

# ALGUNAS RESPUESTAS AFRICANAS A LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN ÁFRICA

J.A. KAMCHITETE KANDÂWIRE

ESTE TRABAJO<sup>1</sup> TRATA EL PROBLEMA de la persistencia de la antropología social, frente a la oposición permanente de aquella gente que el antropólogo social estudió durante el periodo colonial. Esta persistencia la explicamos en términos de cómo algunos intelectuales africanos, tanto políticos como académicos, han respondido a la práctica de la mencionada disciplina en el continente africano. Entre los intelectuales en cuestión se incluyen el ya fallecido Kwame Nkruma, los miembros del Parlamento Nacional de Nyasalandia, que eventualmente se transformó en el Parlamento de Malawi, Okot p'Bitek, O.F. Onoge, Bernard Magubane y Archie Mafeje. Dividimos a estos intelectuales en dos categorías, dependiendo de sus inclinaciones filosóficas: la liberal y la marxista. Nuestra explicación de sus respuestas estará influida por esta división.

En primer lugar, enfoquemos nuestro problema refiriéndonos a lo que escribió Claude Lévi-Strauss en 1967. Cuando comprendió que en los estados jóvenes que acababan de alcanzar su independencia, los antropólogos no eran recibidos tan cálidamente como los economistas, los psicólogos o los sociólogos, se preguntó si ayudaría en algo el que los antropó-

<sup>1</sup> Este trabajo es un resultado de mi visita académica a algunas universidades canadienses, desde enero hasta marzo de 1984. Escribí el borrador en el Bethune College de la Universidad de York y lo presenté en seminarios de las siguientes instituciones: Centro de Desarrollo de Estudios de Áreas (Universidad McGill), Centro de Estudios Africanos (Universidad Dalhousie), Series de Seminarios de Visitantes Distinguidos (Universidad Carlton) y Estudios de Asia y África (El Colegio de México). Agradezco a la Asociación Canadiense de Estudios Africanos por concederme la beca de Visitante Africano de 1984 y a los interlocutores de dichas Instituciones.

logos europeos intentaran disipar la desconfianza de la gente del Tercer Mundo al proponer que la investigación antropológica no se hiciera más unidireccionalmente. Pero rápidamente abandonó esta sugerencia como se observa en las siguientes palabras:

Si se me permite una formulación que, viniendo de un antropólogo, no puede tener connotación derogatoria incluso como observación científica pura, diría que jamás los occidentales (excepto en su ficción) podrán actuar el papel de salvajes frente a quienes una vez dominaron. Porque, cuando nosotros los occidentales les adjudicamos ese papel, para nosotros sólo existían como objetos —ya sea para su estudio científico o para su dominación política y económica.<sup>2</sup>

Estas palabras apuntan hacia un aspecto objetable de los antropólogos sociales, que invariablemente resultan ser occidentales. Por lo tanto, en cualquier cosa que pueda decir un antropólogo europeo, ya lo diga con simpatía hacia la gente del Tercer Mundo o no, se terminarán percibiendo connotaciones derogativas, mientras continúen existiendo en su marco conceptual algunas palabras inaceptables. Además, el intento de Lévi-Strauss de escudarse tras la ciencia ha sido siempre la práctica profesional de todos los antropólogos sociales durante la época colonial. Términos como “salvaje”, “nativo”, “primitivo”, “tribu”, “bárbaro” y otros más abundan en la literatura antropológica. Quienes emplean estos términos, intentan siempre racionalizar su uso en términos de la ciencia. Pero, fue el uso de estos términos lo que primero provocó una respuesta airada por parte de algunos políticos africanos.

En Malawi, por ejemplo, se criticó a los antropólogos sociales en la Asamblea Nacional que se reunió en mayo de 1964, para discutir la posición de las mujeres en relación con los sistemas de herencia que existían en el país.<sup>3</sup> Dos críticas parecen surgir de la lectura del acta y son: el fracaso por parte de los antropólogos, para entender que tanto en las sociedades

<sup>2</sup> C. Lévi-Strauss, “Today’s Crisis in Anthropology”, en S. Rapport and H. Wright (eds.), *Anthropology*, University of London Press Ltd., 1967, p. 136.

<sup>3</sup> Protectorado de Nyasalandia, *Proceedings of the First Meeting of the First Session of the National Assembly, 26th, 27th, 28th and 29th May, 1964*, Government Printer, Zomba, 1964, p. 44.

patrilineales como matrilineales de Malawi la práctica tradicional con respecto a la herencia favorece a los hombres a expensas de las mujeres, y la tendencia entre los antropólogos a pretender que lo saben todo sobre la cultura africana, cuando en la práctica lo que conocen es una mera secuencia de hechos atomizados de la vida africana.<sup>4</sup> Sin embargo, hubo algo positivo en la actitud de dicha Asamblea que vale la pena tener en cuenta. En general, se estuvo de acuerdo en que el estudio adecuado de la sociología y antropología de Malawi, debería hacerlo los malawi mismos,<sup>5</sup> partiendo de la premisa de que un estudio semejante no conduciría a la distorsión de las costumbres malawis y examinaría las instituciones sociales con el fin de determinar si algunas de ellas podrían conducir a un desarrollo realizado ordenadamente.<sup>6</sup> Pero Kwame Nkruma, de Ghana, no le dejaba lugar en África al antropólogo social. En 1962, cuando los africanistas realizaron una conferencia internacional en Accra, les aconsejó que cambiaran el curso de los estudios africanos, pasando de la antropología a la sociología.<sup>7</sup> Él objetó la enseñanza de la antropología en las universidades africanas, por tres motivos básicos: 1) la antropología había justificado el colonialismo como un deber de la civilización; 2) gran parte de lo que decían los antropólogos sobre África no era cierto y, por lo tanto, tampoco era científico y 3) la antropología creó el mito de que África no tenía historia. Por consiguiente, después de la independencia, como ha observado Mafeje, los gobiernos africanos consiguieron sacar la antropología de las universidades y establecer la carrera de sociología.<sup>8</sup>

Fue ésta la situación frente a la que reaccionó Lévi-Strauss en 1967. Pero él no fue el único que expresó su preocupación por la desconfianza de los africanos hacia los antropólogos. Aidan Southael estaba incluso más preocupado que Lévi-Strauss

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>7</sup> K. Nkruma, "Africanism and Culture", en *Présence Africaine*, 17, 1963, pp. 5-18. Agradezco al Dr. Francis Chilipaine por ayudarme en la traducción del francés al inglés del artículo de Nkruma.

<sup>8</sup> A. Mafeje, "The Problem of Anthropology in Historical Perspective: An Inquiry into the Growth of Social Sciences", *Canadian Journal of African Studies*, 10, 2, 1976, p. 322.

porque, para poder trabajar en el Instituto de Investigaciones Sociales de África Oriental durante el periodo de la descolonización, tanto él como otros antropólogos sociales tuvieron que “aceptar la comedia ridícula de llamarse a sí mismos sociólogos en África”.<sup>9</sup> Fue ésta una manera interesante de cambiar el curso de los estudios africanos de la antropología a la sociología. Y, de hecho, resultó posible. Después de todo, aun cuando la antropología sea el estudio de otras culturas,<sup>10</sup> ¿no involucra acaso el uso de las mismas teorías que usan los sociólogos? Un uso apreciable del método de sondeo en combinación con el método de los estudios de caso era todo lo que requería el antropólogo para pasar por sociólogo.

Lo que es quizá todavía más interesante es la coincidencia entre el momento en que los antropólogos sociales se hacían pasar por sociólogos y la presencia de la crítica más controvertida a los antropólogos sociales que haya producido el África oriental. El ya fallecido Okot p'Bitek, un antropólogo social ugandés, que cimentó, sin embargo, su reputación como poeta y escritor de ficción literaria, fue intransigente en su rechazo a la antropología social. Él sostenía que los departamentos de antropología social de las universidades africanas eran campamentos para los antropólogos sociales occidentales, y que las universidades africanas no podían financiar estas bases. Más adelante afirmó que los africanos ni tenían interés en aceptar, ni podían permitir la perpetuación del mito del primitivo.<sup>11</sup>

Okot p'Bitek estaba resentido desde el primer día en que se inscribió como estudiante en el Instituto de Antropología Social de la Universidad de Oxford, en Inglaterra. Él señala cómo, ya desde la primera lección, todos los profesores hablaban el mismo lenguaje insultante, al referirse a la gente del Tercer Mundo como “bárbaros”, “salvajes”, “primitivos”, etc. Dice que trató de protestar contra el uso de este lenguaje insultante pero no tuvo éxito.<sup>12</sup> A partir de esta experiencia de-

<sup>9</sup> A. Southall, “Social Anthropology and East African Development”, *Mawazo*, 1, 4, diciembre de 1968, pp. 52-53.

<sup>10</sup> J. Beattie, *Other Cultures*, Free Press of Glencoe, New York, 1964, *passim*.

<sup>11</sup> O. p'Bitek, *African Religions in Western Scholarship*, East African Literature Bureau, Nairobi, Kampala, Dar-es-Salaam, 1970, p. 6.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. vii.

cedió dedicar sus facultades intelectuales a dos tareas:

a) poner al descubierto y destruir todas las ideas falsas sobre los pueblos africanos y su cultura que habían sido perpetuadas por la academia occidental y

b) esforzarse por presentar las instituciones de los pueblos africanos tal como son.<sup>13</sup>

Buscó cumplir estas tareas no como un antropólogo social (aunque escribió algunas monografías antropológicas), sino como un estudioso de la literatura africana. Esto se debió a que pensaba que su tarea se vería cumplida si todos los departamentos de Humanidades, en las universidades africanas, se comprometían con el estudio de lo que los antropólogos sociales habían monopolizado durante demasiado tiempo. Definió la tarea de los departamentos de Humanidades como la de someter a un análisis crítico a términos vagos como “tribu”, “folk”, “iletrado” o incluso “desarrollo”, con el fin de desecharlas o redefinirlas en interés del desarrollo africano.<sup>14</sup>

Sin embargo, también advirtió a los estudiosos africanos contra una reacción extremada frente a lo que él llamaba la arrogancia y los insultos de la academia occidental. Se refirió, en particular, a los nacionalistas africanos y a un religioso académico, quienes, pensaba, estaban peleando una batalla a la defensiva contra el vicioso ataque a la cultura africana dirigido por la academia occidental. La siguiente cita de su libro sobre la religión en los estudios occidentales, presenta su posición muy claramente:

Los nacionalistas africanos como Jomo Kenyatta, Leopold Sedar Sengor, J. B. Danquah, K. A. Busia y John Mbiti protestan vigorosamente contra cualquier estudioso occidental que describa las culturas y la religión africanas en términos despectivos. Sus trabajos están dirigidos principalmente a los europeos no creyentes e intentan mostrar que los pueblos africanos eran tan civilizados como los occidentales. Visten a las deidades africanas con atuendos helénicos y los exhiben ante el Mundo Occidental.<sup>15</sup>

En efecto, p'Bitek era africano de corazón, porque no te-

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 40, 111.

