

EN TORNO AL ANÁLISIS DE LOS VALORES EN ANTROPOLOGÍA: EL CASO DE LA ETNOGRAFÍA EN SITUACIÓN COLONIAL*

Eduardo González Muñiz*

Resumen: La investigación etnográfica realizada en el contexto de expansión colonial es uno de los periodos más polémicos en la historia de la ciencia antropológica. Debido a la definición predominante de “objetividad” científica como neutralidad axiológica, los etnógrafos en situación colonial no lograron identificar sus propias metas de investigación como modalidades concretas de valores epistémicos, ni los condicionamientos de su propia tradición cultural como valores no epistémicos en la configuración de la práctica etnográfica. El análisis de episodios concretos pertenecientes al desarrollo histórico de la antropología a partir de la noción “dimensiones axiológicas” permite reconsiderar los modos en que dicha disciplina se entrelaza con su contexto social y cultural.

Palabras clave: valores políticos, objetividad, colonialismo, antropología británica.

Abstract: Ethnographic research carried out within the context of colonial expansion is one of the most controversial periods in the history of anthropological science. Due to the prevailing definition of scientific “objectivity” as “axiological neutrality,” ethnographers dealing with colonial situations have failed to identify their own research goals as concrete modes of epistemic values or to take into account their conditioning according to their own cultural tradition as non-epistemic values when shaping their ethnographic practice. An analysis of specific episodes within the historical development of anthropology, based on the notion of “axiological dimensions,” enables us to reconsider the ways in which that discipline is intertwined with its social and cultural context.

Key words: political values, objectivity, colonialism, British anthropology.

PRELUDIO

En este escrito pretendo mostrar la relevancia del análisis histórico desde el punto de vista de la axiología para la comprensión de los

procesos que han confluído en la conformación de la antropología como una disciplina científica, y particularmente de sus elementos constitutivos: la otredad cultural como objeto de conocimiento y la etnografía como procedimiento empírico de investigación. El supuesto básico de dicho análisis es que toda disciplina científica se configura a partir de la confluencia de diversas tradiciones con toda su carga axiológica inherente y que justamente a partir de ese conjunto de valores cobran forma concepciones básicas en

*Las reflexiones contenidas en este trabajo forman parte de mi tesis de Maestría en Filosofía de la Ciencia (González Muñiz, 2006).

**Egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, doctorante en la Universidad Humboldt de Berlín. Línea principal de investigación: historia e historiografía de la antropología y sus prácticas etnográficas.

torno a las parcelas de la realidad que los científicos pretenden estudiar, así como a los modos más adecuados para realizarlo exitosamente. Se trata de asumir metodológicamente los inevitables vínculos entre ciencia y sociedad para descubrir cómo cobran vida las prácticas científicas. La noción central del análisis axiológico, las “dimensiones axiológicas”, permite organizar esos vínculos en términos de disposiciones concretas de valores, epistémicos y no epistémicos, que se configuran a partir de un incesante juego recíproco en episodios específicos de la historia de las ciencias. De este modo, la idea de las “dimensiones axiológicas” pretende ser una categoría de investigación orientada a detectar y analizar la intensa imbricación de valores no estrictamente epistémicos pertenecientes al ambiente social y cultural de la investigación científica y los valores específicamente cognoscitivos que regulan sus procedimientos de investigación (una presentación más detallada del tema puede verse en González Muñiz (2006, 2008).

Para mostrar los alcances de dicha categoría, me interesa recurrir al examen de uno de los sucesos más polémicos de la antropología, la desarrollada en situación colonial. Esta reflexión está basada en fuentes secundarias, particularmente en un debate perteneciente a la antropología anglosajona que giró en torno a los procesos de colonización y descolonización, y que tuvo su momento crítico en la década de 1970. Más específicamente, quiero examinar los efectos constitutivos del proceso de expansión colonial europea en la antro-

pología de la primera mitad del siglo xx y detectar las dimensiones axiológicas que delinearon las concepciones fundamentales en torno a la otredad cultural y la práctica etnográfica en la antropología británica desarrollada en situación colonial. Paralelamente, mostraré que la imbricación de valores no epistémicos (principalmente políticos) con los valores epistémicos de la antropología británica no sólo no entorpeció sus pretensiones cognoscitivas –y en consecuencia sus productos teóricos no eran meras “instrumentalidades políticas”, es decir, vehículos de opresión que ocultaban la “verdadera intención” de la antropología: asegurar la dominación política–, sino que de ese modo las posibilitó. En consecuencia, pretendo mostrar que los valores no epistémicos provenientes de las tradiciones políticas determinaron la concepción de su objeto de estudio al tiempo que las valoraciones epistémicas asociadas a la objetividad científica determinaron el autoentendimiento de los etnógrafos y su papel concreto dentro del proceso colonizador.

Dado que la relación entre antropología y colonialismo entraña un debate más amplio en torno a la relación entre ciencia y sociedad, conocimiento y política o, si se prefiere, entre saber y poder, resulta pertinente, además, reconstruir y examinar las tradiciones (políticas, científicas o filosóficas) que preceden y condicionan los actos de comprensión y explicación antropológicos en la medida en que guían los juicios acerca de lo que resulta interesante, relevante o correcto explorar y conocer. Considero que ello evidencia la contribución fun-

damental de las “dimensiones axiológicas” como categoría de análisis histórico de la antropología y en general de toda práctica con pretensiones cognoscitivas, a saber, que permite reconocer sus raíces culturales y su pertinencia política y epistémica.

He organizado este texto de la siguiente manera: primero esbozo el problema de la objetividad en la antropología clásica y la problemática relación que durante la primera mitad del siglo sostenían los antropólogos con la presencia de valores, ampliamente concebidos como una irrupción de elementos perniciosos pero evitables en la investigación etnográfica. Posteriormente presento una noción fundamental en el análisis axiológico, “núcleo axiológico”, la cual permite establecer con claridad las fronteras que distinguen inequívocamente a la antropología, una actividad con pretensiones cognoscitivas explícitas, de los empeños decididamente políticos de la colonización. Después caracterizo el contexto de la antropología británica a partir de la noción de “situación colonial”, que he tomado prestada de Jaques Maquet, y expongo la principal fuente de ideas y valores políticos que nutrió a la antropología británica, la tradición folk-política, a partir del estudio de Henrika Kuklick. Un par de consideraciones finales cierran este escrito.

