma. El tremendo desafío era puramente intelectual: el cambio lo provocaba el estructuralismo y se cuestionaban los alcances de la técnica funcionalista,

⁵ Como en J. Maquet, *op. cit.*, y en P. Worsley, *op. cit.*

⁶ E. Ardener, "The New anthropology and its Critic", *Man N.S.*, Vol. 6 num 3, sept. de 1971, p. 449.

planteamiento exclusivamente academicista. Este desafío se resolvió en una crítica teórica interna a medias donde la disciplina quedó encerrada en sí misma. La ausencia de una visión totalizadora de la realidad social en las ciencias sociales británicas y la fragmentación disciplinaria cuidada celosamente llevan así a la repetición circular. Perry Anderson explica este fenómeno:

La cultura británica no produjo nunca una sociología clásica, principalmente porque la sociedad británica nunca fue desafiada como una totalidad desde dentro: la clase dominante y sus intelectuales, por lo tanto, no tuvieron interés en elaborar una teoría de su estructura total, porque entonces hubiera sido necesaria una "respuesta" a una pregunta que permaneció sin formular para su propia ventaja ideológica (. . .) A finales del siglo XIX, sin embargo, esta clase (la burguesía británica) era dueña de un tercio del mundo. La antropología británica nació de esta coyuntura. La sociedad imperial británica *exportó* sus totalizaciones a sus pueblos subordinados. Allí y sólo allí se podía dar el lujo del estudio científico de la totalidad social. Las sociedades "primitivas" se convirtieron en el objeto sustituto de la teoría que estaba prohibida en casa. La antropología británica se desarrolló desvergonzadamente durante el despertar del imperialismo británico. La administración colonial tenía una necesidad inherente de información objetiva y convincente de los pueblos sobre los que gobernaba.⁷

Después de la Primera Guerra Mundial, con el empleo intensivo de una técnica nueva, el trabajo de campo, se desarrolló el funcionalismo y se delineó y legitimó claramente el objeto de estudio creado por el colonialismo: los "pueblos primitivos".

El análisis funcionalista se ha basado en el estudio de la relación entre dos ejes: normas y comportamiento, observables al nivel más obvio de la interacción social, siempre aplicable al "mundo primitivo". Este empirismo superficial llevó a captar sólo los aspectos más visibles del acontecer social en microcampos que se confundían con la realidad social más amplia. El análisis de situaciones sociales en su contexto histórico se evitó sistemáticamente; se construyeron "totalidades" sociales ilusorias, sin contradicciones, regidas por las tendencias hacia el mantenimiento del equilibrio, hacia el apego al

Perry Anderson, "Components of the National Culture", en *New Left Review*, núm. 50, 1968.

orden normativo existente. Se ha llegado a forzar el dato de la existencia de conflicto para mostrarlo como tendencia a un reacomodo para el logro de un mal llamado "nuevo equilibrio".⁸

Un examen de las razones por las que la antropología se desarrolló en Inglaterra sin análisis crítico se pueden encontrar en los trabajos de Anderson y de David Goddard:

Ha sido característica de la cultura británica desde el siglo XIX su falta de habilidad para cuestionar en conjunto a la sociedad. Aun en el contexto posterior a 1945, con una crisis geopolítica y económica creciente, la *intelligentsia* evitó firmemente cuestionar las bases del orden social (...). Desde el siglo XIX, Inglaterra ha sido diferente a cualquier otro país europeo en el sentido que sus intelectuales nunca intentaron analizar las estructuras subyacentes de la cultura y la sociedad. (...) el imperialismo era el mundo normal para un antropólogo (cuya existencia aquél había hecho posible) así como lo fue para la *intelligentsia* burguesa inglesa en total.

Evitaron cuestionar las bases y la ideología del imperialismo porque nunca se les ocurrió hacerlo. Eran liberales, como dice Gough, pero en el liberalismo, entonces como ahora, aunque sea radical, era tal la racionalización de las contradicciones que se llegó a negarlas.⁹

Luego de la Segunda Guerra Mundial, cuando empiezan tímidamente las críticas internas a las escuelas teóricas, y hasta el surgimiento de la crítica de fines de los sesenta, es el "objeto" de estudio el que impone su presencia a la disciplina, forzándola a mirar el panorama alternativo de su desintegración y de su repensamiento y cambio. No es que surja de manera independiente una nueva antropología sino que la realidad se expresa de forma radicalmente diferente. Las "sociedades-objeto" se manifiestan entonces con fuerza, negando la suelta "simpleza" que les impuso la antropología colonial; se manifiestan en las luchas de liberación nacional, con su presencia cada vez más tangible en el mundo internacional, como prueba de la ruptura del universo socioeconómico y cultural colonial. Frente a esta realidad, la respuesta miope (de corto alcance) de la antropología, que piensa que ahora tam-

⁸ Por ejemplo, en Anthony Wallace, "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, 58, 1956.

⁹ D. Goddard, "Limits of British Anthropology", *New Left Review*, Núm. 58, 1969.

bién hay que estudiar “sociedades complejas”, no lleva mucho más allá en la renovación de la disciplina. Esta última propuesta surge de una construcción cuestionable (“sociedad simple”—“sociedad compleja”) que no va más lejos de las dicotomías de tipos abstractos de un patrón evolutivo. No cuestiona los fundamentos básicos de la disciplina; es simplemente un reacomodo para seguir por los viejos caminos, echando mano a algunas técnicas nuevas para la antropología (estadísticas, modelos, algo de revisión de documentos históricos).¹⁰

Frente al panorama de estancamiento teórico de la disciplina surgen, por un lado, los intentos de acomodo, mediante una crítica intelectual interna y discreta que se resiste tan siquiera a hacer un cuestionamiento a fondo de los supuestos teóricos en que se apoyan las teorías y las prácticas antropológicas. Por otro lado, recientemente, han llegado a concretarse esfuerzos sólidos por realizar una revisión crítica de la historia de la disciplina, superando el nivel de puesta en evidencia de los lazos entre la antropología y el colonialismo, y la presuposición de qué todo antropólogo, consciente y voluntariamente, se ha prestado al juego colaboracionista con las administraciones coloniales o los gobiernos de los países dominantes y sus agencias (casos de colaboración consciente son, sin embargo, los de S. F. Nadel y Lucy Mair). Los análisis recientes concentran su atención en demostrar el por qué de la existencia de estos lazos, de ese condicionamiento, y de la colaboración y la manipulación de los antropólogos. Se interesan por “explicar al antropólogo como producto de un cierto sistema político y científico que no sólo define sus ideas, su posición social, sino también sus objetivos, sus objetos, su práctica profesional”.¹¹

Para los comentarios que siguen tomaremos como caso los

¹⁰ Cf. Michael Banton (ed.) *The Social Anthropology of Complex Societies*, Londres, A.S.A. 4, 1966: “decimos que parece que no hubiera orientaciones generales nuevas (en los artículos de este libro) sino una determinación de continuar con el trabajo con orientaciones establecidas” (p. XXXI de la Introducción); e I.M. Lewis, *History and Social Anthropology*, Londres, A.S.A. 7, 1968.

¹¹ J. Copans, *op. cit.*, (1974), p. 24. Cf. también, Talal Asad (ed.) *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, N. J., 1975.

trabajos desarrollados por la antropología inglesa en el período de entreguerras, con el fin de señalar algunas de las ideas y conceptos con que ésta se orienta de manera coherente en el contexto ideológico y práctico del proyecto de afianzamiento colonial. Entonces ya se considera necesario "corregir" errores de administración, más que nada, frente al panorama de la vitalidad de la lucha nacionalista en India, hecho que preocupa especialmente a aquellos interesados en África.