nía tiempo para los cruzados que buscaban la democracia o el socialismo africano en la forma de vivir africana.<sup>16</sup> Él deseaba que la cultura africana se estudiara como era, y esto es lo que pretendió hacer en su monografía antropológica sobre la religión del Luo Central en Uganda y países vecinos.<sup>17</sup> En este libro mostraba cuán diferente era la concepción religiosa europea de la de los luo. Los europeos, en un intento por comprender la religión de los luo, presumieron que estos últimos creían en la existencia futura de una persona después de la muerte, así como en la existencia de un dios supremo, el creador.<sup>18</sup> Pero, como argumenta p'Bitek, los luo no creían en ninguna de las dos cosas. Su posición era que no había nada de qué avergonzarse si los africanos no compartían las mismas creencias que los europeos. Más adelante observaba que la característica más relevante de la actividad religiosa del Luo Central, era la fiesta anual en la tumba de los jefes.<sup>19</sup> Allí veneraban a sus antepasados como seres completos más que como espíritus divorciados de sus cuerpos, y para ellos la muerte no se interpretaba como un paso de la tierra al cielo, o de una forma de vida a otra.<sup>20</sup> Acerca del concepto de "dios supremo", p'Bitek mostraba cómo un supuesto errado mantenido por los sacerdotes católicos italianos, que llegaron a Acolilandia desde el Sudán en 1911, llevó a la elección de un término vernáculo, *Lubaga*, para designar a "dios, el creador". Se dice que estos sacerdotes dieron "por descontado que el término genérico *jok* (dios) no podía significar otra cosa que los *joks* particulares con sus nombres particulares".<sup>21</sup> *Lubaga*, dice p'Bitek, era un nombre particular para el *jok* responsable de causar y curar la tuberculosis a la espina dorsal. Al llamar nuestra atención hacia este supuesto errado, p'Bitek quería prevenirnos frente a "ver el mundo espiritual de los pueblos africanos en términos de grados o jerarquía de fuerzas".<sup>22</sup>

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>17</sup> O. p'Bitek, *Religion of the Central Luo*, EALB, Nairobi, Kampala, Dar-es-Salaam, *passim*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 41-43, 51.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 104, 160.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 84.

El hecho de que la presencia de p'Bitek en la Universidad de Makerere coincidiera con la época en que allí los antropólogos se disfrazaban de sociólogos, resulta interesante, en el sentido de que sus afirmaciones contra la antropología social provocaron algunas respuestas de sus colegas. Peter Rigby<sup>23</sup> señaló la anomalía existente en la invitación que p'Bitek le hizo a Ali Mazrui para que escribiera un epílogo, que se publicó como parte del primer libro de p'Bitek sobre la forma en que los estudiosos occidentales habían interpretado erróneamente la religión africana. La anomalía estaba en que Mazrui sostenía todo lo que p'Bitek rechazaba, e incluso llegó a clasificarlo como un escritor de la negritud. Otra respuesta provino de Scott McWilliams, quien afirmó:

A menos que podamos probar que en Occidente no hubo grupos dominados, debemos aceptar el hecho de que la antropología funcional fue una extensión de una teoría de dominación justificada de Occidente a 'otras culturas'. . . Por lo tanto, enseñarle antropología social a nuestra generación no es lavarles el cerebro con teorías irrelevantes, como ha sugerido Okot p'Bitek.<sup>24</sup>

McWilliams llegó tan lejos como para señalar que en África Occidental, donde según él había un buen número de antropólogos sociales, esta materia se había integrado en muchos otros campos aplicados. Daba el ejemplo del campo médico donde "un antropólogo social bien entrenado era contratado para estudiar y darle consejos a los médicos acerca de cómo acercarse a la gente que sospechaba de las medicinas foráneas, o cómo lograr que la gente superara las sospechas poco ventajosas acerca del alimento y dejara de lado prácticas medicinales poco fructíferas".<sup>25</sup> Pero Southall recibió calurosamente el primer libro de p'Bitek que fue basado en trabajo de campo sobre la religión Luo. Dijo:

Esta primera publicación de los primeros resultados del trabajo de campo en África Occidental, escrito por un antropólogo africano oriental

<sup>23</sup> P. Rigby, *Mawazo*, 3, 1, junio de 1971, pp. 65-67, revisión de p'Bitek (1970).

<sup>24</sup> S. McWilliams, "Social Anthropology: Is it a Burnt-Out Case?", *Mawazo*, 4, 1, junio de 1973, pp. 36-37.

<sup>25</sup> *Loc. cit.*

totalmente capacitado, es motivo de celebración. La antropología no sobrevivirá como una influencia intelectual dinámica sobre los estudios y la política a menos que pueda reclutar muchos más discípulos del Tercer Mundo para reinterpretar y llevar adelante su mensaje.<sup>26</sup>

Estas tres respuestas a las afirmaciones críticas de p'Bitek con respecto a lo que los estudiosos europeos han escrito sobre la religión africana, llevan por lo menos a dos explicaciones respecto a la persistencia de la antropología social en África. En primer lugar, la confianza de p'Bitek en entregarles la introducción de sus publicaciones a Ali Mazrui y Adain Southall parecería sugerir que subestimó la capacidad de éstos para usar su trabajo en beneficio de la antropología social que él estaba criticando. Esto se ve muy claro en la declaración de Southall de que la sobrevivencia de la antropología social dependía del reclutamiento para esta disciplina de discípulos del Tercer Mundo. En cuanto a Ali Mazrui, le preocupaban las críticas de p'Bitek contra la antropología como disciplina, e incluso dudaba de que fuera adverso el efecto de la antropología en la política colonial del África Británica. Pero la decisión de p'Bitek de invitar a sus oponentes a introducir su obra se puede explicar también en términos de su deseo honesto de generar un debate en torno a si era deseable la antropología social en África. En segundo lugar, el ejemplo de África Occidental de McWilliams, acerca de la manera en que la antropología social se ha integrado con otras disciplinas, señala el hecho de que no sólo los antropólogos se disfrazan de sociólogos, sino de que la propia disciplina se mantiene viva por las demandas de los estudiantes de otras disciplinas que han llegado a entender que la comprensión de la cultura de un pueblo con el que se está en contacto es muy importante. Pero la observación de McWilliams puede estar basada en una comprensión errónea de la crítica de p'Bitek, porque nadie duda de la utilidad de la antropología social. El problema es a quién le ha resultado útil ésta. Este aspecto se verá más claramente cuando examinemos lo que dice O. F. Onoge acerca de la antropología aplicada en África. Por ahora, baste con decir que lo que es central en la crítica de

---

<sup>26</sup> A. Southall, "Introducción" en p'Bitek (1971), *op. cit.*; véase también el epílogo de Ali Mazrui en O. p'Bitek (1970) *op. cit.*, p. 129.

p'Bitek es su ataque a la forma distorsionada en que está ocurriendo el cambio en África. Su punto de vista es que si la reconstrucción social africana debería basarse en la visión africana del mundo, entonces habría que estudiar y presentar las religiones africanas con el mayor rigor posible, para así descubrir cuál es esa visión del mundo propia de África.<sup>27</sup> El hecho de que no se haya preocupado por el problema del desarrollo tecnológico es quizá una lástima. Si hubiera analizado el problema creado por la tecnología occidental, habría estado tal vez de acuerdo con Angulu Onwuejeogwu, quien ha dicho:

Para la mayoría [de la élite africana], tecnología significa esas enormes máquinas europeas. El conjunto del proceso tecnológico involucra sus aspectos intelectuales. Se debe entender claramente que la tecnología europea avanzada es hija de la tecnología europea primitiva. Si no se puede apreciar el grado de ciencia empírica que encierra la fabricación de una simple vasija de arcilla, la fundición del mineral de hierro para hacer un simple azadón, el moldeamiento de un recipiente de bronce y la hechura de una simple trampa de varillas, no puede tampoco valorarse los logros técnicos de los bronceos de Igbo-Ukwu, Ife y Benin o de los constructores de lo que ahora son las ruinas de Zimbaue.<sup>28</sup>

A Onwuejeogwu le alarma ver cómo la tecnología africana propia a sido desplazada y remplazada por tecnología extraña. Considera preocupante que los agricultores africanos no tengan las herramientas primitivas simples, convenientes para el suelo africano y sus problemas de erosión y lixiviación. Para él los bulldozers, los tractores pesados y los arados mecanizados que han sido introducidos en algunas partes de África, son los responsables del problema de la erosión del suelo pues su uso requiere la tala del bosque, que es la protección natural del suelo. Es en el mismo sentido en que p'Bitek se preocupaba al ver cómo las ideologías occidentales, especialmente las relacionadas con el cristianismo, estaban desplazando a las ideologías africanas.

Pero es O. F. Onoge quien nos ofrece una crítica a la antropología centrada en el tema del desarrollo, de acuerdo

<sup>27</sup> O. p'Bitek (1970), *op. cit.*, p. 113.

<sup>28</sup> M.A. Onwuejeogwu, *The Anthropology of Africa: An Introduction*, Heinemann, Londres, 1975, pp. 276-277.

con las líneas trazadas y defendidas por McWilliams. Onoge, al igual que B. Magubane, se inspira en los académicos estadounidenses, y ha intentado exponer sistemáticamente la tradición conservadora de la antropología con respecto a las aspiraciones políticas de los pueblos del Tercer Mundo. Su crítica, clara y precisa, la ha extendido al subcampo de la antropología africana llamado "antropología aplicada". Dice que desde el mismo principio, en 1908:

Muchos antropólogos se incorporaron directamente al servicio colonial como "Antropólogos de Gobierno".<sup>29</sup>

Luego vino la fundación, en 1926, del Instituto Internacional de Lenguas y Cultura Africanas (llamado en la actualidad Instituto Africano Internacional) y la elección de Lord Lugard como primer presidente del Comité Ejecutivo del Instituto. Lugard fue el hombre que adoptó, por primera vez, la estrategia administrativa del "gobierno indirecto" en África y la aplicó a Nigeria del Norte y más adelante al resto de Nigeria. Onoge dice que para Lugard:

La antropología colonial le permitiría a los funcionarios contar con una información de antemano respecto a las grietas del sistema (administrativo) que le daría posibilidad a las masas de intentar acciones positivas que amenazan la totalidad del orden colonial.<sup>30</sup>

Él vincula la estrategia administrativa de Lugard con la rama de la antropología propagada por B. Malinowski y sus primeros estudiantes: Mónica Hunter (después conocida como Mónica Wilson), Audrey Richards y Lucy Mair. Dice que estos antropólogos institucionalizaron las ideas represivas de Lugard.

Según su opinión, Malinowski utilizó el enfoque del "contacto con la cultura" en el cual la historia no tiene lugar y que se caracteriza por la falta de preocupación por los aspectos más serios de los problemas económicos y políticos que estaban enfrentando los pueblos africanos colonizados.<sup>31</sup> A

<sup>29</sup> O.F. Onoge, "The Counterrevolutionary Tradition in African Studies: The Case of Applied Anthropology", *The Nigerian Journal of Economic and Social Studies*, 15, 3, 1973, p. 326.

<sup>30</sup> *Loc. cit.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 328-329.