INTRIGAS POLÍTICAS Y LA VIDA PRIVADA DE MALINOWSKI

A mediados de la década de 1960, la investigación etnográfica atravesó por un periodo de crisis que motivó un

cuestionamiento a la viabilidad y legitimidad del proyecto antropológico.¹ El mismo ambiente anglosajón que cuatro décadas atrás celebrara las primeras proezas etnográficas fue el escenario de diversas controversias que cuestionaron la confiabilidad científica (léase “objetividad”) de los reportes etnográficos ante la “irrupción” de elementos no estrictamente epistémicos en el proceso de investigación. Dos de aquellos controvertidos momentos fueron el escándalo vinculado al proyecto “Camelot”, y la polémica desatada por la publicación del diario personal de Bronislaw Malinowski. La imagen del etnógrafo como un investigador neutral que “únicamente” observa y registra datos sin hacer juicios de valor comenzaba a derrumbarse.

En 1965 se hizo del conocimiento público un supuesto proyecto de investigación científica cuyo objetivo explícito consistía en la “individualización de condiciones de guerrilla, en curso o po-

¹ Clara Gallini (1974) documenta con detalle este momento crítico en la antropología estadounidense de la década de 1960 y se refiere a cuestiones relativas a “impases teóricos”, a “creatividades incontroladas” y a “la falta de rigor metodológico” debido a la promoción militante de códigos éticos, así como a la fragmentación de la comunidad antropológica en vertientes conservadoras y democráticas. En este contexto de crisis, la antropología mexicana enfrentó sus propios fantasmas. Por aquellos años, las polémicas giraron en torno al papel del antropólogo en los nuevos contextos políticos nacionales y, en particular, en torno a la necesidad de replantear los contenidos de la disciplina sobre “nuevas bases” al mismo tiempo de carácter teórico y político. Este intenso episodio de la antropología mexicana se halla extensamente documentado en Medina y García Mora (1983).

tencial, en América Latina, orientado a la prevención e intervención de focos de guerrillas en esas regiones" (Gallini, 1974:15). Conocido con el nombre de "Camelot", este proyecto "fue uno de los tantos instrumentos dispuestos por Estados Unidos para extender su control militar o político sobre buena parte del continente latinoamericano", para lo cual se diseñó un programa de recolección de "informaciones relativas al objeto específico sobre el cual había que intervenir" (*ibidem*: 16). Aunque el proyecto fracasó debido a conflictos diplomáticos, más que a una protesta por parte de la sociedad en general y de la comunidad antropológica en particular, lo que me interesa resaltar del argumento de Gallini es que

[...] por primera vez se obligó [...] a reconocer, públicamente, un hecho que por lo menos desde hacía un decenio se había convertido en una práctica habitual, bien conocida por todos, al menos en el ambiente de los políticos y los investigadores sociales, que hasta entonces habían podido permitirse ignorarla: la existencia de instituciones dirigidas a la recolección, para finalidades declaradamente represivas, de informaciones científicas relativas a países extranjeros, y la consecuente disponibilidad de un cierto número de investigadores sociales para avalar, con su contribución activa, operaciones de este género (*ibidem*: 18).

Durante la reunión anual de los miembros de la *American Anthropological Association*, en 1966, se debatió el

problema del proyecto "Camelot", pero como indica Gallini: "no salió de allí una declaración común, dado que fue sólo una minoría radical la que intentó *poner en términos políticos* el problema de la relación entre investigador y gobierno" (*ibidem*: 19). Aunque incipiente, este intento por plantear en términos políticos la relación del investigador con el gobierno estimuló el desarrollo de posiciones teóricas críticas a las pretensiones cognoscitivas de la antropología, las cuales proponían vincular la validez del conocimiento etnográfico a la adopción explícita de una determinada postura política. A partir de entonces, un sector importante de antropólogos consideró pertinente asumir ciertos compromisos políticos y éticos frente a los procesos de descolonización y a otros procesos sociales que comenzaron a generalizarse a partir de la década de 1960 (Llobera, 1975).

Con gran crudeza, el caso del proyecto "Camelot" obligó a la comunidad antropológica internacional a lidiar con el problema de la validez y de las repercusiones de su actividad más allá de las fronteras académicas y estrictamente teóricas; en particular, desveló un hecho hasta entonces soslayado: la inevitable imbricación de las metas de investigación específicamente antropológicas con intereses y actividades de carácter decididamente político. Como sugiere Gallini, los antropólogos que participaron en el debate tuvieron pocos elementos (o acaso ninguno) para enfrentar las consecuencias de este acontecimiento. Ello se debió, en el mejor de los casos, a la carencia de conceptos y categorías que permitieran

plantear la relación entre el antropólogo y el gobierno como un problema epistemológico en torno a la validez de investigaciones que se generan bajo el auspicio de intereses políticos; en el peor de los casos, a un compromiso directo con el proyecto “Camelot”. En cualquier escenario, el intento por establecer en términos políticos el problema de la relación entre investigador y gobierno era ya un paso importante en el camino hacia la discusión de los vínculos de la investigación antropológica con su entorno social y político.

Justamente, el diario de campo de Bronislaw Malinowski muestra, aunque con mayor sutileza, que el problema epistemológico de la validez de los resultados de una investigación envuelve necesariamente una reflexión en torno a la presencia y el papel de intereses y valores no estrictamente epistémicos en la investigación. Malinowski había realizado una larga estancia en las islas del Pacífico occidental con fines etnográficos durante la década de 1920. Producto de ese periodo de trabajo fue *Los argonautas del Pacífico occidental*, donde la historiografía hegemónica sitúa la primera formulación explícita del método etnográfico. Para Malinowski (1922: 25), la meta del trabajo etnográfico consistía en

[...] captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo [...] cuando leamos el relato de [sus] costumbres remotas, quizá brote en nosotros un sentimiento de solidaridad con los empeños y ambiciones de estos indígenas [...] en este caso tendre-

mos la legítima convicción de que ha valido la pena comprender a estos indígenas, a sus instituciones y sus costumbres [...]