En este contexto es relevante observar cómo las interpretaciones que los antropólogos hacen de la realidad social en las colonias promueven los intereses de la sociedad colonialista a la que pertenecen: se toma como dado de una vez y para siempre el *statu quo* al no cuestionarlo, explicándolo en ocasiones en sus ventajas y proyectos a futuro; se describe, muchas veces con un respeto relativista, la supuesta pobreza inherente de los pueblos colonizados, entendida no sólo como pobreza económica (y sin buscarse sus raíces, al ignorarse la situación colonial) sino también en términos políticos y culturales; se encubre el proceso de afianzamiento del colonialismo con la ilusión de los procesos de "contacto cultural", y se ignoran las situaciones específicas producidas por el colonialismo, optándose por el estudio de temas "seguros" a microescala (parentesco, ritual, magia, etc.).

Esta visión del mundo colonizado, que no sólo es la de los antropólogos del momento, sino, de manera más general y menos intelectualizada, la de la administración liberal, de los misioneros, y de los empresarios y los comerciantes que prosperan gracias a las colonias, como justificación de la dominación, actúa de manera contraria a la esperada. Los errores por omisión o por distorsión ideológica en la percepción de la realidad colonial, el evitar la tematización de la insurgencia y la represión que se quieren borrar por el simple hecho de ignorarlas, llevan en última instancia a la agudización de las contradicciones y del conflicto en las colonias, y finalmente a su pérdida.

Quizá la consecuencia más grave de la percepción colonialista en antropología haya sido la creación de una imagen de los pueblos del Tercer Mundo que aún persiste (en el mundo académico basta ver la vigencia de ciertos términos como

“primitivo”, “simple”, “atrasado”, luego “subdesarrollado”). Más serio aún es el impacto que esta imagen ha tenido en la autopercepción de los mismos pueblos del Tercer Mundo, producido por la mecánica de devaluación y degradación social inherente al sistema de relaciones socioeconómicas desiguales y a las estructuras de explotación entre metrópolis y zonas dependientes. Esta imagen persiste aún en los prejuicios usados científicamente, no sólo en las sociedades dominantes y ahora bajo el nuevo ropaje del desarrollismo, sino también y lamentablemente, entre sectores de los intelectuales y planificadores de las naciones formalmente independientes. Así, se reproducen en los campos de las ideas y de la práctica los mecanismos de dominación (justificados aquí por “un interés nacional”) aplicados a sectores de la propia sociedad (como, por ejemplo, en las políticas asimilacionistas, integracionistas e indigenistas en las sociedades multinacionales, y en otros casos, las justificaciones del etnocidio y hasta del genocidio en nombre del “progreso”).

Por otra parte, no hay que olvidar el peso de teorías y enfoques desarrollados en Occidente en el proceso de socialización, de educación y entrenamiento de generaciones de científicos sociales en las sociedades centrales, y sobre todo su impacto en los intelectuales de las sociedades del Tercer Mundo bajo su influencia.

Hay que recordar en primer lugar que la antropología se desarrolla como una disciplina estrechamente condicionada a circunstancias históricas concretas: la expansión económica, política y cultural de Occidente en su empresa colonialista. Pero las ideas en las que se ha inspirado la antropología son previas a ese momento y se relacionan a la manera en que Europa se ha conceptualizado a sí misma y al resto del mundo desde las primeras experiencias de encuentro, y a sus esfuerzos por dominarlo. Es esa “manera en la que la experiencia histórica europea de los pueblos no europeos subordinados ha moldeado la objetivización (que hizo Europa) de estos últimos”¹² la que subyace en la percepción de la realidad de los

¹² Talal Asad, “Two European Images of Non-European Rule”, en Talal Asad (ed.), *op. cit.*, p. 104.

antropólogos colonialistas. En segundo lugar, hay que tomar en cuenta que el antropólogo de la metrópoli como científico no se desarrolla independientemente; se vuelve necesario para las administraciones coloniales, deviene funcional. Hubert Huddleston, gobernador general del Sudán, escribía en el prefacio a *The Nuba*, de S. F. Nadel:

(. . .) Los funcionarios políticos y otros han recolectado en el pasado una masa de información sobre la sociedad y las costumbres nuba, pero Newbold (Douglas Newbold, Gobernador de la provincia de Kordofán) sugirió que se necesitaba una investigación antropológica de los nuba frescos y sin el sesgo del Gobierno, para permitirle a éste ver si las soluciones que se encontraban para los problemas urgentes en educación elemental, federación tribal y desarrollo agrícola eran correctas (. . .). Newbold citaba a W.G. Ormsby Gore, entonces Secretario de Estado de las Colonias: "El inglés que va a ultramar debe conocer más del pasado, de la cultura y de la tradición de aquellos con quienes tiene que tratar (. . .); y pidió al gobierno del Sudán que encontrara financiamiento para una investigación en la que Lord Hailey llamó "la más grande de todas las ciencias, la ciencia que promueve las relaciones humanas" (. . .). *En agosto de 1941 el Dr. Nadel fue designado funcionario político en la Administración Militar Británica de Eritrea y desde entonces, tanto allí como más tarde en el Norte de Africa, ha servido con distinción, aplicando la antropología para la administración de pueblos de distintos orígenes y tradiciones, con toda la comprensión de la mentalidad primitiva y la consideración por los problemas administrativos que mostró durante sus dos años en las montañas nuba* (. . .)¹³

Este volverse funcional para las administraciones coloniales no hace automáticamente al científico social consciente de su papel de sustentador de la ideología dominante, de su posición de pieza en el juego de la "armonía de la dominación". Los antropólogos de las metrópolis respondieron a las necesidades ideológicas y prácticas de la sociedad de pertenencia, y más precisamente, a las de los sectores dominantes en ella. Así, los antropólogos se convierten en colaboradores ideológicos con una finalidad concreta y con un papel que cumplir en la práctica (mediante el conocimiento y análisis de los pueblos

¹³ Major-General Sir Hubert Huddleston, "Foreword" a *The Nuba*, de S.F. Nadel, Londres, Oxford University Press, 1947, p. xi y xii. Prefacio fechado el 30 de junio de 1946. Mis itálicas.

colonizados o por colonizar, útiles para un mejor control), y directamente en parte del mecanismo de la dominación cultural (conceptualización de "cultura" y "civilización"; negación de la historia de los pueblos colonizados, explicaciones detalladas sobre educación; consejos para llevar a cabo el proceso de "occidentalización", es decir, de deculturación y dominación completa mediante la pérdida de la identidad histórica de los pueblos colonizados). Son también productores de elementos que sirven para alimentar la ideología de la dominación, elementos que comparten, vía el asumir una "misión civilizadora".