Mónica Hunter la critica por no preocuparse de los aspectos políticos principales de los problemas de Sudáfrica. Onoge relaciona su manera de eludir esos asuntos con un consejo que ella recibió del general Smuts, cuando estaba a punto de dejar Sudáfrica para estudiar antropología social en la Universidad de Cambridge, en el Reino Unido. El consejo del general Smuts fue “que no debía preocuparse en exceso por los principales aspectos políticos de lo que él llamaba problema innato sud-africano”.<sup>32</sup> Por consiguiente, observa Onoge, el libro de Hunter titulado *Reaction to Conquest* está completamente desprovisto de conclusiones políticas de amplio alcance sobre la realidad sudafricana. También critica a Audrey Richards por explicar el deterioro de la alimentación en Bemba en términos de la cultura de Bemba, en lugar de atribuirlo al hecho de que entre 40 a 60% de la población masculina Bemba solía realizar una migración involuntaria a las minas europeas para ganar el dinero que les permitiría pagar los impuestos coloniales.<sup>33</sup> Y descarta a Lucy Mair como alguien cuya tesis primordial favorita era “cómo inducir al campesinado a «desear lo que necesita»”,<sup>34</sup> y como alguien cuyos instrumentos teóricos no la prepararon para prever que la lucha de los pueblos africanos habría de conducirlos a la derrota del colonialismo.<sup>35</sup>

A Godfrey y a Mónica Wilson los critica en conjunto por haber introducido una innovación teórica y metodológica irrelevante en su enfoque al estudio del cambio social, que de otra manera es sistemático y alternativo.<sup>36</sup>

Los Wilson habrían propuesto una sociología de las relaciones sociales en lugar del ‘contacto con la cultura’. Pero Onoge encuentra que su enfoque teórico y metodológico no es el adecuado para estudiar los movimientos anticoloniales. Esto se debe a que lo que ellos defienden no difiere completamente de lo que sostenía Malinowski. Los Wilsons, dice Onoge, hacen una distinción en términos culturales entre las sociedades

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>36</sup> G. y M. Wilson, *The Analysis of Social Change Based on Observation in Central Africa*, Cambridge University Press, 1945, *passim*.

africanas precoloniales, que describen como de pequeña escala, y las sociedades civilizadas que consideran de gran escala. Lo que es característico de esta distinción dicotómica es que, al concentrarse en la expansión horizontal de las relaciones sociales nos dice Onoge, los Wilson se niegan la oportunidad de considerar las relaciones de clase en el África Central entre quienes explotaban a otros y los que estaban siendo explotados.<sup>37</sup> No es de extrañarse pues que, al hacer una revisión del libro de los Wilson en 1945, E. R. Leach sintiera que era “un fracaso porque este concepto básico de escala (estaba) definido de manera tan oscura que no (lograba) integrar la superestructura de la argumentación”.<sup>38</sup>

Onoge concluye optando por una antropología de la liberación<sup>39</sup> cuyo punto de partida él ubica en la experiencia histórica africana del comercio de esclavos y del colonialismo. Postula que la meta de esa rama de la antropología es desmitificar la antropología de transición y encabezar la vía hacia la supresión de la sociedad capitalista. Dejando de lado la nobleza de esta finalidad, sigue en pie el hecho de que la crítica de Onoge se dirigió a los antropólogos sociales que hacían sus investigaciones en África Oriental, Central y del Sur. Uno se pregunta por qué no criticó el trabajo de Kenneth Little y Meyer Fortes cuyos estudios de las sociedades de África Occidental no son diferentes de los que él evaluó. No obstante, las argumentaciones de McWilliams frente a p'Bitek dan la impresión de que todo funcionaba bien en la aplicación de la antropología social en África Occidental.

La posición que sostiene Onoge es la misma adoptada por B. Magubane, quien ha demostrado claramente cuán fútil resulta interpretar el problema que enfrentan los africanos en Sudáfrica en términos culturales de raza y etnias. Él traza muy convincentemente este problema desde el proceso de penetración capitalista en el corazón de Sudáfrica, que llevó a los africanos a temer la inevitable división de clases en la sociedad sudafricana. Para contrarrestar dichas divisiones, nos dice, los

<sup>37</sup> O.F. Onoge, *op. cit.*, p. 341.

<sup>38</sup> E.R. Leach, *Man*, núm. 44/45, marzo de 1947, crítica del libro de Wilson, pp. 50-51.

<sup>39</sup> O.F. Onoge, *op. cit.*, p. 344.

afrikaners fueron fomentando cada vez más la formación de una cohesión cultural entre sus pobres, de manera que se opusieran a los africanos.<sup>40</sup> Por lo tanto, Magubane considera que el problema político de Sudáfrica es el de un antagonismo de clases que un día desembocará en la inevitable liberación de los africanos oprimidos.

Sin embargo, Magubane es bien conocido no tanto por lo que dijo sobre la lucha de clases en Sudáfrica, como por lo que escribió acerca de cómo los antropólogos sociales que trabajaron para el Instituto Rhodes-Livingstone en África Central durante la época colonial, interpretaron erróneamente sus datos. Tal vez su crítica más leída haya sido la que apareció en el número de 1971 de una publicación de amplia circulación llamado *Current Anthropology*.<sup>41</sup> Anteriormente, sin embargo, había expresado su punto de vista en un artículo de 1968 titulado “Crisis of African Sociology” que apareció en *East Africa Journal*, y posteriormente hizo nuevo énfasis sobre él en un trabajo de 1969 titulado “Pluralism and Conflict Situations in Africa: A New Look”, que fue publicado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Zambia, que reemplazó al Instituto Rhodes-Livingstone después de que Zambia logró su independencia. Fue en el trabajo de 1969 donde Magubane expuso por primera vez la “unilateralidad” de los análisis respecto a los problemas de cambio social en África realizados por Daryll Forde y todos los que él representaba, y por Max Glukman con los colegas que trabajaban bajo su dirección mientras era director del mencionado Instituto.

La crítica que hace Magubane al trabajo de Forde se centra sobre el artículo de este último titulado “Anthropology and the Development of African Studies”, en el cual resume el trabajo del Instituto Africano Internacional (IAI). Critica a Forde por haber fragmentado la influencia colonial en África en términos de las influencias de la administración, de las mi-

<sup>40</sup> B.M. Magubane, *The Political Economy of Race and Class in South Africa*, Nueva York, Monthly Review Press, 1979, pp. 186-187; véase también su breve monografía titulada *The continuing class struggle in South Africa*, Universidad de Denver (Centro Internacional de Relaciones Raciales), Estudio núm. 3.4-1974-1975, 56. pp.

<sup>41</sup> B. Magubane, “A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa”, *Current Anthropology*, 12, 4-5, diciembre de 1971, pp. 419-445.

siones y de los gerentes de las firmas comerciales,<sup>42</sup> como si éstos no hubieran estado unidos por la misma meta colonial, cuyo logro tuvo el mismo efecto destructivo sobre las sociedades africanas. También lo critica por no mencionar en su trabajo los estudios que habían sido hechos en áreas muy importantes como la naturaleza del colonialismo, la dislocación cultural, la alienación y la explotación colonial, a pesar de la declaración que hizo (Forde) de que el IAI estaba implicado en la desintegración de las sociedades africanas.<sup>43</sup> Lo critica además por elogiar los efectos del gobierno colonial como si éste no hubiera conducido a todas las dificultades experimentadas por los africanos.<sup>44</sup> En otras palabras, la preocupación respecto al Instituto Africano Internacional y la desintegración de las sociedades africanas (que fue un efecto negativo del dominio colonial) resultaba negada por los elogios de Forde a los efectos positivos del gobierno colonial.

Para mostrar cuán unilateral era el análisis de Gluckman y sus colegas, Magubane examina la forma como usaban el concepto de "tribalismo" y cómo interpretaron el significado de la huelga de 1935, en el cinturón cuprífero de Zambia. Aquí también centra su crítica en un artículo en el que Gluckman resume veinte años de trabajo del Instituto Rhodes-Livingstone. En este artículo, Gluckman caracterizaba el trabajo de J.C. Mitchell y de A.P. Epstein. A partir del trabajo de éstos, llegaba a una distinción, teórica y metodológicamente inadecuada, entre el tribalismo en zonas rurales y el tribalismo en zonas urbanas. Para los funcionarios del Instituto Rhodes-Livingstone, el tribalismo en zonas rurales significaba que los africanos seguían participando en un sistema político activo, compartiendo con sus congéneres su vida doméstica. Por otro lado, entendían el tribalismo en las zonas urbanas como un medio para clasificar a los africanos de origen heterogéneo que vivían juntos en los pueblos.<sup>45</sup>

Magubane establece lo que consideramos como los dos

<sup>42</sup> B. Magubane, "Crisis in African Sociology", *East Africa Journal*, 5, 12, 1968, p. 25.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

<sup>44</sup> *Loc. cit.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

puntos más importantes con respecto a esta distinción. El primero lo asienta cuando dice que al considerar las relaciones entre los africanos que viven en zonas urbanas “debemos recordar que uno de los prerrequisitos del trabajo asalariado y una de las condiciones históricas para el desarrollo capitalista fue la destrucción de la comunidad primitiva, que en África Central también fue destruida”.<sup>46</sup> El punto aquí es que las estructuras agrarias y políticas de la Zambia rural fueron de tal manera distorsionadas por la penetración capitalista, que carecía de sentido hablar del tribalismo rural como un proceso perdurable. En segundo lugar, rechaza al mismo tiempo la noción de “tribalismo urbano”, porque dice que fue una creación de las autoridades administrativas y mineras para facilitar el dominio indirecto, y prevenir cualquier esfuerzo que hicieran los mineros africanos para unirse contra dichas autoridades.<sup>47</sup>

De estos dos puntos se desprende que Gluckman y sus colegas fueron criticados por su intento de comprender el cambio social en Zambia en términos de las ideas dominantes en las sociedades coloniales, ideas como el tribalismo y el pluralismo. Al hacerlo, se quedaron atrapados dentro del sistema colonial, de manera que no pudieron analizar cómo evolucionaba y cómo se articulaba con los sistemas sociales indígenas.

Magubane demuestra lo mismo cuando analiza el significado que Gluckman y sus colegas le dieron a la huelga de 1935. Tal como Gluckman la entendía, la huelga había hecho patente el surgimiento de afiliaciones dentro de la población urbana, que se basaban en lo que él y sus colegas interpretaban como “principios de clase”.<sup>48</sup> Pero la formación de clases se percibía a partir de un proceso de estratificación social entre los africanos en el cinturón cuprífero, concepto derivado del estudio de Mitchell de la Danza Kalela. Magubane no acepta esta formulación. Para él existe una clara distinción entre estratificación social y clase social. Considera la estratificación social como un concepto descriptivo, que se refiere a una división del trabajo compleja, que provoca tanto una diferen-

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 35.

ciación de papeles como una ordenación jerárquica de las posiciones. Por otro lado, "clase social es un concepto analítico que implica una realidad primaria de división de la sociedad basada en la relación de los individuos con los medios de producción primarios".<sup>49</sup> Esta distinción se hace para destacar el hecho de que, al confundir los dos conceptos, Gluckman no podía ver la implicación política de la formación de las clases entre los africanos, que respondía a un intento inevitable hecho por éstos para organizarse a fin de eliminar el gobierno colonial y establecer en su lugar el dominio de la mayoría africana.