Durante su larga estancia en las islas del Pacífico, Malinowski escribió además con cierta regularidad un diario personal publicado póstumamente bajo el nombre de “Diario de campo en Melanesia”, en el que constantemente despliega prejuicios raciales hacia los habitantes de aquellas islas, prejuicios claramente contrastantes con sus metas etnográficas explícitas. El “Diario” dividió la opinión de la comunidad antropológica. Una parte desacreditó los resultados del trabajo etnográfico de Malinowski y los consideró distorsionados, debido no sólo a sus prejuicios etnocéntricos sino también al importante hecho de que la nascente etnografía se desarrolló en el contexto de la expansión colonial europea, lo cual necesariamente habría condicionado la investigación etnográfica y la comprometió a mantener, con la administración colonial, “un diálogo equívoco hecho de sumisiones y confrontaciones” (Llobera, 1975: 376). En este contexto, tanto la validez como la objetividad del estudio etnográfico de otras culturas se vieron fuertemente comprometidas por la intromisión de intereses políticos y de prejuicios raciales.

Otra parte de la comunidad tomó partido a favor de Malinowski y defendió la validez de su investigación, argumentando que lo escrito en el “Diario” sólo representa un desahogo privado y, en consecuencia, resulta irrelevante para los resultados teóricos. En tono

conciliador, Raymond Firth afirmó en su introducción al “Diario” que Malinowski muestra las reacciones de un antropólogo de campo en una sociedad ajena en la que tiene que vivir como cronista y analista, por lo que no puede compartir por entero las costumbres y valores de la gente, admirarlos o despreciarlos. Además, sigue Firth, se trata de un asunto menor si se considera que debemos al propio Malinowski una de las principales contribuciones al desarrollo de la antropología, a saber, la introducción de “métodos de investigación de campo mucho más intensivos y sofisticados de los hasta entonces habituales en esta disciplina” (Malinowski, 1989: 21-23).

Más allá de las diversas opiniones motivadas por el “Diario”, me interesa destacar un elemento subyacente al debate que, paradójicamente, era común a las opiniones de todos los participantes, a saber, una concepción de objetividad científica fuertemente vinculada con la neutralidad valorativa.² Esta

² Se trata de una noción de objetividad característica de las posturas fundamentalistas que se distinguen por su adhesión a la creencia de que es posible un acceso privilegiado a la “realidad”. Las tesis básicas con las que se compromete “todo buen fundamentalista” para defender esa posibilidad son: 1) hay una realidad estructurada independiente de nuestras capacidades como sujetos cognoscentes. En este sentido, la verdad es alguna forma de coincidencia entre proposiciones y objetos; 2) es posible alcanzar algún tipo de conocimiento cierto e indubitable que constituya el punto de partida para todo genuino conocimiento, y 3) hay un método que garantiza los resultados del proceso cognoscitivo. Se trata de tesis de carácter respectivamente ontológico, epistemológico y metodológico, orientadas a la definición de “una estructura ahis-

concepción de “objetividad” no sólo estaba en juego en las polémicas en torno al proyecto “Camelot” y al “Diario”, sino que caracterizaba a la investigación etnográfica que dominó la primera mitad del siglo xx. En efecto, la autocomprensión del antropólogo de la época se configuró en torno a la imagen de un observador neutral que, a diferencia del administrador colonial, no interfería con la vida de los nativos y se limitaba a desarrollar su investigación a partir de hipótesis que deberían ser verificadas empíricamente mediante las observaciones realizadas en el campo (Ulin, 1990: 39). George Foster llegó a reconocer que si bien “las cualidades y valores de la vida fluyen como agua a través de la red científica, la antropología apresa sólo los guijarros del hecho objetivo y los ramificados de la implicación necesaria [por lo que el antropólogo] no puede, como científico, juzgar qué es bueno y qué es malo, sino sólo los hechos sociales objetivos y sus implicaciones” (Foster, 1969: 342). Stephen Tyler, crítico de aquella generación de antropólogos, llamó con gran ironía “dogma empirista” a la defensa de esta noción de objetividad:

[...] si se quiere saber cómo es el mundo, el único modo de enterarse es ir y mirar [...] “que los hechos hablen por sí mismos” podría haber sido el lema que adornara la bandera bajo la cual los antropólogos han librado sus bata-

tóricamente permanente que determina el uso legítimo de la razón, y fija las condiciones y extensión de la racionalidad, el conocimiento, el bien y el derecho” (Di Gregori, 1995).

llas contra [...] el racismo [...] y los prejuicios contra los primitivos [...] En parte, los antropólogos se han adherido a esta doctrina de los hechos locuaces porque creen que los fenómenos externos exhiben un orden natural, y este orden natural es “descubrible” si uno aplica técnicas objetivas. El objetivo de la antropología ha sido pues, inventar una serie de procedimientos objetivos de descubrimiento que revelen de un modo más o menos automático el orden natural de los fenómenos externos (Tyler, 1975: 321).

Esta noción de objetividad, que el mote de “dogma empirista” captura con gran acierto, entrañaba los criterios de validez científica que guiaban la investigación etnográfica y que, al mismo tiempo, impedían establecer explícitamente un vínculo entre el proceso de producción de conocimiento acerca de “otras” culturas³ y el contexto en el que se situaba dicho proceso, a pesar de que, debido a su naturaleza, la etnografía implica necesariamente un encuentro histórico concreto entre el antropólogo y la otredad cultural. Más exactamente, supone un encuentro intercultural que necesariamente condi-

ciona los resultados de la investigación. En su defensa de la neutralidad axiológica, los antropólogos en situación colonial pasaron por alto los condicionamientos de sus metas específicamente cognoscitivas y difícilmente las concibieron como valoraciones concretas. Así, el “dogma empirista”, en consonancia con la afirmación de la neutralidad axiológica, repercutió en la configuración más íntima de la teoría antropológica en la medida en que constituyó un criterio normativo de excelencia científica, es decir, un conjunto de valores epistémicos que regulaban *de facto* la investigación etnográfica. En efecto, la búsqueda de un supuesto orden natural de los hechos de la cultura constituía en sí misma una meta de la investigación etnográfica que determinaba, por ejemplo, cómo habría de proceder el etnógrafo en el campo, qué cuenta como evidencia empírica y qué caracteriza una buena observación.