A un primer nivel se presenta en las sociedades centrales la necesidad práctica de estructurar una administración de control efectiva y eficiente en las colonias. A un nivel más profundo, existe la necesidad de justificar esta expansión y es así como misioneros, administradores y hombres de ciencia asumen la tarea de llevar adelante su "misión civilizatoria". Se investiga, se conoce, se administra para "civilizar". . . ., a la occidental. De este modo los estudiosos se interesan en los procesos que llaman de transculturación,¹⁴ no sólo entre las "sociedades-objeto", sino principalmente entre éstas y el mundo occidental. El enfrentamiento político, económico y cultural se deforma bajo el disfraz culturalista. Más tarde se hablará del dúo "tradición-modernización" y de un proceso que se mide en términos de grado de difusión y aceptación de los modelos, los valores y la cosmovisión occidentales impuestos. La antropología toma como punto de partida un esquema de "totalidad" ilusoria (de hecho, una realidad parcializada), acumulativa pero no integrada, determinada de antemano por el investigador según sus criterios y considerada como *la* rea-

¹⁴ Cf., por ejemplo, el cuestionamiento de K. Goung a conceptos básicos como los de contacto cultural, transculturación, cambio social, modernización, occidentalización (*op. cit.*, p. 406): "La dominación, el sufrimiento y la explotación tienden a desaparecer en estas descripciones de procesos estructurales, y las unidades de estudio son generalmente tan pequeñas que es difícil distinguir el bosque de los árboles. Estos enfoques, por lo general, han producido descripciones fácticas e hipótesis limitadas sobre el impacto de las culturas industriales sobre las preindustriales en comunidades locales, pero han hecho poco para contribuir al entendimiento de la distribución mundial de poder bajo el imperialismo o sobre su sistema total de relaciones económicas".

lidad objetiva y científica. Se describe y se juzga esta realidad parcial sin investigarse las causas de lo que ocurre en ella. La disciplina determina los límites de esta realidad y le adjudica ciertas características, pero, a la vez, se impone a la disciplina una realidad *seleccionada* para el estudio según la necesidad práctica de conocer a los pueblos conquistados o por conquistar.

La apertura de la crítica en antropología después de la Segunda Guerra Mundial no implica la desaparición de la rendencia previa de condicionamiento de la disciplina a los intereses de las sociedades centrales, en gran parte porque todavía se mantienen colonias o porque los datos sobre los países dependientes son necesarios. La mirada de las ciencias sociales dentro de esta última tendencia se enfoca entonces al campo económico en cuanto a "problemas de desarrollo", y al campo político.¹⁵ De manera explícita, poco después de terminar la guerra, Lucy Mair diría, a propósito del British Colonial Development and Welfare Fund: "La provisión de fondos para la investigación en antropología en los territorios británicos está mejor que nunca, y no tenemos que depender de la generosidad de las fundaciones norteamericanas que habían sido nuestra principal fuente de apoyo. Algunas de las investigaciones que esta fundación ha hecho posible han sido dictadas por los intereses personales de los trabajadores (los antropólogos), pero otras se han realizado por pedido de los gobiernos que creen que pueden utilizar los resultados. La mayoría de las principales regiones del imperio colonial británico ha sido estudiada desde el punto de vista de sus necesidades de investigación sociológica".¹⁶

En Francia, en tanto, en el mismo momento, la situación de las ciencias sociales cambia fundamentalmente con los trabajos de G. Baladier, y el eje se mueve hacia la sociología y los estudios macro, abordándose el fenómeno colonial.

¹⁵ Cf., por ejemplo, Daryll Forde, "Anthropology and the Development of African Studies", *Africa. Journal of the International African Institute*, vol. XXXVII, No. 4, octubre de 1967.

¹⁶ Lucy Mair, "Anthropology and Underdeveloped Territories" (30 de octubre de 1950), en Lucy Mair, *Anthropology and Social Change*, Londres, 1969, p. 41.

Paralelamente al surgimiento de una crítica *social y política* en antropología, continúan conservándose los costos privados de la antropología institucionalizada (asociaciones, instituciones, publicaciones, redes de facilidades y financiamiento). Éstos mantienen la actividad intelectual reconocida y oficialmente académica, restringida y resguardada, alimentan la superespecialización, construyendo una barrera para un diálogo interdisciplinario, afianzan la base para la reproducción del exclusivismo del antropólogo institucional, y refuerzan la actitud de separación, de ser ajeno y diferente (una maneta de ser intocable y también de aparecer como neutral) que marcó a los antropólogos desde sus orígenes. La separación que se trata de mantener no es sólo entre disciplinas, sino aquella entre objeto y observador, una confrontación sin compromisos.

Características y presupuestos básicos de los enfoques dominantes en la antropología colonialista

Las potencias coloniales han hecho entrar a sus súbditos en la órbita de la civilización occidental. Les han enseñado a trabajar por un salario, y han enseñado a algunos de ellos a leer y a escribir, y a aspirar a las profesiones que pertenecen a la civilización del mundo occidental. Hoy los indígenas mismos quieren adoptar la civilización occidental —o mejor dicho, algunos de ellos quieren algunos elementos de ella. Los conflictos y dificultades que vemos que sufren hoy derivan del hecho de que su adaptación es incompleta, y este hecho mismo se debe al contraste entre sus métodos de cooperación social, y los nuestros (. . .). En el conflicto de valores que es el rasgo central de las sociedades coloniales, hoy en día, el antropólogo no puede ser el árbitro (. . .), el antropólogo debe contentarse con poner su conocimiento a disposición de los que formulan las políticas, dejándoles a ellos la responsabilidad de las decisiones en las que otras consideraciones deben entrar. (Lucy Mair, 1950).

El empeño, de la desculturización se encuentra con que es el negativo del más gigantesco trabajo de servidumbre económica y hasta bioló-

gica (. . .). (El) racismo que se quiere racional, individual, determinado, genotípico, fenotípico, se transforma en racismo cultural. El objeto del racismo deja de ser el hombre particular y sí, una cierta manera de existir (. . .). En realidad, las naciones que emprenden una guerra colonial no se preocupan de confrontar culturas (. . .). La servidumbre en el sentido más riguroso de la población autóctona es su primera necesidad (. . .). La expropiación, el despojo, la raza, el asesinato como objetivo se duplican en un saqueo de los esquemas culturales o, por lo menos son condicionados a este saqueo. El panorama cultural es desgajado, los valores burlados, borrados, vaciados. (Franz Fanon, 1956)

Ciertas concepciones e ideas sobre las sociedades a estudiar y sobre el papel que juega la sociedad de pertenencia orientan a los antropólogos de las metrópolis a realizar estudios que directa o indirectamente resultan útiles para el proyecto de consolidación colonial y a veces, por añadidura, a justificarlo en sus análisis.

Universalidad necesaria del proyecto de Occidente

Un tema que se repite en las obras de los antropólogos entre los años treinta y cincuenta es el de la difusión de los avances de la cultura occidental. El tema tiene varios aspectos: el *proceso de occidentalización* se formula en términos de contacto entre *una* civilización y *sociedades* (en estos casos no se habla de civilizaciones, sino de una civilización: la occidental), como *cambio cultural*, que lleva a ver la situación colonial a nivel de encuentro, a veces choque, de culturas, una superior ("más compleja") a las otras. Este cambio en general se considera como mecánico y posible en una sola dirección: el patrón occidental. Todo lo que desvíe de esta línea se convierte en los "obstáculos del conservatismo".