En resumen, Magubane ha llamado nuestra atención sobre el hecho de que el proceso colonial condujo a la destrucción de los grupos tribales en las áreas rurales y que, sin embargo, los antropólogos hablaban de tribalismo en dichas áreas, como si esa destrucción no hubiera tenido lugar. También llama nuestra atención sobre el hecho de que el tribalismo en las áreas urbanas fue un resultado de las tentativas colonialistas por trasplantar las autoridades tribales de las áreas rurales a las urbanas, e impedir así que en estas últimas los africanos se unieran contra sus amos coloniales. En tercer lugar, ha destacado que la base de una posible unidad entre los africanos urbanos estaba en la división de la sociedad urbana que se origina a partir de la relación de los individuos con los medios primarios de producción. Sin embargo, Magubane dirigió su ataque más hacia el resultado que hacia el origen de la alienación teórica de estos investigadores. Los trabajos seminales que influyeron en mayor medida en el pensamiento de Mitchell, Epstein y otros investigadores oficiales del Instituto Rhodes-Livingstone versan sobre la situación colonial de Zululandia en Sudáfrica. Max Gluckman, su autor, los publicó en *Bantu Studies*, en 1940, y en la publicación que le sucedió, *African Studies*, en 1942.<sup>50</sup> Mitchell logró que estos artículos fueran nuevamente publicados por la Manchester University Press para el Instituto Rhodes-Livingstone, una vez que logró la

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

<sup>50</sup> J.C. Mitchell, "Foreward" en Max Gluckman, *Analysis of a Social Situation*, Manchester University Press, 1958.

aprobación del autor. Una de las razones por las que Mitchell pensó que valía la pena reeditar esos trabajos fue la siguiente:

Desde el punto de vista del desarrollo de la teoría de la antropología social, éstos [ensayos] posiblemente serán catalogados en el futuro como hitos importantes. Es en estos ensayos donde Gluckman esboza por primera vez un enfoque del estudio del cambio social que posteriormente había de desarrollar, y que ha proporcionado el cuerpo central de los conceptos analíticos de la escuela de antropología social que él está formando en Manchester.<sup>51</sup>

En efecto, estos ensayos llegaron a convertirse en hitos importantes en el desarrollo de la teoría antropológica social que caracterizó a la escuela de Manchester. La teoría en cuestión tiene sus raíces en el supuesto fundamental del Instituto Rhodes-Livingstone de que las instituciones sociales precapitalistas persistieron en África Central, a pesar de la penetración capitalista. La tesis de la persistencia de las instituciones precapitalistas fue propuesta por funcionarios investigadores sociales del Instituto Rhodes-Livingstone como una reacción directa contra los resultados del Comité de Indagaciones de la subregión, en el sentido de que la migración laboral iba en detrimento de la vida tribal.<sup>52</sup> En esto la influencia de Gluckman fue notoria. Éste era muy crítico de las comisiones gubernamentales al considerar que no constituían la forma más eficaz para estudiar los problemas sociales, simplemente porque sus técnicas de investigación eran superficiales. Estamos de acuerdo con él en este punto; también estamos de acuerdo cuando señala que la teoría sociológica que uno usa para interpretar los hechos sociales, es más importante que las técnicas de investigación.<sup>53</sup> Pero la pregunta que planteamos es: “¿de qué teoría social se trata?” Para responder a ésta necesitamos observar de cerca el estado de los estudios sociológicos en África Central colonial.

El funcionalismo, la teoría con la cual los antropólogos sociales intentaron mostrar cómo cada sociedad existía como

<sup>51</sup> *Loc. cit.*

<sup>52</sup> Véase *The Lacey Report*, Government Printer, Zomba, 1935.

<sup>53</sup> M. Gluckman, “Seven-Year Research Plan of the Rhodes-Livingstone Institute of Social Studies in British Central Africa”, *Rhodes-Livingstone Journal*, V, 5, 1945.

un sistema de regularidades dentro de su entorno,<sup>54</sup> ya está gastado. Si nos tomamos aquí la molestia de referirnos a él, es porque en su crítica Magubane no lo hace, y porque los investigadores que estamos tratando lo usaron indiscriminadamente para explicarle a los administradores coloniales de las subregiones, los problemas sociales que confrontaban. La preocupación de los administradores era crear una relación permanente y satisfactoria entre la sociedad colonizadora y la colonizada, y su problema inicial consistía en conocer qué efectos había tenido sobre las sociedades africanas su intervención en África Central.<sup>55</sup> La migración laboral fue uno de tales efectos; a los administradores esto se les explicó en términos funcionalistas y ellos, basándose en esta explicación, guiaron el cambio social en África Central. Nuestro argumento es que la base teórica sobre la que se orientó este cambio era defectuosa, pues no tomaba de ninguna manera en cuenta el problema central del antagonismo de clases al que está dirigido este trabajo. Era defectuosa en la medida en que le atribuía la función equivocada al conflicto.

En su análisis, Gluckman otorga un lugar central al conflicto social.<sup>56</sup> En una sociedad tradicional como la de los zulú de la costa oriental de Sudáfrica, Gluckman vio los conflictos existentes entre los grupos territoriales que se caracterizaban por la segmentación a lo largo de sus líneas de descendencia. Cada segmento, que él denominó "tribu", era guiado por un jefe al que sus miembros prestaban vasallaje en oposición a otros grupos, aun cuando dichos grupos y sus respectivos jefes aceptaran al señorío del rey.<sup>57</sup> En otras palabras, el rey era el centro de la unidad entre todos los grupos, mientras que los conflictos intergrupales eran enfrentados por ciertas instituciones compensatorias que existían en la jerarquía guber-

<sup>54</sup> M. Gluckman, "Social Anthropology in Africa", *Rhodes-Livingstone Journal*, 20, 7, 1956.

<sup>55</sup> G. Wilson, "Anthropology as a Public Service", *Africa*, XIII, 1, enero de 1940, pp. 43-60.

<sup>56</sup> M. Gluckman, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester University Press, 1958, *passim*.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

namental.<sup>58</sup> Observó, por supuesto, la irrupción de la guerra civil en dichas sociedades, añadiendo, sin embargo, que en estos sistemas una guerra civil no destruía, sino más bien mantenía al sistema político como un todo.<sup>59</sup> El mecanismo que según él impedía que el conflicto destruyera el sistema político era que los pueblos que se unían contra un rey tirano también lo hacían bajo el rey, para impedir que cualquier grupo se hiciera muy poderoso.<sup>60</sup> En otras palabras, cada zulú intentaba preservar su señorío contra todo rey cuya conducta pudiera llevar a la destrucción de la institución.

Es importante recalcar que para Gluckman la condición previa para que un conflicto social fuera un mecanismo integrador era la existencia de grupos sociales en el mismo nivel de segmentación. Aunque Gluckman muestra también en su análisis que un estado, como el zulú, puede dividirse horizontalmente entre individuos que pertenecen a una clase gobernante opuesta a sus súbditos, no intenta, sin embargo, analizar la relación de antagonismo entre ambas clases, ni explica la división de clases como un prerrequisito para la formación del estado zulú. En cambio, disuelve la estructura de clases de los zulú en su homogeneidad cultural y los describe como un pueblo sin castas.<sup>61</sup> Por lo tanto, aunque se puede aducir que su análisis de la situación social en Zululandia fue radical, y que su pensamiento estaba influido por los escritos de Carlos Marx,<sup>62</sup> sigue en pie el hecho de que para Gluckman los intereses de los zulús dominantes y los de sus súbditos estaban fusionados, lo que es bien diferente de la conceptualización del estado en Marx, para quien el estado existía para proteger los intereses de las clases dominantes en oposición al resto.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> M. Gluckman (1956), *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>59</sup> M. Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Society*, Cohen & West, 1963, pp. 84-136.

<sup>60</sup> M. Gluckman (1958), *op. cit.*, p. 30.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>62</sup> Véase E. Terray, *Marxism and Primitive Societies, Two Studies*, Monthly Review Press, 1972 y M. Block, *Marxism and Anthropology*, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 144.

<sup>63</sup> C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* (Trad. del alemán por Wenceslao Roces), Montevideo, Pueblos Unidos, 1958.

Cuando Gluckman aplicó su teoría a esa especie de estado Lozi de Zambia en África Central, nuevamente dejó sin examinar el aspecto dinámico de las relaciones de clase entre los miembros de la clase aristocrática y los plebeyos. En lugar de esto, vio a los Lozi divididos en unidades administrativas territoriales, mientras que sus líderes (los consejeros) estaban agrupados en tres categorías, según como estaban arreglados sus asientos en la Corte del Rey o en la Cámara del Consejo. Los consejeros en cuestión eran seleccionados entre las filas de los plebeyos, de los mayordomos y de aquellos que tenían sangre real o cuyas esposas pertenecían al clan aristocrático. El quid de la argumentación de Gluckman es que la gente esparcida por el reino estaba vinculada de manera tal a cada grupo de consejeros que los que pertenecían a la misma unidad administrativa, pertenecían a diferentes grupos de consejeros.<sup>64</sup> Esta forma, se nos dice, tuvo el efecto de lograr que las divisiones administrativas no se levantaran contra el rey en apoyo de sus funcionarios, a pesar de que los consejeros moderaban y controlaban al rey. La impresión que se tiene de este tipo de análisis es que los plebeyos tenían tan poco poder que no podían rebelarse contra las injusticias.

Es quizá comprensible que no se aplique el concepto de clase a una sociedad cuya economía está cimentada en instrumentos de producción primitivos y donde las relaciones de producción están en armonía con las fuerzas productivas. Pero no se puede entender por qué Gluckman no quería persuadirse de aplicar rigurosamente el concepto a la situación colonial, la cual caracterizó en su análisis de la situación social en la Zululandia moderna. Aquí el carácter plural de la sociedad se complicaba por el hecho de que los grupos que obtenían miembros tanto entre los blancos como entre los negros existían simultáneamente con los grupos sustentados racialmente. Se observaba que los grupos con los dos colores no se separaban en grupos de estatus igual. Sin embargo, Gluckman subrayó la importancia de las afiliaciones multilaterales de cada individuo como de cada grupo como el mecanismo integrador básico.

<sup>64</sup> M. Gluckman, *Politics Law and Ritual in Tribal Society*, Basil Blackwell, 1967, p. 145.

Lo explica de la siguiente manera:

El cisma, entre los grupos de dos colores, es en sí mismo el modelo de su integración principal en una sola comunidad.<sup>65</sup>

No aceptamos esta conclusión porque simplifica burdamente la relación entre los grupos de colonizadores y los colonizados, acerca de los cuales Gluckman estaba escribiendo. Esta simplificación excesiva ocurre debido al enfoque metodológico de Gluckman llamado "análisis situacional". Se trata de un método de investigación etnográfico que implica la recolección de datos en el campo. En este enfoque, la atención está centrada en diversos acontecimientos que están ligados por la presencia del observador.<sup>66</sup>

El rasgo distintivo del análisis situacional es que amplía el campo del problema del investigador, en cuanto éste debe percibir la situación social como el comportamiento en determinada ocasión de los miembros de una comunidad como tal, analizándolo y comparándolo con otras ocasiones. . .<sup>67</sup> Por lo tanto, este enfoque es más bien conductista que estructural. La definición estructural de la situación colonial se centra en las relaciones de dominación y subordinación y en cómo éstas se desarrollaron a partir de la estructura de poder global de los colonizadores hasta llegar a establecer la relación amo/servo. La manera cómo surgió la situación colonial y el modo en que se formó dicha estructura en el sur de África, en general, y en Sudáfrica, en particular, han sido el tema de estudio de muchos estudiantes radicales.<sup>68</sup> Incluso Gluckman intentó trazar la evolución del singular sistema socioeconómico de Sudáfrica partiendo de la expansión mercantilista de Europa y del paso de los barcos por el Cabo de Buena Esperanza, hasta llegar a 1879, cuando el ejército británico invadió definitivamente Zululandia.<sup>69</sup> Pero, al definir la situación social en

<sup>65</sup> M. Gluckman (1958), *op. cit.*, pp. 12-13.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>68</sup> Véase B. Magubane (1979), *op. cit.* y W.M. Tsotsi, *From Chattel Slavery to Wage Slavery, A New Approach to South African History*, Lesotho Printing and Publishing Company, Maseru, 1981 y F.A. Johnstone, *Class Race and Gold*, RKP, 1976.