ESOTERISMO ANTROPOLÓGICO Y SITUACIÓN COLONIAL

Las narrativas acerca de la antropología en el periodo colonial involucran una gran variedad de escenarios, personajes y situaciones, pero poseen una trama simple: el desarrollo de la antropología clásica formó parte del proceso de expansión colonial europea porque los antropólogos se interesaron por observar, describir y comprender sociedades no europeas colonizadas al amparo de la sociedad colonizadora (Asad, 1991: 315). Debido a ese desarrollo simultáneo, la investigación etnográfica practicada en el contexto de expan-

³ La etnografía clásica se configuró en torno a la formulación de hipótesis verificables con apariencia de leyes con el fin de revelar el orden inherente de la realidad; es decir, que dichas leyes eran consideradas isomórficas con las condiciones objetivas de las sociedades (Ulin, 1990: 43). De ahí que la etnografía clásica, entendida como un proceso de recolección neutral de hechos, privilegiara la descripción y la observación sobre la teorización en el campo, e incluso sobre la interpretación que los nativos tenían acerca de su propia cultura.

sión colonial es, tal vez, el episodio más polémico en la historia de la antropología; la utilización efectiva del conocimiento antropológico por parte de la administración colonial para afianzar su poder político fue el centro de un debate⁴ en la antropología anglosajona, y si bien es un tema que ha perdido ímpetu, aún se discute entre historiadores de la antropología.

¿Fue el conocimiento antropológico un instrumento de la dominación política colonial? Se ha documentado la participación efectiva de antropólogos profesionales en labores específicas de la administración colonial (Kuper, 1973), pero los motivos que los llevaron a desempeñar labores administrativas fueron demasiado complejos, variables e indeterminados para ser definidos como instrumentalidades políticas. En este escenario, cabría atribuir al etnógrafo indolencia, apatía y acaso complicitad ante el sometimiento de las culturas tradicionales africanas o asiáticas. El antropólogo, aunque pertene-

ciente a la sociedad colonizadora, era una figura marginal entre el numeroso personal administrativo y militar, de manera que su experiencia en tanto antropólogo nunca fue indispensable para el “gran proceso del poder colonial” (Asad, 1991: 315); de hecho, en la dinámica de las sociedades coloniales los antropólogos y los administradores no pocas veces vieron sus intereses enfrentados:

[...] con frecuencia cada uno de ellos tiene importantes quejas acerca del desempeño o el ejercicio de la autoridad del otro. Son quejas administrativas habituales el que los antropólogos [...] definen los problemas de investigación con más amplitud de la que los administradores consideran necesaria [y] que no pueden o no quieren plantear los resultados de la investigación de manera que puedan comprenderlos fácilmente los administradores (Foster, 1969: 232).

Precisamente la discusión más sutil y más interesante para el análisis histórico se encuentra en la naturaleza del conocimiento antropológico y en los resultados de las investigaciones etnográficas acerca de las sociedades colonizadas. En este sentido, Talal Asad ha señalado que

[...] la función de los antropólogos en el mantenimiento de las estructuras de dominación imperial, a pesar de las consignas que dicen lo contrario, ha sido trivial; el conocimiento que producían era por lo regular demasiado esotérico para que lo utilizara el

⁴ A mediados de la década de 1960 Jaques Maquet publicó un artículo titulado “Objectivity in Anthropology”, en el cual afirma que las teorías funcionalistas fueron puestas al servicio del poder colonial (Maquet, 1964). Posteriormente, en 1968 la revista *Current Anthropology* publicó el artículo de Kathleen Gough “New Proposals for Anthropologists”, en el que consigna la famosa frase “la antropología es hija del colonialismo” (Gough, 2005). Como respuesta a estas críticas, Adam Kuper (1973) publicó una defensa de la autonomía del conocimiento antropológico mediante críticas directas al artículo de Maquet. El debate continuó en un seminario realizado en Gran Bretaña dedicado por completo a este tema. Los artículos allí presentados se integraron posteriormente, en un libro editado por Talal Asad (1973).

gobierno, y aun cuando fueran conocimientos utilizables, eran marginales en comparación con la gran cantidad de información rutinariamente acumulada por comerciantes, misioneros y administradores (Asad, 1991: 315).

¿Qué debemos entender con la idea de que el conocimiento antropológico era, por lo regular, “demasiado esotérico para ser utilizado”? Lo que debe entenderse es que el conocimiento antropológico no era asequible a viajeros, comerciantes, administradores y antropólogos por igual, pues dicho conocimiento era obtenido por técnicas estandarizadas de observación y recolección, evaluado de acuerdo con unos valores epistémicos y codificado en un lenguaje teórico que, además, se encontraba sometido a las formalidades académicas. En pocas palabras, solamente los “iniciados” tenían acceso al núcleo axiológico de la antropología y las reglas de la práctica indagatoria etnográfica y no todos los personajes pertenecientes a la minoría racial dominante tenían acceso a las preconcepciones acerca de la naturaleza del objeto de la antropología y de lo que significa ser antropólogo.

De esta forma, para defender la idea de que la antropología contribuyó, con su conocimiento, a consolidar la dominación política europea en sus colonias, no basta con señalar que algunos antropólogos asumieron cargos administrativos (ello sólo mostraría que el régimen colonial utilizó al personal europeo disponible y que un antropólogo es capaz de elaborar censos demográficos y presentar reportes a un superior jerárquico). Para ello se

necesitaría mostrar, además, que la dominación política y cultural se sustentó efectivamente en el conocimiento generado y avalado por los antropólogos como tales; más aún, sería necesario mostrar que el régimen colonial, con el fin de asegurar el control político-económico de las colonias y hacer eficiente su administración, supeditó a valores políticos los valores epistémicos de la antropología. Pero ello implicaría aceptar que los administradores coloniales tenían un entendimiento antropológico de las sociedades colonizadas tanto como un antropólogo y que consideraban el conocimiento antropológico como una herramienta más eficaz que otras estrategias políticas de coerción, represión y administración.