Malinowski es quien delinea claramente las características y las metas de este "cambio cultural":

Los europeos no llegan a África trayendo su cultura, como se diría, en

charola, ni la despliegan frente a los africanos para que éstos elijan de ella. Definitivamente, llegan con un propósito determinado (...) Realmente, tenemos que tratar con el impacto vigoroso de una cultura sobre otra en África, y no con dos culturas en contacto (...) *Es el africano el que debe ser convertido o contratado como mano de obra; el que tiene que ser educado, o transformado en un consumidor de mercancías importadas: al que se tiene que pacificar y someter a la ley, o entrenar como sirviente doméstico útil (...).*

(...) Dondequiera que los europeos planeen establecerse en grandes proporciones en cualquier colonia, *la segregación y la Barrera del Colour (Colour Bar)* son inevitables (...) Si, desde el principio, fuera posible, al propagar el evangelio de la civilización, dejar en claro que jamás se podrá alcanzar una identidad completa; que lo que se está dando a los africanos son nuevas condiciones de existencia, mejor adaptadas a sus necesidades, *pero siempre en armonía con los requerimientos de los europeos*, serían menores las oportunidades de una reacción fuerte y de la formación de nacionalismos nuevos y potencialmente peligrosos.¹⁷

Ésta es la versión explícita de Malinowski del cambio cultural para la dominación. Pero como “el Nativo todavía necesita ayuda”, el antropólogo sale a socorrerlo con las “mejores intenciones”.¹⁸

El énfasis en las mejores intenciones sale a colación en otras obras, se relaciona con la misión civilizatoria que asume el antropólogo junto con los misioneros y los administradores, y es uno de los aspectos de la actitud moralista que adoptan estos intelectuales. Mucho más tarde, P. H. Gulliver expresaría su fe en “las mejores intenciones” del colonizador en África “para alentar y usar las lealtades y las instituciones locales para propósitos administrativos y de desarrollo”, enfatizando la existencia de una “evidencia limitada” sobre “una política deliberada de «dividir» y «reinar», y para suprimir las lealtades africana más amplias y el desarrollo individual y de grupo”.¹⁹

La fe en la universalidad del proyecto de Occidente y en la

¹⁷ B. Malinowski, “Modern Anthropology and, European Rule in Africa”. en *Reale Accademia d'Italia*, Roma, 1938, XVI, p. 5 y 17. Itálicas nuestras.

¹⁸ B. Malinowski, *The Dynamics of Culture Change*, New Haven, Yale University Press, 1945, p. 4.

¹⁹ P.H. Gulliver (ed), *Tradition and transition in East Africa Studies of the Tribal Element in the Modern Era*, Londres, 1969, p. 14 y 15.

inevitabilidad y bondades de la occidentalización responden a la necesidad de afianzamiento de la expansión colonial-imperialista. El intelectual de la sociedad dominante participa de este proceso satisfaciendo así sus inclinaciones moralistas (especialmente notorias en el caso de los funcionalistas), fortaleciendo su sentimiento de pertenencia a la sociedad privilegiada, y alimentando sus ambiciones profesionales.

Malinowski responde de la siguiente manera a la pregunta “¿debemos mezclar la política con la ciencia?”:

Vemos que el antropólogo que se enfrenta al estudio del cambio cultural en última instancia no puede evadir los grandes problemas prácticos que corresponden a la práctica política colonial constructiva (. . .) El hombre práctico se interesa en el cambio cultural, el administrador en ajustes políticos y legales, el misionero en el cambio de la religión y de la moral, el colono y el empresario en las posibilidades de mano de obra, producción y consumo nativos (. . .); en las políticas coloniales estamos lo más cerca posible a un *experimento, a veces casi un experimento controlado, en las ciencias sociales*. En la administración, por ejemplo, el principio de la Indirect Rule es uno en el que se pueden anticipar resultados prácticos sobre bases teóricas firmes (...) *El antropólogo al que no se le permite penetrar completamente en los consejos internos para la política colonial perderá una valiosa oportunidad de observar cómo funciona un experimento social.*²⁰

El antropólogo asume la misión civilizatoria junto con misioneros y administradores. Entra a las sociedades a observar en posición de ventaja; en el análisis extiende la posición de superioridad que detenta frente a los que estudia, a los miembros de la sociedad dominante a la que pertenece: el colonizador. Esta posición de separación frente al objeto se justifica en términos del mantenimiento de la “objetividad” en el contexto de situaciones de desigualdad que de hecho son ignoradas.²¹ Esta perspectiva se refleja en las interpretaciones en las que se presenta a los europeos, al colonizador, como grupo de referencia positivo y agentes de civilización. Un

²⁰ B. Malinowski, *op. cit.*, p. 46 y 7. Itálicas nuestras.

²¹ Cf. D. Lewis, “Anthropology and Colonialism”, en *Current Anthropology*, vol. 14, No. 5, diciembre de 1973.

ejemplo es el clásico trabajo de J.C. Mitchell sobre la danza kalela,²² comentado en otra oportunidad. Algunos antropólogos llegan a considerar la inevitabilidad de la occidentalización como hecho dado e indiscutible. Lucy Mair, uno de los máximos representantes de la antropología aplicada, no tiene dudas al respecto del *sacred trust* de la administración colonial:

Casi todos aceptan como punto de partida de discusión que hay ciertos aspectos en los que la civilización europea *es indudablemente superior a cualquier otra, y que es un deber positivo difundir sus elementos superiores* por todas aquellas regiones en las que se extiende la dominación europea (...). La manipulación *deliberada de la sociedad humana* es una tarea que a ha sido dejada a esta generación para que la lleve a cabo.

La administración colonial ha sido reconocida como la esencia de ese *sacred trust*.²³

Entonces, como todavía ahora, el fracaso o la lentitud de la implantación del modelo occidental capitalista de desarrollo se atribuyen a características de las sociedades a modificar que se detectan como peculiares. Se señalan (se construyen) falsos obstáculos: los patrones civilizatorios de las sociedades a las que se les impone el cambio. Ahora se habla de “modernización” y de “desarrollo”, antes de “cambio cultural”. Las causas del fracaso o los obstáculos al buen desarrollo del modelo no se buscan en el modelo a implantar ni en los medios que se usan para tal fin; no se toma en consideración lo que quieren o no las sociedades que se quieren modificar por la fuerza. Para algunos antropólogos esto último no tiene sentido; los “objetos” no tienen derecho a la palabra, menos a la acción. Por ejemplo, Lucy Mair, al comentar sobre las formas de administración colonial francesa y belga, dice:

La emancipación de las cadenas de la costumbre tribal es uno de los beneficios de tal avance; las costumbres nativas pueden ser *toleradas*

²² J. C. Mitchell, *The Kalela Dance*, Manchester, Rhodes-Livingstone Papers, No. 27, 1956. Véase también A. L. Epstein, “Gossip, Norms and Social Networks” v “The Network and Urban Social Organization”, ambos en J. C. Mitchell (ed.), *Social Networks in Urban Situations*, Manchester, 1969.

²³ Lucy Mair, *Native Policies in Africa*, Londres, 1936, p. 3 y 6 *Itálicas* nuestras.

temporalmente donde la población está demasiado atrasada como para rechazarlas; las instituciones nativas pueden *usarse* mientras no haya algo mejor, pero en su *desaparición y en su sustitución por la "civilización"* como la conocemos se concentran los intereses. *Se justifican las medidas más severas de compulsión y control para lograr este fin(...)*

Su crítica a tales políticas se refiere sólo a lo siguiente:

Tal desarrollo colonial planificado parece necesitar muchos más recursos financieros y un equipo administrativo mucho más amplio del que está disponible en los territorios en donde se considera apropiado implantarlo.²⁴

A estas políticas Mair contrapone el ideal de la *Indirect Rule*, señalando que ésta

(...) es esencialmente una política de compromiso, ya que *el desarrollo de la sociedad africana en sus propias líneas nunca ha significado que se la dejara enteramente libre para que realice su propia adaptación a los requerimientos de los tiempos modernos*. En todos lados la administración británica ha producido al menos un mínimo de cambios considerados necesarios para un gobierno civilizado(...) La *incapacidad del africano* para explotar a fondo los recursos naturales de su propia tierra se ve como la justificación última para la expansión colonial (...). *Como expresión de la necesidad de una civilización industrial de mercados en constante expansión, este postulado se acepta fácilmente*²⁵

El argumento del "cambio cultural", del "contrato entre culturas", llega a justificar una lucha a muerte para suprimir rasgos considerados indeseables, para eliminar culturas enteras, para remplazarlas por aquello que sí se considera excelente no sólo a nivel idealista, moralista y misional sino también en términos estrictamente prácticos: facilitar y apoyar la expansión económica de Occidente. Como dice Onoge, la antropología aplicada terminó transformándose en colonialismo aplicado.