<sup>69</sup> M. Gluckman (1958), *op. cit.*, pp. 35-38.

términos conductistas, se negó la oportunidad de centrar su análisis en las relaciones de clase y en la situación colonial de Zululandia. Se refirió sesgadamente a la situación colonial al mencionar la integración de Zululandia a los sistemas agrícola e industrial de Sudáfrica<sup>70</sup> y observó que el modo de producción había cambiado de una economía de subsistencia a uno de trabajo asalariado y en granjas,<sup>71</sup> sin especificar las contradicciones que ese cambio produjo. Su preocupación principal fue la de dividir a los zulúes y a los europeos en grupos con membrecías traslapadas, con el fin de demostrar que había muchas relaciones e intereses que cortaban la línea divisoria racial.<sup>72</sup> Lo que sostenemos es que, al concentrarse en los vínculos de corte transversal que ligaban a la gente de diferentes grupos raciales, Gluckman se obstaculizó la posibilidad de dar cuenta de las fuerzas dinámicas construidas dentro de la situación social sudafricana y que se expresaban en la forma de una oposición africana a la situación colonial a través de los jefes, las iglesias e incluso los sindicatos, antes de que éstos fueran prohibidos. Para él, toda esta oposición fue ineficaz y sólo dio una satisfacción psicológica.<sup>73</sup>

Cuando se formó el Instituto Rhodes-Livingstone, en 1938, para planificar la investigación social en África Central, <sup>74</sup> su primer director fue Godfrey Wilson, de Sudáfrica, cuya orientación teórica correspondía a la de Max Gluckman, quien también era de Sudáfrica.<sup>75</sup> La muerte prematura de Wilson, acaecida en 1945, llevó a Gluckman a ocupar el puesto de director. Bajo su dirección, el Instituto logró atraer a investigadores muy capaces, quienes se adhirieron fielmente al enfoque teórico de Gluckman. Éste escogió la migración laboral como el fenómeno que planteaba los problemas más serios que debían confrontar los gobiernos,<sup>76</sup> y este fenómeno se analizó en términos de una estructura social dual cuyos elementos

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 19-28.

<sup>73</sup> *Loc. cit.*

<sup>74</sup> M. Gluckman (1945), *op. cit.*, p. 1.

<sup>75</sup> Cfr. G. Wilson, *The Analysis of Social Change*, CUP, 1945, *passim*.

<sup>76</sup> M. Gluckman (1945), *op. cit.*, p. 7.

(sistemas sociales rural y urbano), estaban vinculados a través del migrante, cuya conducta se estimaba como situacional.

Ya hemos señalado que lo que escribieron los funcionarios investigadores del Instituto Rhodes-Livingstone, fue una reacción contra el punto de vista expresado por los Comités de Indagación, acerca de que la migración laboral tenía un efecto destructor sobre la vida tribal. Elisabeth Colson,<sup>77</sup> hace bastante explícito su rechazo de este punto de vista, y basa su posición en las investigaciones de William Watson en la Zambia rural, que lo llevaron a concluir que “la participación de los mambwe en la industria no condujo a la destrucción de la vida tribal”.<sup>78</sup> Watson tituló muy adecuadamente su monografía como “Cohesión tribal en una economía monetaria”. En este punto se le unió Jaap van Velsen<sup>79</sup> quien dirigió su análisis a la migración laboral entre los tonga de Lakeside, en Malawi, y la catalogó como un factor positivo para la continuidad de la sociedad tribal. Todo esto seguía la línea de una afirmación anterior de Gluckman según la cual él no consideraba que el proceso social que se estaba llevando a cabo en África Central fuera enteramente desintegrador.<sup>80</sup> En efecto, en su reseña sobre los progresos realizados por el Instituto de Investigación —que Magubane ataca—, Gluckman<sup>81</sup> reforzó su rechazo a la tesis de la “ruptura estructural” al afirmar inequívocamente que, en el momento en que un migrante laboral dejaba su aldea rural por la ciudad, éste se destribalizaba, aunque seguía permaneciendo bajo la influencia tribal. Por otra parte, en la ciudad el migrante no estaba organizado bajo los principios tribales, sino por el principio universal del sindicalismo; sin embargo, cuando ejercía su derecho a elegir líderes, lo guiaban los principios tribales. Fue esta tesis de la permanencia

<sup>77</sup> E. Colson, “Migration in Africa, Trends and Possibilities” en I. Wallerstein (ed.), *Social Change, The Colonial Situation*, John Wiley and Sons Inc., 1966, p. 109.

<sup>78</sup> W. Watson, *Tribal Cohesion in a Money Economy*, Manchester University Press, 1958, p. 225.

<sup>79</sup> J. van Velsen, “Labour Migration as a Positive Factor in the Continuity of Tonga Tribal Society”, en A. Southall (ed.), *Social Change in Modern Africa*, OUP, 1961, pp. 230-241.

<sup>80</sup> M. Gluckman (1945), *op. cit.*, p. 9.

<sup>81</sup> M. Gluckman, “Anthropological Problems Arising from the African Industrial Revolution”, en A. Southall (1961), *op. cit.*, pp. 67-82.

de las instituciones tradicionales de África, la que Watson y Van Velsen intentaron ejemplificar a través de las sociedades rurales de África Central, mientras que Epstein y Mitchell intentaron hacer esto mismo en las ciudades del Cordón Cu-prífero.

Otro rasgo característico de la crítica de Magubane es que la restringe a los estudios llevados a cabo sobre las áreas urbanas, y sólo hace observaciones superficiales acerca de los efectos del dominio colonial en las zonas rurales. Incluso ha señalado que los antropólogos "fueron capaces de una gran penetración por debajo de las estructuras tradicionales".<sup>82</sup> Pero no muestra cómo lo hicieron. Desde nuestra perspectiva, dicha penetración fue posible sólo porque los antropólogos sustrajeron las estructuras sociales tradicionales de la situación colonial. Por nuestra parte, hemos dedicado algún tiempo al análisis del concepto de "aldea"<sup>83</sup> para mostrar que no tiene sentido plantearse en términos puramente tradicionales. El uso de este concepto ha influido en todo el campo de los estudios antropológicos acerca de las estructuras sociales tradicionales en África Central, y la influencia de Max Gluckman sobre la manera como se ha usado el concepto es notoria. Su definición del término abstrae lo tradicional de la aldea colonial. Define a ésta como "una organización doméstica y de parentesco en la cual los campesinos de agricultura de subsistencia viven y emplean la mayor parte de su tiempo, y donde la muerte de un hombre resulta un hecho natural".<sup>84</sup> Fue en 1947 cuando formuló esta definición, a los 56 años de la implantación del sistema imperial de administración sobre los pueblos de África Central. Ya para esta época, la aldea formaba parte integral de dicho sistema imperial. El ejemplo de Gluckman fue imitado, en Malawi, por James Clyde Mitchell, quien estudió los yao de Liwonde y los cacicazgos de Malemia. Mitchell aceptó sin críticas la definición del término que había hecho Gluckman, y esta aceptación se revela en su advertencia a los lectores acerca

<sup>82</sup> B. Magubane (1968), *op. cit.*, p. 29.

<sup>83</sup> J.A. K. Kandawire, "A Semantic Problem in Ethnographic Research", *Philippine Geographical Journal*, XXI, abril-mayo-junio, 1977, pp. 87-92.

<sup>84</sup> M. Gluckman *et al.*, "The Village Headman in British Central Africa", *Africa*, XIX, 2, 1949, p. 91.

de que su uso de la palabra “aldea” no debería confundirse con el uso administrativo del término. Para él, “aldea” se refería al grupo social indígena.<sup>85</sup>

En nuestro análisis volvemos a situar la aldea tradicional dentro del sistema imperial de aldeas administrativas para mostrar cómo, a través de esta transformación, los modos de producción capitalista y precapitalista se articularon en Malawi durante la época colonial. Iniciamos nuestro estudio a partir del momento en que el estado colonial intervino en la práctica económica del Malawi precolonial. Mostramos que esta intervención condujo al establecimiento de haciendas agrícolas en tierras de feudo franco y al de aldeas administrativas en tierras de la Corona. Mediante una comparación entre la forma en que las aldeas de feudo franco y las situaciones en tierras de la Corona se vieron afectadas por el dominio colonial, mostramos la futilidad de segregar las aldeas tradicionales de las aldeas administrativas. La formación del estado colonial empezó cuando Harry Johnston llegó a Malawi, en 1891, para establecer formalmente la fundación del dominio británico, en lo que posteriormente llegó a conocerse como el Protectorado Británico de África Central. *Thangata*, una institución que hemos identificado como de trabajo forzado, surgió a partir de la decisión de Johnston de desarrollar los recursos agrícolas de Malawi a través de la gestión de colonos europeos que vivían en el país antes del establecimiento formal del dominio británico, y no a través de los africanos.<sup>86</sup> Esto derivó en la transformación de las relaciones de propiedad, pues Johnston introdujo la propiedad jurídica de la tierra en favor de los agentes por él escogidos, a quienes se les hizo entrega de extensas propiedades siguiendo la línea del sistema capitalista de producción que prevalecía entonces en Sudáfrica. Pero, este cambio quedó restringido solamente a los distritos donde los africanos habían sido despojados de sus tierras por los colonos. En otros distritos, la tierra pasó a estar bajo la Corona Británica

<sup>85</sup> J.C. Mitchell, *The Yao Village: A Study in the Social Structure of a Malawian People*, Manchester University Press, 1971, p. 3.

<sup>86</sup> J.A. K. Kandawire, *Thangata: Forced Labour or Reciprocal Assitance?*, Consejo de Investigación y Publicaciones de la Universidad de Malawi, Zomba, 1979, pp. 49-54.

y se le permitió a los africanos vivir allí como si nada hubiera cambiado. Sin embargo, un análisis de la formación de las aldeas administrativas muestra que, incluso en las tierras de la Corona, la decisión inicial de Johnston tuvo un profundo efecto sobre la vida tradicional.