Me parece que el conocimiento antropológico generado en situación colonial constituyó un factor relativamente marginal en el proceso colonizador debido al autoentendimiento disciplinar de los etnógrafos, así como a diversas concepciones provenientes de su propia tradición política. Lo que veremos en seguida es justamente cómo la propia tradición política del antropólogo “inyectó” valores en la constitución de su objeto de estudio, y veremos, por otro lado, cómo la lógica de dominación colonial constituyó el marco de racionalidad que determinó el entendimiento teórico de “otras” culturas por parte de los antropólogos funcionalistas británicos.

Jacques Maquet define la “situación existencial” de la antropología como la multiplicidad de determinaciones sociales, económicas y personales que cuentan para la existencia coti-

diana de la comunidad de antropólogos. A partir de esta idea, Maquet se refiere a la situación existencial de los antropólogos en el colonialismo como un grupo de

[...] Académicos cuyos intereses materiales y profesionales estaban en sus países de origen, pero que participaban de los privilegios de la clase blanca dominante durante su estancia en África [...] sus intereses de grupo no eran significativamente distintos que aquellos que perseguían especialistas de nivel medio. Estas características de su situación existencial eran perfectamente compatibles con la defensa de visiones progresistas [...] la situación existencial del antropólogo también era compatible con la actitud del observador participante que algunos de ellos asumían no tanto como parte de los propósitos de investigación, sino más bien por su profunda simpatía por la sociedad que estudiaban. Más aún, ya que sus actividades eran marginales con respecto a aquellas orientadas a la producción de conciencias de las castas europeas (quienes veían el trabajo del antropólogo como un romántico gasto de dinero), los antropólogos se inclinaban por actitudes no conformistas y críticas hacia el orden colonial (Maquet, 1964: 48).

Pero cabe ser más preciso y añadir a la definición de “situación existencial”, que se refiere a la situación profesional y personal de los antropólogos, las características fundamentales de la situación social y política que enmarcó esa situación existencial, es de-

cir, las condiciones establecidas por la colonización europea. Georges Balandier captura esas condiciones en la noción de “situación colonial”, que define como “la dominación impuesta por una minoría extranjera, racial y culturalmente diferente, en nombre de una superioridad racial y cultural dogmáticamente afirmada” (Balandier, 1970: 47-48.). De esta forma, la idea de “etnografía en situación colonial” se refiere al desarrollo de la práctica indagatoria distintiva de la antropología a partir del encuentro entre culturas distintas, enmarcado por una lógica de dominación política.

Maquet señala que el antropólogo percibe los hechos que estudia desde un cierto punto de vista, es decir, desde su situación existencial, de manera que para definir adecuadamente el carácter de un estudio antropológico no basta con determinar su objeto en términos, por ejemplo, de “la estructura social de la tribu de los *Mundang*”, sino que además se debe agregar “tal como es vista por el antropólogo que pertenece a un estrato social socioeconómico de la minoría blanca colonial” (Maquet, 1964: 51). Esta precisión, como bien anota Maquet, no es una mera aclaración equiparable con los detalles de las técnicas etnográficas, sino que plantea cuestiones concernientes a la naturaleza científica de la antropología. Y si añadimos que la situación existencial del antropólogo es una situación existencial en un contexto colonial, la cuestión que se impone es si, además de la visión individual del antropólogo, la situación colonial se manifestó, y de qué forma, en la prácti-

ca etnográfica funcionalista. Veamos. En alguna ocasión Bronislaw Malinowski se refirió al gobierno colonial como una fuerza ciega y loca que actúa incontrolablemente en direcciones impredecibles, algunas veces como farsa, algunas veces como tragedia, pero nunca para ser tomada como un asunto integral de la vida tribal (Stocking, 1991: 49). Esta afirmación de Malinowski contiene dos asertos que merecen ser examinados, porque permiten comprender los efectos que tuvo sobre la antropología la concatenación de la práctica etnográfica y la situación colonial: *i*) el gobierno colonial no es “un asunto integral de la vida tribal” y *ii*) el gobierno colonial es “una fuerza loca y ciega que actúa incontrolablemente”.

Como Malinowski, la mayoría de los antropólogos clásicos que desarrollaron sus investigaciones en situación colonial eludió alguna consideración seria en torno a los rasgos socioculturales, políticos y económicos de la sociedad colonizadora en términos de fuerzas sustantivas de conformación y de cambio en las sociedades que estudiaban. Robert Ulin nos recuerda, a manera de ejemplo, que el antropólogo británico Edward E. Evans-Pritchard, pese a referirse al glorioso pasado de los reyes azande en su clásica obra *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, omite toda referencia a “los posibles modos en los que el colonialismo británico podría haber exacerbado la expresión de la brujería azande o modificado su sociedad en la que él era observador-participante” (Ulin, 1990: 42). ¿Por qué en las etnografías británicas clásicas se obvian las fuerzas coloniza-

doras a pesar de su contundente realidad? Las claves para entender por qué la “situación colonial” no fue consignada en las etnografías de la época y no se consideró como un “asunto integral de la vida tribal” se encuentran en la autocomprensión de los antropólogos funcionalistas, así como en la manera en que concebían su propia labor como investigadores. El ojo del ejemplo de Ludwig Wittgenstein ilustra muy bien esta idea: el ojo sirve para ver pero no puede mirarse a sí mismo (Wittgenstein, 2002). De la misma manera, el etnógrafo se concebía como un observador neutral que se limita a la recolección inductiva de hechos etnográficos a la manera durkheimiana.⁵ Interesado

⁵ Los lineamientos metodológicos de Émile Durkheim, establecidos aproximadamente veinte años antes del viaje de Malinowski a las islas del Pacífico, conformaban el escenario en el cual era posible representar la actuación del científico social de orientación empírica al inicio del siglo xx. En *Las reglas del método sociológico* Durkheim afirmó que “antes de averiguar cuál es el método que conviene al estudio de los hechos sociales, importa saber cuáles son los hechos a los que damos este nombre” (Durkheim, 1986: 38). Durkheim determinó el objeto de la reflexión científica de la sociedad, es decir los “hechos sociales” y propuso entenderlos como “cosas” ajenas y separadas de la mente del científico. La consecuencia metodológica más inmediata de concebir el objeto de la ciencia social como “hechos sociales insospechados” que tienen una realidad tan contundente como los objetos cotidianos, radica en que se erige la observación directa de esos “hechos sociales” como el valor metodológico básico y el punto de partida de la objetividad científica. Durkheim llama “fase objetiva” de las ciencias sociales a la consideración de los hechos como fenómenos que “no pueden ser modificados por un simple decreto de la voluntad, que no dependen de nosotros” (*ibidem*:15). Ahora, si la ciencia social ha de sus-

en captar la estructura objetiva de las culturas genuinas, el etnógrafo en situación colonial no sólo se marginó a sí mismo de las sociedades que estudiaba (es decir, ignoró su propia “situación existencial”), sino que además excluyó de sus descripciones toda referencia a la “situación colonial” en la que él participaba como parte de la minoría racial y cultural dominante. En otros términos, el etnógrafo se consideraba a sí mismo ontológicamente separado de la sociedad nativa tanto como de su propia sociedad colonizadora.