Para afirmar la idea de que el único cambio posible viene y *debe* venir de Occidente, se vacía a las sociedades colonizadas

²⁴ *Ibid.*, p. 264. Itálicas nuestras.

²⁵ *Ibid.*, pp. 266 y 267. Itálicas nuestras.

de cualquier grado de dinamismo y de creatividad, se las visualiza como incapaces: el cambio siempre es exógeno. Así:

(...)es un hecho histórico que los cambios contemporáneos que vemos en estas sociedades han sido estimulados desde fuera. Las fuerzas externas le han llevado las invenciones tecnológicas que fueron la culminación de siglos de historia en Europa. Ellos no pueden beneficiarse plenamente de estas invenciones a menos que estén organizados de la manera apropiada (...) ²⁶

Con mayor elaboración y más discreción el tema del “cambio cultural” pensado de esta manera continúa presentándose, ahora bajo el rótulo de “cambio social”, “modernización” y “desarrollo”. Las justificaciones para promover cierto tipo de cambio no son tan diferentes a las de antes, y las causas para que el proceso sea lento o insatisfactorio vuelven a encontrarse en las sociedades a las que se impone el cambio. “Los estudios de modernización y desarrollo (con referencia a África) —dice Onoge— en su mayoría se dedican al análisis psicocultural. Como en la academia colonial de buena fe, las culturas africanas se consideran el obstáculo más importante para el desarrollo (...); la visión de un África desarrollada es la de una réplica de la cultura y las relaciones sociales occidentales(...) El obstáculo para la modernización y la estabilidad política es el *tribalismo cultural*.(...) El problema que nunca se trata en el movimiento de modernización es el de las fuentes históricas objetivas del subdesarrollo africano. ¡La trata de esclavos es insignificante! ¡El colonialismo ha pasado! ¡El neocolonialismo es un mito!” ²⁷

El objeto construido y deformado

La expansión colonial europea dio origen al objeto de estudio de la antropología: los pueblos colonizados, que el científico social hereda no por azar. Sobre la realidad objetiva, el colonizado y su situación, se contruye un objeto en los términos

²⁶ Lucy Mair, “How Small-Scale Societies Change”, en L. Mair, *Anthropology and Social Change*, Londres, 1969, pp. 128-129. Cf. también, *op. cit.* (1936), p. 267.

²⁷ O. Onoge, *op. cit.*, pp. 39-40. Itálicas del autor.

adecuados para un estudio científico del mismo, y a la vez se lo rodea de un contexto limitado que puede dar elementos para elaborar explicaciones, generalizaciones y análisis. El objeto de estudio se construye y se deforma, se mutila para hacerlo caber en los modelos que justifiquen la expansión y la afirmación de un cierto orden social y económico. No sólo es ésta una construcción intelectual, usada como instrumento conceptual sino también una construcción ideológica (como "problema", con aspectos que crean "obstáculos" en el proceso de cambio). Para comenzar, en la visión del contexto, el colonialismo se presenta como un fenómeno de choque de culturas y un proceso de cambio cultural. De allí parte el análisis y allí vuelven a retornar las explicaciones. Los problemas que puedan surgir debido a este "encuentro" y a este proceso se adjudican a "desajustes" en el proceso de cambio, a su ritmo (muy rápido, muy súbito), pero no a su carácter.

Se ignoran las condiciones históricas que han moldeado la estructura total de la sociedad estudiada, echándose mano a los dualismos. Los estudios se desarrollan sincrónicamente y evitan el tratamiento de los conflictos sociales. Las situaciones se describen como si se desarrollaran en un estado de equilibrio social que permite el desarrollo gradual y no conflictivo de la "occidentalización". Se emplean selectivamente los datos históricos para darlos como trasfondo de los fenómenos que se estudian pero sin referirse a la dinámica de los procesos históricos. La idea subyacente es la de la existencia de un orden social último en el marco del cual las relaciones sociales se visualizan en términos de equilibrio o de transacciones entre iguales, como se demuestra en el énfasis puesto en la "adaptación" al orden existente. Se parcializa la realidad social al punto de tomar al individuo como unidad de análisis de fenómenos colectivos, y de usar ciertas unidades de estudio (*aldea, grupo de interés, tribu, etnia, sectores*, etc.) como unidades autónomas sin relación con el contexto histórico y social. Subyacente a todo esto, está la idea de un orden social último y permanente que respalda las ideas de adaptación, ajuste, competencia entre sectores iguales y, fundamentalmente, interdependencia.

El sistema colonial no se analiza y rara vez se menciona in-

directamente. Problemas como la desintegración de estructuras socioeconómicas existentes antes de la colonización y la creación de lazos de dependencia no son materia de estudio. La reorganización que se impone a la economía, a la organización social y a la cultura de los pueblos colonizados, no son aspectos a analizar. Así, las modificaciones profundas que han sufrido en todos niveles los grupos subordinados por la fuerza, se reducen a consideraciones sobre su participación limitada y a su incapacidad para adaptarse. La estructura social *total* que los funcionalistas proclaman estudiar es de hecho una microrrealidad, mutilada por las decisiones arbitrarias del investigador: una realidad parcial erróneamente entendida como totalidad.

En el curso de una revisión de los enfoques antropológicos funcionalistas para África, O. Onoge señala:

Por mucho, la consecuencia más desastrosa de los africanistas funcionalistas ha sido su amnesia general de la situación social objetiva en la que los africanos estaban involucrados en el momento. Me refiero por supuesto a la situación colonial (...); la unidad de estudio siempre siguió siendo la "tribu". El nuevo sistema social colonial en el que estas "tribus" estaban encerradas sólo recibió menciones de paso, como jalones geográficos (...); los funcionalistas africanistas estaban dispuestos a considerar la totalidad parcial (...)²⁸

Si por error de óptica se mutila la realidad, en el caso de la conceptualización de los pueblos colonizados ésta se enraiza en concepciones etnocéntricas y consciente o inconscientemente discriminatorias, de muy temprano origen en la tradición intelectual de Occidente.

La oposición entre "pueblos con historia" y "pueblos sin historia" (sin historia escrita), y la consecuente construcción de la ahistoricidad de los pueblos no europeos, es clara en la concepción hegeliana que considera a los pueblos del África subsahariana como "antihistóricos", y en la que se reduce a India y China a la categoría de precursoras en el proceso de desarrollo histórico.

La concepción limitada de proceso histórico y de historia se une a las concepciones de filosofía y de ciencia occidentales, y

²⁸ *ibid.*, p. 35.

a la confrontación de éstas con otras tradiciones basadas en patrones diferentes de conceptualización del mundo y de su devenir.