Se debe dejar claro desde el principio que, tan pronto como Inglaterra colonizó a Malawi en 1891, el poder último de la toma de decisiones en los asuntos relacionados con la distribución de las tierras en el Protectorado quedó en manos de la Cabecera del Estado Colonial, dejándole a los jefes africanos en las tierras de la Corona una autoridad residual, que ejercían en nombre del Estado Colonial, sobre la distribución de la tierra consuetudinaria. Aquellos jefes cuyas áreas de jurisdicción habían pasado a los colonos europeos no tenían nada de esa autoridad residual. Esto significa que la manera como eran explotados los africanos que residían en las plantaciones, difería de la manera en que lo eran sus congéneres en las tierras de la Corona. En las plantaciones, el colono movilizaba a los africanos bajo su control, a fin de que trabajaran como él quería, pero en las tierras de la Corona tenía que delegar en el Estado el que éste obligara a los africanos a moverse y buscar empleo en las plantaciones. Lo que ha sido de interés para nosotros es la manera como el Estado respondía a la presión de los colonos. Examinaremos aquí dos tipos de respuesta: por un lado, estaba la respuesta negativa a la explotación del trabajo en las plantaciones y, por el otro, estaba la respuesta positiva a la demanda general, hecha por los colonos para disponer de la fuerza de trabajo africana. El primer tipo de respuesta pretendía resolver un problema de antagonismo de clase que se originaba en las plantaciones por el problema del *thangata*, mientras que el segundo tipo puede interpretarse como la búsqueda de un reforzamiento sutil del *thangata*, aun cuando los colonos parecieran oponerse a la manera en que el Estado manejaba este asunto.

El problema general del antagonismo de clase en Malawi, visto desde el punto de vista de la enajenación de la tierra, fue confrontado primero por los abogados, quienes eran llamados de vez en cuando por el Estado para dirigir las comisiones de indagación frente a los problemas específicos que iban

surgiendo. En otro lugar,<sup>87</sup> documentamos la manera en que las comisiones de indagación, una tras otra, le daban rodeos al problema general y ayudaban de esta manera a perpetuar su existencia. Incluso dijimos que estas comisiones de indagación habían intentado legalizar el *thangata* por medio de la liberación de los mecanismos. Por ejemplo, el juez Jackson, quien dirigió la Comisión de Tierras en 1921,<sup>88</sup> declaró específicamente que el *thangata* se había originado en las condiciones propias de la vida africana y aconsejó al Estado que no lo aboliera, puesto que esta institución tradicional tenía un papel positivo que desempeñar en la economía política de Malawi. Creemos que la obsesión que tenían los miembros de la clase dominante de que los aspectos tradicionales de la vida social africana se eternizaron, impidió que muchas comisiones de indagación entendieran el problema asociado con la formación social emergente entonces, que vinculaba la economía interna del África Central rural con el capitalismo mundial.

Consideramos que la formación social articulada, a través del *thangata*, puede analizarse mejor relacionándola con el modo colonial de producción, más que con discutibles “condiciones de vida africana”. Este modo combina las formas de producción capitalista y precapitalista siendo el primero dominante sobre el segundo.<sup>89</sup>

La diferencia entre estos dos modos de producción estriba en que mientras en el primero, el poder del capitalista reside en su control sobre los medios materiales de producción, en el segundo, el poder del productor reside en su control sobre los medios de reproducción humana.<sup>90</sup> Y, sin embargo, en la situación precapitalista, el productor tenía libre acceso a los medios materiales de producción sobre los que no tenía propiedad jurídica, puesto que el grupo al que pertenecía era el

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 10-32.

<sup>88</sup> Gobierno de Nyasalandia, *Report of a Commission Appointed to Enquire into the Occupation of Land in Nyasaland Protectorate*, Government Printer, Zomba, 1921.

<sup>89</sup> Cfr. B. Magubane, “The Evolution of the Class Structure in Africa” en P.C.W. Gutkind e I. Wallerstein (eds.), *The Political Economy of Contemporary Africa*, Sage Publications, 1976, p. 170.

<sup>90</sup> Cfr. C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales* (Trad. de Óscar del Barco), México, Siglo XXI, 1977.

que poseía la tierra. En cambio, en la situación colonial, donde la expropiación de la población agrícola creó propietarios de la tierra, al productor precapitalista se le negó el libre acceso a la tierra, porque ésta se había convertido en propiedad privada del colono. De aquí, el modo de producción capitalista en la nueva formación derivó su posición dominante sobre el modo doméstico precapitalista. Esta dominación se extendió a los medios de reproducción humana de los africanos que vivían en las haciendas agrícolas. Allí, era la mujer la que desempeñaba un papel vital en la producción y crianza de los niños que habrían de soportar más adelante el peso del *thangata* y que también habrían de proporcionarle seguridad económica en la vejez a aquellos que ya no eran requeridos en las plantaciones. En otras palabras, la dominación del modo capitalista se produce porque las fuerzas materiales de producción eran propiedad de los colonizadores, mientras que las relaciones de producción tenían su origen en la formación precapitalista que los colonizadores encontraron cuando llegaron por primera vez a Malawi.

El vínculo entre el capitalismo mundial y las economías internas precapitalistas en diversos países de África del Sur se caracteriza, incluso en la actualidad, por este modo de producción colonial. A través de él emerge una nueva economía política que se estructura en la misma forma que en la metrópoli, con la diferencia de que la economía en un estado neocolonial está sustentada por instrumentos de producción primitivos y la modifican los principios tradicionales de la organización social. En una economía altamente capitalizada, como nos lo ha hecho saber Marx,<sup>91</sup> la propiedad privada está divorciada del trabajo, mientras que en el estado neocolonial, ciertos sectores de la economía permiten que los africanos operen con sus propios instrumentos de producción, al mismo tiempo que se idean mecanismos sutiles para transferirle a los amos neocoloniales gran parte de lo que los campesinos producen. El resultado es que la introducción de la economía monetaria en

<sup>91</sup> C. Marx, *El Capital*, t. III, pp. 154-155, vol. 1, pp. 714-715, citado por E. Balibar, en Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer "El Capital"* (Trad. de Marta Harnecker), México, Siglo XXI, 1969.

África del Sur no ha conducido, ni siquiera en la actualidad, a la disolución del modo de producción de subsistencia. Pero, a pesar de esta continuidad, el modo de subsistencia ha sido deformado radicalmente.

La formación del modo colonial de producción puede trazarse observando algunos otros hechos históricos adicionales sobre la situación en Malawi. Como ya señalamos, Malawi se convirtió en Protectorado británico en 1891. Fue administrado directamente por el Estado hasta 1910, cuando por primera vez se llevaron a cabo tentativas serias para construir una estructura administrativa cimentada en la estructura de la aldea tradicional. Esto significó la incorporación de los jefes tradicionales a la maquinaria administrativa colonial. Dicha incorporación significó, además, que se le recomendara a los africanos no pagar tributos a sus jefes tradicionales. Todos los hombres de la aldea debían pagar el impuesto de choza al estado colonial, el cual habría de recompensar con una pequeña suma a los jefes tradicionales que colaboraban con acelerar el pago de dicho impuesto por parte de sus respectivos seguidores.

La introducción del impuesto de choza constituyó un factor crucial en la transformación de la aldea tradicional en aldea administrativa. Significó que el contribuyente potencial tuviera que emplearse con los colonos a fin de poder ganar dinero, ya que ésta era la forma en que debía pagarse el impuesto. Desde la época colonial, la economía de Malawi empezó a depender de la producción agrícola en suelos de propiedad privada. Los colonos europeos, como ya dijimos, fueron escogidos por Johnston como los agentes a través de los cuales iba a tener lugar el desarrollo agrícola. Se les entregaron instrumentos legales, llamados "certificados de reclamo", sobre tierras que habían adquirido en forma dudosa de los jefes tradicionales. Dicha adquisición de tierras significó que cualquier africano que viviera en lo que pasó a ser propiedad del colono, tenía que trabajar para él en lugar de pagarle una renta en forma de dinero. Por lo tanto, las fuentes de mano de obra para los colonos eran dos: los africanos que residían en las tierras de feudo franco y que, por lo tanto, fueron obligados a trabajar para el terrateniente, y los africanos de las tierras de la Corona quienes, para poder ganar el dinero que les permitiría pagar

el impuesto de choza, fueron transformados en migrantes laborales.

Es aquí, como ya lo habíamos señalado, donde se hace clara la formación social de este modo colonial de producción, que vinculaba en una relación desigual a los colonos, que poseían los medios materiales de producción, y a los africanos, que inicialmente no deseaban proporcionar su fuerza de trabajo a los colonos, pero que terminaron por sucumbir a la presión colonial para que así lo hicieran. El hecho de que el africano de las tierras de la Corona fuera un migrante laboral no significa que le gustara retornar a su casa y participar en la vida política en curso, pero como el salario que percibía en la plantación era tan poco significativo debía depender también de los cultivos de subsistencia. Pero, el periodo durante el cual se requería su trabajo en la plantación era también aquel en el que su familia lo esperaba para que los ayudara a producir y reproducir los medios de subsistencia. Por supuesto que esta contradicción se resolvía a favor del colono y a expensas del resto de los miembros de la familia del trabajador, que tenían que arreglárselas solos para producir los medios de subsistencia. Esto muestra claramente cómo el modo de producción capitalista dominaba al doméstico. El modo de producción capitalista tenía la capacidad de reproducirse a sí mismo separando al productor de los medios materiales de producción, para entregarlo sin trabas como un trabajador libre que, sin embargo, seguía dependiendo para su sobrevivencia de su propio grupo doméstico, que producía los medios de subsistencia. El hecho de que el trabajador pudiera comprar ropa y otros artículos con el dinero ganado en la plantación no significa que se beneficiara de esta política económica tanto como el colono. Todo lo contrario, era el colono quien se beneficiaba de la integración de los modos de producción capitalista y precapitalista, puesto que este arreglo implicaba pocos costos productivos para él.

¿Cómo encaja entonces la formación de las aldeas administrativas con la formación del *thangata*? La creación de las aldeas administrativas tuvo consecuencias políticas de gran alcance para Malawi como un todo. Esto resulta claro cuando analizamos la forma como la estructura de la aldea administrativa estaba conectada al proceso de trabajo forzado, considerando

que los africanos vivían en aldeas incluso en las plantaciones. El análisis que implica el rastreo de la formación del sistema imperial de aldeas administrativas en Malawi revela un contraste aparente entre la posición de los jefes tradicionales en las tierras de la Corona y la de los jefes tradicionales en las tierras de feudo franco. Aunque 1891 es la fecha oficial en que el África Central Británica fue declarada protectorado, fue realmente en 1899, cuando el gobierno británico estableció un África Order-in-Council en el que se definieron los poderes del primer comisionado responsable de la administración del protectorado recientemente proclamado.<sup>92</sup> Fue por la fuerza de los poderes que se le dieron a este Order-in-Council que Harry Johnston eventualmente dividió el protectorado en unidades administrativas. Sin embargo, sólo en 1907, se crearon los Consejos Ejecutivos y Legislativos en el protectorado, y el título del comisionado cambió al de “Gobernador”, el de “Residente Distrital” a “Comisionado Distrital” y el nombre del protectorado cambió de África Central Británica a Nyasalandia. Estos cambios se hicieron gracias a la fuerza del Nyasaland Order-in-Council que dotó al Gobernador de poder suficiente, no sólo para crear los dos mencionados consejos, sino también para nombrar y suspender a los funcionarios públicos.<sup>93</sup> Estos poderes, más el poder de dividir al protectorado en unidades administrativas más pequeñas, se usaron para deformar la estructura tradicional de las aldeas del país.

El carácter de la estructura tradicional de las aldeas, tal como se desprende de los registros etnohistóricos, fue el de un sistema de asentamientos cambiantes y de campos de cultivo, cuyo *tempo* se aceleró con la llegada de los inmigrantes yao, magololo y ngoní durante la segunda mitad del siglo XIX. Era un sistema estructurado mediante las alianzas matrimoniales entre grupos de pueblos vecinos, con una afiliación religiosa entre parientes y, sobre todo, mediante la cooperación en las actividades productivas (lo que se conoce como *thangata* en términos tradicionales), entre los corresidentes en un asentamiento.