De reconocer que su investigación etnográfica era realizada en una situación colonial, el antropólogo habría tenido que definir su ubicación política, pero hacerlo habría implicado trastocar la autoridad epistémica que intentaba consolidar, pues su auto comprensión como científico pasaba por la tesis de la neutralidad valorativa como el requisito básico para la observación y la descripción objetiva de la sociedad. En este sentido, Ulin asegura: “la supuesta perspectiva neutral del investigador pasa por alto las determinaciones del mundo vital precientífico en todos sus actos de comprensión” (Ulin, 1990:44). Un ejemplo significativo: en su estudio clásico sobre la tribu Nuer, el antropólogo británico Edward E. Evans-Pritchard sencilla-

mente eludió hacer cualquier comentario en torno al hecho de que su investigación se realizó al amparo del régimen colonial; en su etnografía no son mencionadas ni la presencia de las oficinas coloniales ni sus posibles efectos tanto en la sociedad Nuer como en los resultados de su estudio.

Pero si bien toda referencia a la situación colonial fue excluida de las etnografías y de las teorías, es innegable que ambas, la situación colonial y existencial como parte del mundo vital precientífico, lograron colarse en la antropología. Asimismo, siguiendo con Ulin, ese mundo vital precientífico es a su vez la manifestación de una tradición cultural; “la tradición cultural del antropólogo dialoga con las tradiciones nativas [y] establece las condiciones previas para entablar un diálogo con los informantes nativos y otras tradiciones culturales” (Ulin, 1990). En efecto, el antropólogo inevitablemente aludió a su propia tradición, cultural y política, para emprender el estudio de las sociedades que quería explicar y comprender, incluso en sus pretensiones de neutralidad valorativa, pues el rechazo a todo componente valorativo caracterizó de manera crucial la tradición científica positivista enarbolada por Durkheim e importada a la práctica etnográfica gracias al trabajo de Malinowski. La diversidad de valores no epistémicos (principalmente políticos) pertenecientes a la tradición cultural del antropólogo logró interactuar con los valores estrictamente epistémicos que guiaban sus análisis etnográficos.

De esta manera, resulta cuestionable la concepción malinowskiana del

tentarse en la observación de hechos, era necesario establecer la forma científica de hacerlo. Durkheim organiza en tres corolarios las “reglas relativas a la observación de hechos sociales” que garantizan la objetividad del análisis científico: se trata de las reglas que he llamado de la neutralidad, la observabilidad inmediata y la generalidad (González Muñiz, 2006).

gobierno colonial como “una fuerza ciega y loca que actúa incontrolablemente en direcciones impredecibles”. En contraste con esta afirmación, considero que es posible lograr un entendimiento del gobierno colonial, de sus direcciones y sus fuerzas, si nos situamos desde la perspectiva axiológica y de las tradiciones políticas. Así, el examen del proyecto colonial, de su estructura axiológica y de su desarrollo histórico, puede muy bien evidenciar el curso de sus acciones y propósitos.

LA TRADICIÓN FOLK-POLÍTICA BRITÁNICA

Durante el periodo colonial británico, el interés cognoscitivo de la antropología era el estudio de las “culturas genuinas”. A partir de la Primera Guerra Mundial y hasta finales de la década de 1940, las culturas genuinas fueron concebidas como totalidades integradas o sistemas de adaptación de un grupo a su ambiente, y como unidades delicadamente balanceadas que resuelven las necesidades fundamentales de los individuos. Veremos a continuación que esta concepción de las culturas genuinas logró constituirse a partir de un conjunto de valores no epistémicos, los cuales pueden ser detectados en una tradición política de la que no sólo formaban parte los antropólogos, sino que, en general, logró reunir a políticos y filósofos ingleses desde el siglo XVII. Se trata de la tradición folk-política británica.

La era del entusiasmo imperialista comenzó con la ocupación británica de Egipto en 1882, acontecimiento que

señala el inicio de la participación inglesa en “la lucha por África” (Hobsbawm, 1989). Esta era llegó a su fin en 1945, cuando el recién electo gobierno laboral en Gran Bretaña introdujo cambios en la administración colonial para propiciar la independencia de los pueblos africanos en el futuro inmediato. Durante ese mismo periodo, la antropología comenzó su profesionalización: en 1884, Edward B. Tylor fue nombrado catedrático en antropología por la Universidad de Oxford y primer presidente de la recién creada Sección de Antropología dentro de la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia. Para 1946 la antropología era ya una profesión y una ocupación académica completa (Kuklick, 1984: 59).

Además de circunscribir el desarrollo histórico de la antropología británica, estas marcas temporales permiten señalar la participación constante de los antropólogos en un debate nacional en torno a las características de un orden político deseable; las ideas que formaron parte de este debate eran de corte liberal. Pero la importancia de la discusión está en otro lado: en los supuestos políticos que enmarcaron dicho debate que formaban parte de la cultura popular británica, del discurso de la alta cultura e incluso de las discusiones sobre la naturaleza del Estado conducidos por los filósofos políticos desde el siglo XVII. El conjunto de estos supuestos de naturaleza política conforman lo que Kuklick ha llamado “tradición folk-política”, la cual se ha configurado en torno al interés por determinar el rango de posibilidades de estructuración social (*ibidem*: 60).

Las extrapolaciones de este interés básico derivaron en la elaboración de dos modelos opuestos de organización social orientados a determinar si el orden político más deseable, es decir, el que conlleva al mantenimiento de la armonía social, radica en un poder descentralizado que permite una cierta autonomía de sus instituciones constitutivas o si, por el contrario, radica en un poder centralizado que se concentra en una persona o en un grupo. En cualquier caso, ambas posturas pretendían que sus modelos abarcaban y agotaban todas las posibilidades de elección política.