Los elementos de la imagen propia y de la del "otro" se tratan de aprehender intelectualmente; la carga etnocéntrica persiste; la ciencia trata de explicar las diferencias y así respalda las imágenes creadas. Si los encuentros entre Europa y el resto del mundo y las percepciones de la propia realidad confrontada son muy anteriores a la experiencia colonial, ésta comporta una oportunidad nueva y cualitativamente diferente de encuentro/oposición. Este encuentro, dado su carácter desigual, favorece al observador quien, desde su propia tradición intelectual, desde su sistema de valores, desde su experiencia histórica y social, no se limita a observar sino que llega a juzgar desde una posición de ventaja que se ejerce en la práctica como posición de superioridad. Los pueblos colonizados se conciben vacíos de historia y de dinamismo histórico. La idea de que la historia oral o los mitos y tradiciones no llengan a constituir una "historia verdadera", la asimilación de la historia de ciertas sociedades a su complejo mítico, refuerzan la caracterización. Así, las "sociedades-objeto" se perciben como páginas en blanco, sin historia y, por lo tanto, sin cultura y sin identidad, en las que queda justificado llenar el vacío por medio de los esfuerzos civilizatorios de Occidente y llevar a cabo la tarea de moldearlas en la dirección del patrón ideal (el del Occidente dominante). Pero además y de manera crucial esta meta intelectual-moral se combina en el fenómeno colonial con la intención práctica de expansión y dominación.

La discriminación moralista y caritativa

El antropólogo de las sociedades dominantes traiciona su propia aspiración de neutralidad y de objetividad al establecer un tipo de *distancia calificada* (ideológicamente), entre él mismo y su objeto de estudio. Esta distancia está cargada de significados, en primer lugar porque no se coloca a las dos partes (observador/objeto) al mismo nivel. La relación que se establece mediante esta distancia es desigual y discriminatoria. La actitud discriminatoria, que no se asume, está guiada por intenciones moralistas.

A partir del enfoque discriminatorio-moralista de Malinowski y de S. F. Nadel, pasando por la "caridad de progreso" de Lucy Mair y de J. C. Mitchell, hasta la caridad del desarrollismo capitalista, teniendo en cuenta el origen ideológico y las variantes en aplicación y contexto histórico, se puede observar cómo la discriminación (muchas veces corriendo en la línea del racismo) se ha justificado en sí misma y ha sido justificadora del proyecto de Occidente.

Malinowski, convencido de la "obligación moral" del antropólogo para que sea "un intérprete justo y fiel del nativo" y con su llamado: "El nativo todavía necesita ayuda", es coherente con su posición de pertenencia a la sociedad dominante. La ayuda a brindar se establece sobre bases morales, la caridad del que todo lo tiene y se siente satisfecho al otorgar algo a aquellos que por ser diferentes se ven como incapaces, como niños necesitados de tutela. No cabe duda de que Malinowski tiene también esas famosas "mejores intenciones" orientadas con una perspectiva definida, y no sólo en el terreno moral idealista sino práctico. Así, para él:

La transición del *estado relativamente simple de un africano al de un cristiano civilizado y ciudadano europeo* requiere más que nada sustancia (...); para ser un buen cristiano, un caballero, negro o blanco, bien educado, limpio, respetable, listo para cooperar con cualquier otra persona civilizada, hay que tener seguridad económica, gozar de todos los derechos sociales y, por supuesto, tener control completo sobre el propio cuerpo (incluyendo su trabajo), y libertad de innumerables reglamentaciones policiales. *Ser civilizado y miserable a menudo significa ser revolucionario y no de confiar* (...); los africanos educados se están dando cuenta de la situación y la están exagerando. El africano se está convirtiendo en un antropólogo y se enfrenta a nosotros con nuestras propias armas. Estudia las metas, las pretensiones y todos los actos reales o imaginarios de los europeos. Tal antropología está sin duda mutilada y es *errónea*, llena de contra-juicios y cargada de amarga hostilidad. Es a menudo ciega en su intransigencia (...); en conjunto contiene gran parte de la verdad y precede a la formación de una opinión pública, de un sentimiento nacional y racial que tarde o temprano deberá ser considerado por los agentes de contacto prácticos.²⁹

S. F. Nadel no adopta la posición moralista sino en ocasiones. Al respecto, es estimulante leer el análisis de J. Farris, ya

²⁹ *Op. cit.*, pp. 55 y 59.

citado. A propósito, Faris señala que “si se examina cuidadosamente a un funcionalista se descubre probablemente a un moralista o a un psicólogo”,³⁰ con intenciones prácticas, cabría agregarse. Nadel, como antropólogo que relacionó claramente teoría y práctica, se desenvolvió como agente en el Sudán para la administración británica para solucionar “el problema de los nuba” (1938). De ahí saldría su obra *The Nuba*.³¹ “(El) proporcionó —nos dice Faris— la información necesaria para la administración para que «se usaran» las costumbres locales (. . .). La destrucción de las sociedades indígenas se había vuelto demasiado peligrosa y poco económica (. . .); el «uso» de sus costumbres no sólo facilitó su administración y las mantuvo bajo control sino que además, bajo la política de la Indirect Rule, tuvo el efecto adicional y muy crucial de *preservarlos como nuba*”.³²

En relación a la discriminación moralista, basta el siguiente párrafo de Nadel, cargado también del espíritu de la “misión civilizatoria”:

(Los misioneros cristianos tanto como el Islam) chocan en la misma medida con la vida que nosotros en el Occidente iluminado conocemos y con los frutos de nuestra larga evolución que ahora deseamos compartir con las razas atrasadas del mundo.³³

Las razones de la “caridad del progreso” se delinearán discretamente en J. C. Mitchell,³⁴ quien ve las expresiones de la crisis de identidad creada por el colonialismo en términos de emulación voluntaria y deseada de rasgos de Occidente. Peto la actitud se hace clara en Lucy Mair, no dejando dudas en su artículo de 1948 “Self-government or good government?”:

¿Hay circunstancias en las que la independencia no sería un avance en relación al gobierno colonial? (...) Hay sólo una posición total-

³⁰ James Faris, “Pax Britannica and the Sudan: S.F. Nadel”, en T. Asad (ed.), *op. cit.*, p. 165.

³¹ S. F. Nadel, *The Nuba*, Londres, 1947.

³² *Op. cit.*, p. 157. Itálicas del autor.

³³ *Op. cit.*, p. 512.

³⁴ *Cf.*, *op. cit.*

mente lógica, si uno tiene el coraje de aceptarla. Se resume en la afirmación "*Cada uno tiene derecho a ser miserable a su manera*". Si un pueblo prefiere la autocracia a la democracia, la justicia arbitraria al orden de la ley, aguas contaminadas a drenaje, la pobreza con placer al trabajo duro e ingresos reales más altos, no le debería importar a nadie. Desde esta posición uno puede observar masacres comunales, pillajes, hambrunas o casi hambrunas, y reflexionar en el sentido en que a pesar de cualquier sufrimiento que estos acontecimientos causen a quién sabe cuántos individuos, esto no es nada en reconocimiento al principio de que cada pueblo tiene el derecho de conducir sus propios asuntos a su manera. Uno puede lamentar estos acontecimientos, pero no tiene derecho a invocar que bajo el gobierno colonial estas cosas no hubieran ocurrido; y, ciertamente, uno debe admitir que los estados independientes han permitido o causado sufrimientos igualmente grandes a tantos o más individuos entre sus propios súbditos a los de sus vecinos.³⁵

Argumentos semejantes a los de Mair continúan usándolos los instrumentadores de las políticas desatrollistas, y ahora ya no sólo se ofrece cambiar "autocracia" (por) democracia, justicia arbitraria (por) el orden de la ley, aguas contaminadas (por) drenajes", sino que también se ofrecen "buenos" valores sociales y, como premio, el "éxito" y los "logros".³⁶

La opinión de Glazer y de Moynihan que se cita a continuación para ilustrar esto último, no fue seleccionada por ser extremosa, sino por el peso que tienen estos intelectuales en los medios académico y político de Estados Unidos (especialmente Moynihan y, por ejemplo, en relación a la política migratoria) como sustentadores de ideología:

Los hombres no son iguales, ni tampoco lo son los grupos étnicos. Que deban serlo o no es, por supuesto, un problema totalmente distinto (. . .) En cuanto a los orígenes de esta desigualdad (. . .) surge del éxito diferencial por cumplir con las normas sociales (. . .). Cada sociedad establece normas —valores socialmente establecidos— seleccionados entre un universo de tales valores (. . .); una vez que se hace la selección acerca de lo que es bueno y lo que es malo, los individuos —y ahora agregamos los grupos étnicos— alcanzan diferentes niveles de éxito para lograr la condición deseada.