---

<sup>92</sup> S.S. Murray, *A Handbook of Nyasaland*, Crown Agency for the Colonies, Londres, 1922, p. 58.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 110-111.

Pero, esta estructura solía romperse ocasionalmente por las disputas entre grupos, las que comúnmente se resolvían por el retiro de una de las facciones de la vecindad de la otra. Y había suficiente espacio para que los asentamientos se dispersaran.

En la época en que Harry Johnston estaba embarcado en su campaña militar para superponer la administración británica en la región, le preocupaba el comercio de esclavos, uno de los factores que inhibían la libre movilidad de la población africana. Cuando se dio fin al comercio de esclavos, y ocho años después de que Johnston sometiera a los pueblos yao y ngoni, el estado colonial empezó a enfrentar el problema de la creciente segmentación de grupos en la sociedad africana.<sup>94</sup> Atribuían este proceso a la incapacidad de los jefes tradicionales para mantener unida a su gente. Se supuso entonces que la debilidad de los jefes se debía al hecho de que se les habían removido sus poderes absolutos de vida y muerte sobre su pueblo.<sup>95</sup> James Clyde Mitchell tenía razón cuando señalaba que los jefes yao tenían poderes absolutos sólo sobre sus esclavos, pero no sobre sus parientes maternos.<sup>96</sup> Pero él explicaba el origen de la segmentación de los grupos en términos de la estructura de parentesco más que en términos del carácter fluido del modo de producción tradicional africano y en cómo éste estaba vinculado con el modo capitalista, que había existido durante más de medio siglo para el momento en el que él estaba estudiando la estructura social yao. Es dentro de esta economía capitalista omniabarcante donde hemos intentado localizar la estructura básica del asentamiento tradicional, contrastándola con la estructura de las aldeas administrativas. La estructura tradicional se enraizaba en el sistema económico imperante en el siglo XIX, un sistema económico de cultivos rotativos, y no en el sistema de parentesco. Por otro lado, el

<sup>94</sup> Gobierno Británico de África Central, *Report on Trade and General Conditions in British Central Africa, 1903-1904*, en CO525/1/179517, 645. NB. Las transcripciones de los registros británicos en el PRO aparecen con el permiso del Contralor de la Oficina Estacionaria de su Majestad.

<sup>95</sup> J.C. Mitchell, "The Political Organisation of the Yao of Southern Nyasaland", *African Studies*, 1949, VIII, 3, p. 145.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 146.

sistema imperial de las aldeas administrativas descansaba en el sistema colonial de impuestos, ley y orden, y en la dominación de los colonizadores sobre los pueblos colonizados.

Fue este sistema de asentamientos y cultivos rotativos el que alteró al estado colonial a comienzos del siglo XX, y fue a este sistema al que le pusieron fin cuando introdujeron el sistema de aldeas administrativas. La transformación del sistema tradicional en un sistema administrativo empezó, como acabamos de señalar, en 1910, cuando el Gobernador utilizó sus poderes para dividir el territorio y nombró a funcionarios públicos para que éstos establecieran canales de comunicación entre el Secretariado en Zomba y la población africana de las zonas rurales. Esto se hizo mediante la aprobación, en el Consejo Legislativo, de una "Ordenanza de regulación de aldeas nativas"<sup>97</sup> que estaba orientada a revertir el proceso de segmentación de los grupos en las áreas rurales. El país fue dividido en secciones, y todos los africanos que vivían en una sección formaron una aldea administrativa. Las personas que estaban en posiciones de influencia en estas secciones fueron nombradas cabezas administrativas de la aldea, y sus deberes incluían el informar el estado sobre los incidentes criminales, el hambre y las enfermedades, acelerar el pago del impuesto de choza por parte de los aldeanos y reglamentar los movimientos de la gente.

Cuando, en 1921, el Estado hizo otras tentativas para consolidar las secciones en áreas y proporcionó un vínculo indirecto entre el Comisionado Distrital y los jefes de aldeas, provocó la oposición de los colonos. Esta oposición fue ocasionada por la legislación sobre lo que llegó a conocerse como "Ordenanza de Administración (Nativa) Distrital,"<sup>98</sup> que llevó a la creación de un cargo que debía llenarse con un jefe principal. El jefe principal debería ser responsable sobre un área y responder ante el Comisionado Distrital, al mismo tiempo que los otros jefes de aldea debían responder ante él. Los colonos se opusieron a esta Ordenanza porque temían que si se aplicaba sobre

<sup>97</sup> S.S. Murray, *A Handbook of Nyasaland*, Crown Agency for the Colonies, Londres, 1932, pp. 129-130.

<sup>98</sup> Gobierno de Nyasalandia, *Colonial Annual Report, 1913-1914*, H.M.S.O., Londres, 1914, p. 34.

las tierras de feudo franco se producirían conflictos entre ellos y los jefes principales por el control de los africanos que vivían en las plantaciones. El resultado de esta oposición fue que el Estado dilató la aplicación de la Ordenanza en los distritos de la región montañosa de Shire, donde estaban concentradas las plantaciones. En 1919, los colonos se opusieron incluso a la aplicación de la Ordenanza en las tierras de la Corona, y lograron obtener un acuerdo con el Estado, según el cual los colonos ejercerían en sus plantaciones los poderes de los jefes principales, además de que algunas particularidades de los poderes del jefe principal se modificarían de acuerdo con las circunstancias.<sup>99</sup>

En teoría esta ordenanza podría haber definido claramente la manera en que estaban vinculados entre sí el ordenamiento topográfico del país y la estructura ordenadora de las oficinas jerarquizadas. Pero, en la práctica, tanto la aldea como el jefe principal en tierras de la Corona continuaron siendo directamente responsables ante el Comisionado Distrital hasta 1933, cuando se estableció por ley la "Ordenanza sobre la Autoridad Nativa".<sup>100</sup> Para entonces, el Estado estaba decidido a aplicar el principio del "gobierno indirecto" que había demostrado tener éxito en otras partes de África. Pero, nuevamente los representantes de los colonos ante el Consejo Legislativo se opusieron a la Ordenanza, y obligaron al Estado a detener la aplicación de algunas de sus secciones en las tierras de feudo franco. Estas secciones eran las que le daban poder a los líderes tradicionales para prohibir o reglamentar el uso de los recursos naturales, los movimientos de los africanos que residían en tierras de propiedad privada y los movimientos del ganado perteneciente a los africanos en estas haciendas.<sup>101</sup>

Del análisis del proceso de formación de las aldeas administrativas, debiera quedar bien claro que la obligación de recolectar el impuesto entre los aldeanos era el rasgo fundamental del sistema, que vinculaba a los africanos que habitaban en

<sup>99</sup> S.S. Murray (1932), *op. cit.*, pp. 133-134.

<sup>100</sup> De Hubert Young a la Oficina Colonial, en CO525/148/6342, 3-2-33, 79.

<sup>101</sup> De K.L. Hall al Secretario de Estado para las Colonias, en CO525/5421, 17-6-33.

tierras de la Corona y los que estaban en las de feudo franco. La imposición del impuesto de choza sobre los aldeanos llevaba inevitablemente a la migración periódica de los hombres adultos de las tierras de la Corona hacia las plantaciones y otros lugares donde podían vender su fuerza de trabajo. Este análisis muestra también cómo la estructura de la aldea administrativa estaba conectada al proceso de trabajo forzado en las plantaciones y cómo el sistema capitalista se reprodujo en la Malawi colonial. El análisis muestra, además, que la política de *thangata*, a través del papel desempeñado por los colonos se basaba en las formas diferentes en que se movilizaba a los africanos, según lo hicieron los colonos de las haciendas o la población estuviera en las tierras de la Corona. La diferencia surgió del hecho de que los trabajadores africanos, cuyas viviendas permanentes estaban en tierras de feudo franco, habían sido separados de sus medios materiales de producción mediante el proceso jurídico que había puesto la tierra en manos de los colonos, lo que transformaba a los trabajadores africanos en víctimas del trabajo forzado directo. Por otro lado, los colonos no estaban directamente involucrados en el hecho de forzar a los africanos que residían en tierras de la Corona, a moverse y trabajar en las plantaciones. En lugar de esto, los africanos estaban allí sujetos al trabajo forzado intermediario,<sup>102</sup> pues los presionaban las condiciones creadas por el Estado que requería el pago del impuesto de choza en dinero. De hecho, al haberse opuesto los hacendados a la aplicación de las Ordenanzas de 1912 y 1933, los colonos daban la impresión de que estaban protegiendo a los aldeanos de la explotación. Pero, en un último análisis, los colonos se oponían a cualquier intento que, según su perspectiva, pudiera darle más poder del que tenían antes a los líderes tradicionales. De este modo, para entender por qué los antropólogos sociales que trabajaban en las zonas rurales no lograron profundizar en el estudio de las estructuras sociales tradicionales, hay que considerar cómo fallaron en captar la articulación entre los modos de producción capitalista y precapitalista, y cómo esta conexión condujo a

<sup>102</sup> Cfr. C. Marx, *The Grundrisse*, editado y traducido por David McLellan, Harper and Row, Nueva York, 1971, p. 86.

la explotación de los africanos casi sin ningún costo para los colonos.

Quizás se califique todo esto como mera mistificación antropológica de las clases productivas de África.<sup>103</sup> La inspiración que derivamos de los antropólogos marxistas franceses podría, en efecto, someter todo lo que hemos dicho al mismo tipo de crítica que se ha dirigido contra los intentos de Felipe Rey “por encontrar en la idea de la «articulación de modos de producción» una interpretación más dialéctica de la interacción de lo «viejo» y lo «nuevo»”.<sup>104</sup> Este intento ha sido calificado en Mozambique “simplemente como otro ‘dualismo’ del ‘tipo moderno tradicional’.”<sup>105</sup> Pero esperamos que esta crítica signifique que no hay necesidad de examinar las formas de los nuevos estados en África, asumiendo que fueron el resultado del desarrollo de elementos antagónicos y en los cuales se encuentran frecuentemente algunas relaciones pertenecientes a formas anteriores.<sup>106</sup> Poco importa si este examen debiera llevarse a cabo por los llamados materialistas históricos o por los antropólogos marxistas. Lo que es importante es que el resultado final debería ser un estudio de las formaciones sociales y de la manera en que tomaron forma, además de que se vea a dichas funciones como unidades dialécticas más que como dicotomías. Sin embargo, la crítica hecha por los mozambiqueños apunta al hecho de que, aun cuando la antropología social se esté recuperando como una disciplina respetable, debido a las contribuciones hechas por los antropólogos marxistas franceses, su viaje ascendente resultará difícil.

Volviendo a la crítica de Magubane, nos gustaría señalar

<sup>103</sup> Centro de Estudios Africanos, “Towards a History of the National Liberation Struggle in Mozambique. Problems, Methodologies and Analysis”, trabajo presentado a *The Experts Meeting on Problems and Priorities in Social Science Training in Southern Africa*, llevado a cabo en la Universidad Eduardo Mondlane, Maputo, 9-13 de agosto de 1982, p. 3.

<sup>104</sup> J.S. Saul, “Development Studies for Social Change in Southern Africa”, trabajo presentado a *The Experts Meeting*, Maputo, Universidad de Eduardo Mondlane, 9-13 de agosto de 1982, pp. 9-10.