Por un lado, el modelo radical plantea que la capacidad para gobernar está distribuida uniformemente en la especie humana, por lo que las formas legítimas del poder político se expresan en algún tipo de unión contractual de individuos que deriva en una sociedad poco centralizada y cuyo valor político principal es la solidaridad (Kuklick, 1984: 61). De acuerdo con este modelo, el sistema de estratificación social puede no ser totalmente igualitario, pero los líderes políticos tienen la función de satisfacer las necesidades populares y la protección de las libertades individuales. Esta forma de organización, que mantiene cierta armonía por largos periodos de tiempo, es considerada como un orden político natural y se asume que los cambios sociales ocurren constante y gradualmente gracias a las pequeñas contribuciones de los hombres comunes.

Por otro lado, el modelo de corte conservador considera que la capacidad para gobernar y para alcanzar

cualquier logro deriva de talentos innatos de individuos o grupos, de manera que las formas legítimas de gobierno son centralizadas, autoritarias y, en consecuencia, deben ser conducidas por una aristocracia hereditaria. En este modelo, la integración social adquiere una forma organicista: los individuos, desiguales por definición, deben cooperar para lograr fines colectivos y deben aceptar que su estatus y su recompensa material se estime en proporción con el poder que ejercen.

Ahora bien, la defensa de estos modelos folk-políticos no se condujo en abstracto, sino a partir de la consideración de eventos históricos concretos; en particular, la conquista normanda de Inglaterra, que supuso el encuentro entre culturas distintas, constituyó el punto de referencia histórico para el debate.⁶ Las consecuencias políticas de la conquista, es decir, la consolidación de la

⁶ Se conoce como "conquista normanda" a la invasión y el subsecuente control del territorio de la Inglaterra sajona, en 1066, por parte de los normandos. Es un momento decisivo en la historia política de Inglaterra porque la afianzó como una de las más poderosas monarquías en Europa. Una vez consolidada la conquista, los normandos enfrentaron problemas para mantener el control político, entre otras cosas debido a que los nativos anglosajones habían desarrollado un sofisticado sistema de gobierno descentralizado en el que las unidades administrativas (*shires*) mantenían una cierta autonomía respecto al gobierno central. Para revertir esa situación, los conquistadores normandos desarrollaron un sistema centralizado de gobierno con el objeto de administrar los territorios conquistados y contrarrestar las constantes revueltas populares; los exhaustivos censos poblacionales, así como los monumentales castillos y fuertes construidos a partir de esa época dan fe del férreo control central normando (Kuklick, 1984).

nación británica, fueron presentadas como justificación del modelo folk-político de carácter conservador: la centralización del control político por parte de una raza dominante se consideró como el elemento básico tanto para la fundación de la nación inglesa como para su posterior expansión hacia los territorios que conformarían la Gran Bretaña. Ya en el siglo XIX, las enseñanzas expansionistas de la conquista representaron el paradigma del colonialismo británico, cuyos estrategas y apologistas se concebían a sí mismos como “una raza superior destinada a llevar los beneficios de la civilización a pueblos lejanos y atrasados” (Kuklick, 1984: 61-62).⁷

Precisamente el modelo folk-político de cariz conservador (digamos, el modelo humeano) constituyó la fuente de valores políticos que humedeció el territorio de la temprana antropología británica de la transición del siglo XIX al siglo XX, y logró caracterizar los supuestos básicos de las teorías del cambio cultural: “de acuerdo con una interpretación positiva de la conquista normanda”, el cambio no era concebido “como resultado de la dinámica interna, sino que era necesariamente estimulado por el contacto con agentes externos” (Kuklick, 1984: 70).

Sin embargo, para la década de 1920 las virtudes de la civilización occidental

comenzaron a ser cuestionadas; el clima político de la primera posguerra era propicio para una crítica liberal de la sociedad occidental, y la antropología fue un vehículo para ella. En este contexto, la mayoría de antropólogos británicos aceptaba que la raza y la cultura eran independientes, y encontraba difícil sostener que los conquistadores eran culturalmente superiores a los colonizados, que el Estado encarnaba una forma superior de organización política, que el actual carácter de la civilización occidental representaba un estadio evolutivo superior y, tal vez lo más importante, ya no asumían que las sociedades tecnológicamente superiores y políticamente organizadas entrañaban los más altos estándares de moralidad (Kuklick, 1984: 69).

Particularmente, los temas políticos involucrados en la reacción antimoderna lograron manifestarse en los análisis teóricos de la antropología británica de la época clásica. La crítica de los sistemas políticos centralizados y autoritarios como proveedores de armonía social, derivó en la defensa de valores como la solidaridad, la autonomía, la igualdad, y con ello, el modelo folk-político lockeano comenzaba a imponerse.

FUNCIONALISMO: LA VERSIÓN ANTROPOLÓGICA

A partir de la década de 1920 y hasta bien entrada la década de 1940, los antropólogos británicos emprendieron el estudio de sociedades “acéfalas”, es decir, sociedades carentes de una entidad concentradora del poder político o de un Estado. Kuklick enumera un conjunto

⁷ Mientras John Locke consideraba ilegítimo el gobierno establecido durante la conquista porque implicó una “abrogación de la democracia natural de los sajones”, David Hume defendió los efectos civilizadores de la conquista: hasta la llegada de los normandos, “los sajones habían avanzado muy poco desde el rudo estado de naturaleza” (Kuklick, 1984).

de factores que concurrieron para dirigir la atención de los antropólogos británicos hacia tales sociedades: *i)* este tipo de sociedades era especialmente adecuado para un grupo de antropólogos ansiosos por distinguirse de sus predecesores evolucionistas y sus contemporáneos *amateurs*; afirmaban que se necesitaba entrenamiento para comprender los patrones de comportamiento que posibilitan y mantienen el orden social ante la ausencia de un gobierno centralizado; *ii)* debido a la propia dinámica colonial, las sociedades sin Estado por lo regular estaban lejos del centro administrativo y en consecuencia permanecían como objetos inexplorados de la investigación antropológica; *iii)* los gobiernos centralizados eran más comunes en áreas pacificadas, en parte debido a que la consolidación de una autoridad tribal central fue una reacción tribal típica a la invasión foránea y en parte porque los propios agentes coloniales estimulaban la centralización política con objeto de facilitar los trámites administrativos (Kuklick, 1984: 71).