³⁵ Lucy Mair, "Self-government or Good Government" (1948), en L. Mair, *op. cit.* (1969), pp. 113-114.

³⁶ Cf. N. Glazer y D.P. Moynihan, *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, 1976, pp. 11, 12 y 17.

³⁷ *Ibid.*, Mis itálicas.

Los escudos de la objetividad y la neutralidad.

Para definir adecuadamente un estudio antropológico no es suficiente indicar su objeto, por ejemplo, "la estructura social de los Mundang"; uno debería agregar "vista por un antropólogo perteneciente al estrato socioeconómico medio de la minoría colonial blanca".

Jaques Maquet

En antropología siempre ha habido un empeño por enfatizar y supervalorar como logro la objetividad con el fin de que la antropología fuera una "verdadera ciencia". Se declaró evitar cuidadosamente los juicios de valor; hubo una dedicación a la descripción de los fenómenos sin intentar análisis críticos; se proclamó el esfuerzo por ser "académico" y "neutral". Así, cualquier lazo entre la disciplina y el contexto político y científico del que se originaba y en el que se desenvolvía, no se relacionaron ni cuestionaron. Por un lado, la falta de posición crítica frente a los problemas y los temas "seguros" que se elegían (y aún se eligen) para estudiar, contribuyeron a hacer estéril a la antropología, que giró entonces en torno a descripciones o explicaciones generales.

Por otro lado, los presupuestos en los que se apoyan los enfoques de la antropología clásica (especialmente el funcionalismo) hicieron que la objetividad y la neutralidad de los teóricos y prácticos de la disciplina resultaran una mera ilusión. Estos presupuestos han conducido a graves distorsiones en la percepción y el estudio de la realidad.

En cuanto a la neutralidad y a la ausencia de juicios de valor (con lo que se quiere justificar un tipo muy particular de concepción de la objetividad) ésta ha llevado a una actitud intelectualizada de autodefensa. No ha habido tal neutralidad. Si la objetividad es posible en las ciencias sociales habría que especificar sus alcances claramente y no equipararla a neutralidad. Más aún, la neutralidad en la que se ha refugiado la antropología no se refiere sólo a los juicios de valor: quiere ser fundamentalmente una *neutralidad política*. De nada sirve acusar a algunos especialistas de estar engañados y de no ser neutrales, sino de verlos a ellos y a su producto intelectual en relación con las condiciones prácticas a que estaban ligados. Resulta ocioso decir que ser "científico" no supone estar más

allá de cualquier ideología. El silencio, los olvidos o la ignorancia de las situaciones condicionantes de los fenómenos que se estudian, indican mucho. La amnesia o la ceguera frente a la situación colonial es significativa. Como dice Berreman: "no decir nada no quiere decir ser neutral. No decir *nada* es un acto tan significativo como decir *algo* (...). Deja a los poderosos (...) la interpretación y la manipulación de asuntos acerca de los cuales ellos frecuentemente saben poco, y casi siempre conocen mucho menos que aquellos que recolectaron el material o hicieron los análisis"

A mediados de los años treinta, R. Firth hacía un llamado para desarrollar una metodología "tan objetiva y desapasionada como fuera posible".

Hacia el fin de la década había comenzado un debate en defensa de la antropología y de la importancia de su papel, señalándose su carácter científico y apolítico. Lo científico se hacía derivar de ser apolítica, desinteresada y aparentemente no relacionada con ninguna posición en particular. Era empírica, científica, neutral. En 1929, Malinowski presenta el artículo "Practical Anthropology", donde dice:

Al constituirse el Instituto (International African Institute) *todos los asuntos políticos quedan eliminados de sus actividades. Esto se puede hacer fácilmente* concentrándose en el estudio de los hechos y procesos que se refieren a los problemas prácticos, dejando a los hombres de estado (y a los periodistas) la decisión final en cuanto a cómo aplicar los resultados.⁴⁰

Es con la antropología aplicada que el trabajo científico se pone al servicio de quien tiene el poder y, a la vez, que el antropólogo evita asumir la responsabilidad de lo que pudiera resultar de la aplicación político-administrativa de sus consejos. Por ejemplo, Lucy Mair es contradictoria. Por un lado

Gerald D. Berreman, "Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology", *Current Anthropology*, Vol. 9, 1968, p. 392. Itálicas del autor.

R. Firth, *We, The Tikopia* Boston, Beacon Press, 1957, p. 488.

B. Malinowski, "Practical Anthropology", *Africa II*, (Journal of the International African Institute), 1929, p. 2.

Cf. Lucy Mair, "Anthropology and the Underdeveloped Territories" (1950), en L. Mair, *op. cit.* (1969).

apoya el no compromiso; por otro, decididamente, la intervención en cuestiones políticas. Hay además en ella dos aspectos interesantes: uno es el de *deber* del antropólogo (y aquí pone como ejemplo a Nadel); el otro es el concepto de ciudadano (al parecer, según Mair, el antropólogo no puede a la vez ser un ciudadano con opinión).

Uno no puede decir: "como antropólogo estoy en situación de decirles lo que es la justicia". Lo único que puede a veces decir es: "como antropólogo estoy en situación de decirles cuáles han sido las consecuencias de la política seguida por ustedes", con el aditamento expreso o implícito: "¿Y pueden ustedes hacerlo coincidir con su concepto de la justicia?". Si los responsables de la política dicen que sí pueden hacerlo coincidir o *que las circunstancias les obligan a adoptar una política en la que consideraciones de otro tipo tienen prioridad sobre los intereses de los africanos* (tal como los ve el antropólogo), *no hay nada que, como antropólogo, dé derecho a insistir en que se tiene razón*. Estas cuestiones tienen que decidirlas los ciudadanos en cuanto ciudadanos.⁴²

Y en "Anthropology and the Underdeveloped Territories" (30 de octubre de 1950) concluye: "el antropólogo debe contentarse con poner su conocimiento a disposición de los que hacen las políticas, dejándoles a ellos la responsabilidad de las decisiones en las que otras consideraciones deben entrar".⁴³ Esto ya está lejos de la neutralidad; el trabajo científico se pone al servicio de quien tiene el poder; jamás entra en el cuadro que estos conocimientos puedan servir a los pueblos que se estudia. Pero además, el compromiso es a medias; diplomáticamente, Lucy Mair, desde sus primeros trabajos, se pone a resguardo, ya que:

No se puede reprochar a una ciencia que estudia el funcionamiento de las instituciones sociales si no puede ofrecer un programa constructivo para el desarrollo de las poblaciones cuyas instituciones han sido sistemáticamente destruidas; si el análisis del antropólogo de la naturaleza de la adaptación cultural lleva a la conclusión de que en tal situación todas las condiciones necesarias para una adaptación exi-

⁴² Lucy Mair, "La antropología aplicada", en L. Mair, *Introducción a la antropología*, Madrid, 1973, p. 275.