<sup>105</sup> *Loc. cit.*

<sup>106</sup> *Cfr.* C. Marx, *The Grundrisse*, *op. cit.*, pp. 39-40. Para una exposición de historiadores de las formas tempranas en África, véase D. Crummey y C.C. Stewart (eds.), *Modes of Production: The Precolonial Era*, Sage Publications, Londres, 1981, *passim*.

que Archie Mafeje la ha rechazado como una formulación confusa de la problemática. Mafeje dice lo siguiente:

En su particular polémica contra Mitchell y Epstein ha permitido que su crítica se quede a un nivel semántico en gran medida divorciado de la sintaxis. Si sus antagonistas hubieran estado interpretando mal sus datos *coherentemente*, como él pretende, entonces es obvio que estaban haciendo algo más que "interpretar erróneamente". Por consiguiente, se necesitaba algo más que una premisa *ad hoc* (o *ad hominem*) para realizar una crítica adecuada de sus trabajos, de los cuales Magubane es, hablando históricamente, tanto una afirmación como una negación. Para una apreciación de lo último se requería una autoconciencia teórica más profunda que la que reflejó en la polémica de Magubane.<sup>107</sup>

Sin embargo, la propia respuesta de Mafeje a la práctica de la disciplina, ha variado con el tiempo. En 1963, por ejemplo, escribió sobre cómo el sistema político africano en Sudáfrica no era ya el clásico sistema tribal, pues éste se vio minado por el enquistamiento del sistema capitalista y la educación moderna.<sup>108</sup> Esto suena parecido a cuando Magubane refutaba la afirmación de Gluckman, de que los africanos del Cordón Cuprífero solían retornar a sus áreas rurales en busca de seguridad, cuando de hecho esa seguridad había sido destruida por la penetración capitalista. En efecto, éste fue el comienzo de la reacción de Mafeje ante la práctica de la antropología social. Pero en ese tiempo él estaba simplemente comprobando el hecho de que en Sudáfrica, en 1963, existía un conflicto abierto entre los jefes africanos y la población africana del país, y que este conflicto surgió porque los jefes africanos ya no ocupaban sus cargos sustentados por el sentir de su pueblo.<sup>109</sup> En otras palabras, la incorporación de los líderes tradicionales al sistema imperial de administración los enajenó de su pueblo. Sin embargo, fue en 1971 cuando Mafeje se orientó abiertamente hacia el problema del tribalismo como una forma europea y colonial de construir la realidad en África. Afirma correctamente que las autoridades coloniales, al igual que los

<sup>107</sup> A. Mafeje (1976), *op. cit.*, p. 308.

<sup>108</sup> A. Mafeje, "A Chief Visits Town", *Journal of Administration Overseas*, II, 2, abril de 1963, p. 96.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 93 y 95.

antropólogos sociales, ayudaron a crear las tribus.<sup>110</sup> Nuevamente, esto es lo que Bernard Magubane está tratando de probar. Pero Mafeje pareció cambiar su manera de formular la problemática en 1976, cuando empezó a ir más allá de oponerse a la situación colonial, y se orientó en cambio hacia los aspectos teóricos subyacentes a la ideología colonial. Este cambio de enfoque significó dejar de tomar a la antropología colonial aislada del resto de las ciencias sociales burguesas que, él pensaba, eran igualmente funcionalistas e imperialistas.<sup>111</sup> También significó calar hondo en los problemas que surgieron en África, después de la liberación política. Por ejemplo, Mafeje llamó nuestra atención hacia el hecho de que después de la Declaración de Arusha y del Segundo Plan Quinquenal de Tanzania, los intelectuales de la Universidad de Dar-es-Salaam no podían sospechar que no pudieran existir bases materiales para la manifestación de la ideología del socialismo, que Tanzania había abrazado a comienzos de su independencia.<sup>112</sup> Mafeje es un materialista histórico comprometido y de ninguna manera cabe interpretar sus observaciones como provenientes de un académico reaccionario. Él simplemente nos advierte que la sola ideología, sin la ciencia y cierta forma de organización, no lleva al desarrollo. De manera similar, la ciencia desvinculada de la ideología y de la organización, no tiene valor.<sup>113</sup> Su posición teórica queda claramente establecida en la siguiente cita:

Al igual que a todos, me llamó profundamente la atención, la persistencia de ciertas *formas* tribales en el sur y el este de África, en contraste con los enclaves modernizados en las ciudades y con su agricultura de exportación. Sin embargo, desde mi punto de vista, la prevaencia de la migración laboral a lo largo de un periodo de 75 a 100 años en la zona apunta hacia un mecanismo subyacente, *esencial*, que no podría explicarse recurriendo a las meras formas. En todos los países investigados, se encontró que el trabajo se movía con relación al CA-

<sup>110</sup> A. Mafeje, "The Ideology of Tribalism", *Journal of Modern African Studies*, 9, 2 (1971), p. 154.

<sup>111</sup> A. Mafeje (1976), *op. cit.*, p. 309.

<sup>112</sup> A. Mafeje, *Science, Ideology and Development: Essays on Development Theory*, The Scandinavian Institute of African Studies, Upsala, 1978, último ensayo.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 7.

PITAL, fuera en las minas, en las plantaciones o en las industrias modernas, y se hiciera libre o coercitivamente. Con independencia del deseo de los nacionales, esto producía un mecanismo poderoso para la integración económica. Precisamente porque descansaba en formas dicotómicas: la aldea nativa y el sector moderno, el trabajo nativo y el capital extranjero, su carácter social llegó a hacerse altamente antagónico. El proceso de producción moderno no condujo necesariamente a una progresiva división del trabajo en la forma de un proletariado industrial, establecido y en expansión, por un lado, y a una burguesía emergente, por el otro. En lugar de esto, en principio todo trabajo siguió siendo itinerante, intercambiable y rústico, mientras que, en la práctica, el capital continuó siendo extranjero y metropolitano (blanco).<sup>114</sup>

A estas alturas pudiera resultar adecuado recapitular lo que hemos dicho antes en respuesta a por qué se sigue enseñando antropología social en las universidades africanas, a pesar de los intentos por borrarla del curriculum escolar. Lo que surge en este estudio revela dos corrientes filosóficas que dividen a los críticos de la antropología social en Africa en dos grupos. Por un lado, está el grupo de quienes han aceptado el marco conceptual liberal, dentro del cual han llevado a cabo su discurso antropológico. Kwame Nkruma, Okot p'Bitek y la Asamblea de Nyasilandia pertenece a este grupo. Por otro lado están los materialistas históricos como Onoge, Magubane y Mafeje. En el primer grupo existe otra tendencia contradictoria. Por ejemplo, la sugerencia de Kwame Nkruma de que los estudios africanos debían cambiar su curso de la antropología a la sociología muestra que había subestimado el grado en que la sociología, como una de las ciencias sociales burguesas, era tan funcionalista e imperialista como la antropología social. Una buena evidencia de esto es que a los antropólogos sociales les fuera posible pasar por sociólogos, con el fin de poder trabajar en las universidades africanas. La otra tendencia está ejemplificada por la confianza de p'Bitek en Ali Mazrui y Aidan Southall. Como ya hemos señalado, Mazrui no estaba de acuerdo con la recomendación de p'Bitek de que se aboliera la enseñanza de la antropología en las universidades africanas. También hemos visto que, de hecho, Southall dio la bienvenida a p'Bitek en la hermandad de los antropólogos, como un discípulo del

<sup>114</sup> A. Mafeje, *Science Ideology and Development*, African Publishing Co., Nueva York, 1978, p. 8.

Tercer Mundo. Tanto Mazrui como Southall eran académicos muy influyentes en la Universidad de Makerere durante los años sesenta. Y la revelación de McWilliams con respecto a cómo la antropología social se integraba con las disciplinas profesionales en el África Occidental independiente, debería ser motivo de preocupación para aquellos que declararon muerte a la antropología.

La tendencia entre los materialistas históricos, como Magubane y Onoge, es a ser selectivos en cuanto al objeto de sus críticas. Ambos han subrayado la incapacidad de los antropólogos para extraer de sus estudios amplias conclusiones políticas, que mostrarían cómo la práctica colonial en África originó sufrimiento entre los africanos quienes, como consecuencia de ello, resolvieron librar una guerra de clases en contra de sus opresores. Pero su crítica no sugiere, ni siquiera implícitamente, que la antropología sea eliminada de los currícula de las universidades africanas. Solamente pedían una antropología de la liberación que se opusiera a la antropología colonial. Esto suscita una pregunta fundamental: después de la liberación, ¿qué sigue? Planteada de otra manera la pregunta es, ¿la liberación política concluye con la partida de nuestros amos coloniales? La respuesta es no, y es aquí donde resulta útil la aplicación que hace Mafeje de su crítica a la situación poscolonial. Tal vez convenga también señalar que a Mafeje y a Magubane les tomó algún tiempo expresar en voz alta su rechazo a la práctica de la antropología en África. Primero tuvieron que sacar valor de otros científicos sociales, incluyendo antropólogos sociales, quienes no eran necesariamente africanos, pero que sin embargo, compartían el mismo punto de vista.<sup>115</sup>

La antropología social aún persiste, debido también al descubrimiento del intelecto francés.<sup>116</sup> Los antropólogos marxistas franceses han introducido el concepto de clases entre las herramientas analíticas de la antropología social.<sup>117</sup> Es éste el

<sup>115</sup> A. Mafeje, "The Anthropological Tradition in South Africa", Departamento de Sociología-Antropología-Psicología, The American University of Cairo, 1980, p. 21, nota 1.

<sup>116</sup> M. Bloch, *Marxism and Anthropology*, Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 141-172.

<sup>117</sup> P.P. Rey, "The Lineage Mode of Production", *Critique of Anthropology*, vol.

concepto que falta en los trabajos del Instituto Rhodes-Livingstone, y fue por su fracaso en usar significativamente este concepto que Magubane criticó tan severamente a Gluckman y a sus colegas. No obstante, la permanencia de la antropología frente a un desafío a la idea de disciplinas especializadas en el campo de la ciencia social, probablemente será de corta vida. Por supuesto, esto dependerá de que la manera en que los materialistas históricos practican la antropología sea seguida por los que vengan después. Si esto pasa, no habrá entonces necesidad de cambiar la antropología sustituyendo un adjetivo por otro, o quitando lo que podría considerarse como términos inaceptables, sin cuestionar los principios básicos sobre los cuales se funda la disciplina. Tampoco habrá necesidad de cambiar el curso de los estudios africanos, de la antropología a la sociología. Lo que el materialismo histórico aportará será la disolución de las fronteras que separan la economía de la ciencia política, la antropología social de la sociología y la economía y la ciencia política, por una parte, y la antropología social y la sociología, por otra. En esta disolución la que podrá provocar en África, el entierro de la antropología social y el reforzamiento del estudio de la economía política africana.

*Traducción del inglés:*  
VERÓNICA PETROWITSCH

---

1, 1975, pp. 27-29; C. Meillassoux, *op. cit.*, pp. 34-88, y E. Terray, "Event, Structure and History, the Formation of Abbron Kingdom of Guaman" en J. Friedman y M.J. Rowlands (eds.), *The Evolution of Social Systems*, Duckworth, Londres, 1977.