⁴³ *OP. cit.*, p. 43

tosa faltan, no se puede esperar que salga a salvar de las consecuencias de sus acciones a los que han creado la situación.⁴⁴

Así, como individuo, el antropólogo no se siente responsable, y la antropología no tiene ninguna responsabilidad social.

Es quizás Nadel, quien para Mair era el que llegaba "más lejos que ninguno de sus colegas" en cuestiones del deber del científico: el representante más coherente de la práctica antropológica asociada a la administración colonial. Contratado para hacer trabajos específicos en Nigeria (1932), Sudán (1938) y Eritrea (1941), apadrinado por el International African Institute, Nadel desarrolló su trabajo con eficiencia (a veces gracias al apoyo militar y normalmente mediante la coerción de los informantes) y convencimiento. Describe así el papel del científico:

Se ha dicho que la antropología moderna está destinada a ser de gran ayuda a los gobiernos coloniales, proveyendo conocimientos sobre la estructura social de los grupos nativos sobre los que se construya una Administración Nativa firme y armoniosa, como se ha elaborado en la Indirect Rule. Déjenme decir que yo, al menos, creo firmemente en la posibilidad de tal cooperación entre antropólogo y administrador.⁴⁵

Disgusta la manera en que Nadel llevó a cabo sus trabajos de campo, donde las entrevistas se asemejaban a interrogatorios y podían convertirse en prácticas de laboratorio (provocar conflictos para ver qué pasa, por ejemplo); disgusta la manipulación y el uso que hizo de los informantes con tal de no caer en errores de información; disgusta su posición racista y discriminatoria (test de inteligencia para determinar la superioridad o inferioridad relativas de los grupos que se estudian).⁴⁶ Pero es sorprendente la coherencia en la manera de actuar de Nadel que no esconde su posición, no intenta ser falsamente neutral, que no disfraza sus preferencias por un científicismo de papel. Dice directamente en *The Foundations of Social Anthropology*: "(...) la antropología «pura», libre de juicios de valor, es una ilusión".⁴⁷

⁴⁴ Lucy Mair, *Native Policies in Africa*, Londres, 1936, pp. 285 y 286.

⁴⁵ S.F. Nadel, *A Black Byzantium*, Londres, 1942, p. vi.

⁴⁶ Cf. análisis de Farris, op. cit.

⁴⁷ S.F. Nadel, *The Foundations of Social Anthropology*, Londres, 1951, p. 53.

La falla de la proclamada neutralidad de la antropología reside en que los antropólogos que se definen neutrales no han sido conscientes del grado de subjetividad involucrado en la selección del objeto, de los criterios teóricos y de la metodología para el análisis. Por otro lado, no reconocen que su neutralidad tiene connotaciones políticas y que se han escudado en ella para esconder su posición ideológico-política.

Seleccionan objetos, teorías y metodologías que no los comprometen. Ha sido finalmente el uso de la antropología (tanto en términos de ideas como en la aplicación práctica) el que ha descubierto a la antropología occidentalocéntrica en su funcionamiento como sustentadora de ideología e instrumento en el campo de la práctica de la dominación.

En la mayoría de los casos, la justificación del colonialismo en antropología no fue directa sino que estuvo mediatizada por las concepciones que los antropólogos sostuvieron acerca de las sociedades colonizadas y acerca de su propia sociedad. Su misma actitud de apoyo moral a "los nativos" para atenuar los efectos de la occidentalización no condujo más que a preparar el terreno para la penetración occidental o a introducir un paliativo para que las sociedades colonizadas no sufrieran tanto con el impacto. Los pocos cuestionamientos que se suscitaron, generalmente de carácter moral, no se escucharon, y de poco sirvieron para modificar una práctica antropológica que siguió enfocando sus estudios y explicando la realidad social de forma parcial y basándose en la creencia en situaciones armónicas donde las relaciones sociales se pensaron como relaciones de complementariedad.

La antropología colonial y el antropólogo como individuo se vieron en una situación contradictoria al tener que desarrollarse en un contexto que imponía condiciones y limitaciones a su trabajo (por ejemplo, en términos prácticos: imposibilidad de usar los archivos en las colonias en el período de entre guerras; a otro nivel: la desconfianza de la administración hacia gente que pudiera estar tan cerca de los "nativos"). A pesar del sesgo que imponía la concepción occidental del mundo, el antropólogo se esforzaba por entender, a veces hasta por defender, a las sociedades que estudiaba. Siendo és-

ta una posición moral y dadas las condiciones de trabajo (dependencia de apoyo académico, financiero, táctico *in situ*, etc.), rara vez se dieron las condiciones favorables como para cuestionar el estado de cosas. Además, los lazos entre las administraciones coloniales y la disciplina no fueron siempre armónicos.

Evans-Pritchard se quejaba de esta falta de comunicación y de reconocimiento de la antropología por la administración: "En los quince años en los que trabajé sobre problemas sociológicos en la misma región (Nuba Hills, Sudán) no me pidieron ni una vez mi consejo sobre ningún problema (...). Por más que nos gustaría ayudarlos, (teniendo en cuenta) nuestros recursos actuales limitados, (a pesar de lo cual) la investigación en antropología social sigue funcionando y (que) por cierto no lo hace al ritmo en que se deteriora el campo primitivo, no pueden esperar que nosotros nos alejemos de nuestro trabajo científico y de la enseñanza para ponernos a investigar sus problemas prácticos y aconsejarlos en sus políticas. Si quieren hombres calificados que los ayuden deben crear puestos en las colonias que resulten atractivos (...). Las administraciones coloniales no esperan tener a su servicio médicos, botánicos, geólogos e ingenieros sin asignarles puestos en sus establecimientos. ¿Por qué esperan tener antropólogos a su servicio en términos diferentes?"

Las intenciones de colaborar según una misión de buena voluntad se apoya en la ilusión de la igualdad de colonizado y colonizador.

Comprender la manera de vivir de un pueblo hace surgir generalmente la simpatía hacia él, y a veces hasta una profunda devoción en su servicio e intereses. *El nativo, tanto como el europeo, se benefician en este caso.*⁴⁹

Esta buena voluntad queda anulada con la búsqueda del antropólogo por alcanzar un estatus reconocido en la estructura administrativa colonial. El antropólogo ya no quiere ser un

⁴⁸ E.E. Pritchard, "Applied Anthropology", *Africa XVI*, 1946, pp. 92 y 98.

⁴⁹ E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Londres, 1964, p. 122. Itálicas nuestras.

colaborador eventual, instrumento de la política colonialista, sino un colaborador a sueldo, copartícipe explícito del proyecto colonial.

La buena disposición caritativa hacia las "sociedades-objeto" y las preocupaciones éticas de los antropólogos ceden ante la necesidad de apoyo administrativo-financiero que la disciplina busca y a las ambiciones de estatus de aquéllos. Pero además, se cede sin culpa, ya que de manera clara se asume un deber que cumplir: llevar adelante la misión civilizatoria de Occidente, contraparrida y justificación del proyecto económico-político, sin cuestionamientos, como un acto de fe.