Tal como lo presenta Kuklick, el interés por el estudio de sociedades sin Estado fue en gran medida la respuesta y la adecuación práctica de los antropólogos a las condiciones sociales de la situación colonial. Sin embargo, la selección de las sociedades sin Estado como temas de investigación etnográfica se debió también a un asunto más sutil, puesto que dicha selección:

[...] representaba un juicio normativo que entrañaba el reconocimiento de fuentes de estabilidad social y satis-

facción personal ignorada por la generación previa de antropólogos. Y los juicios de los antropólogos encajaban en un modelo convencional: las sociedades acéfalas eran vistas a partir del modelo folk de la democracia anglosajona [...] los funcionalistas se representaban las culturas tradicionales como sociedades perfectamente integradas e inevitablemente estáticas debido a que todas sus instituciones se reforzaban mutuamente y sus miembros se encontraban unidos en un acuerdo consensual (Kuklick, 1984).

El constante interés por el estudio de instituciones, costumbres y valores que fomentan la solidaridad, hizo a un lado estudios que pudieron hacerse (y que no fueron frecuentes hasta bien entrada la década de 1940) en torno a los cambios que el régimen colonial introdujo en las sociedades africanas. Asimismo, por un tiempo los antropólogos evitaron especular acerca del origen del Estado, por su renuencia a concluir que la fuerza era necesaria para el mantenimiento de la organización política.⁸

⁸Henrika Kuklick señala que el libro clásico de antropología política *African Political Systems* de 1940, editado por Meyer Fortes y Edward Evans-Pritchard, concentra el enfoque antropológico de esa época: "generalmente se acepta que este libro no sólo marcó e inspiró una generación completa de antropólogos, sino que además constituyó la culminación de una tendencia previa; para los antropólogos de la primera posguerra, las sociedades simples representaban un ideal cultural: sólo pequeñas diferencias de estatus existían en sociedades no desarrolladas económicamente, y el orden social se mantenía por medio de cooperación informal y consenso" (Kuklick, 1984).

Un ejemplo paradigmático de la proyección de estos juicios normativos en el análisis antropológico de la vida política nativa es la etnografía realizada sobre los nuer realizada por Edward E. Evans-Pritchard (1940). Cuando realizó su estudio entre los nuer, éstos sumaban unas 200 mil personas dispersas en un área de 48000 km² al sur de Sudán. Evans-Pritchard mostró que puede existir una sociedad geográficamente dispersa regida por un sistema político descentralizado y sin gobernantes, en condiciones que denominó “anarquía ordenada” (Kuper, 1973: 110 y ss.). Según Evans-Pritchard, la anarquía ordenada de los nuer concuerda muy bien con su carácter, pues “resulta imposible vivir entre ellos y concebir gobernantes gobernándolos” (Evans-Pritchard, 1940: 181). En este sentido, el antropólogo británico adoptó el punto de vista durkheimiano acerca del carácter de las sociedades segmentarias fundadas en la solidaridad mecánica y buscó un orden en el campo de los valores compartidos. De acuerdo con Evans-Pritchard, la organización social de los nuer encarna una forma de sociedad segmentaria; es decir, una sociedad conformada por unidades autónomas que no están unidas en una jerarquía centralizada, sino que actúa conjuntamente sólo en oposición a un enemigo común (*ibidem*: 4). De esta manera, si hay estabilidad en la sociedad nuer, ello no se debe a la ausencia de conflicto, sino a que cada fuente de tensión tiende a ser balanceada con poderes que actúan como contrapesos, de manera que, paradójicamente, el conflicto es una fuente de integración social (Kuper, 1973: 116).

Como sus colegas contemporáneos, Evans-Pritchard reconoció la existencia de Estados centralizados y aristocracias, pero enfatizó en aquellas características de la política tradicional que hacían a las sociedades esencialmente democráticas. Incluso en las sociedades caracterizadas por la distinción de clases y dominadas por una aristocracia hereditaria, las exigencias de sobrevivencia requerían que la clase gobernante otorgara un grado de autoridad a gente de talento, pues se consideraba que la capacidad adaptativa de la gente dependía de su aceptación de estándares meritocráticos. Más aún, Henrika Kuklick señala que en alguna medida es posible ver las interpretaciones de Evans-Pritchard como “estratégicas”, en tanto diseñadas

[...] para oponerse a la visión de los oficiales coloniales del Servicio Político Sudanés; [Evans-Pritchard] estaba determinado a evitar que los gobernantes coloniales subvirtieran las instituciones tradicionales para lograr sus propios fines [...] Los oficiales británicos de Sudán estaban ansiosos de encontrar en las instituciones políticas nativas un sistema ordenado por un fuerte liderazgo que pudieran emplear; en consecuencia, eran críticos al análisis de Evans-Pritchard debido a que les negaba el acceso a ese tipo de agentes útiles (Kuklick, 1984: 75).

A pesar de la postura explícitamente anticolonial de Evans-Pritchard, críticos posteriores han afirmado que la etnografía sobre los nuer puede in-

terpretarse también como una defensa implícita al poder colonial británico (Ulin, 1990). De estas consideraciones se ha derivado la conclusión, arriba señalada, de que los antropólogos “defendieron implícitamente” el poder colonial. Me interesa a continuación defender la conclusión opuesta y mostrar en qué consistió la dificultad de los antropólogos funcionalistas para defender la dominación colonial a partir de la producción de conocimiento “utilizable”.

ETNOGRAFÍA Y RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

Las razones que explican esta dificultad pueden ser apreciadas en la configuración de la teoría antropológica clásica británica: la antropología funcionalista. Los antropólogos británicos rechazaron que el gobierno colonial fuese benéfico para las sociedades colonizadas, pues entendían las sociedades colonizadas como sistemas integrados, cuyo equilibrio emanaba de su propia dinámica interna; en consecuencia, el único entendimiento que pudieron ofrecer de la vida tribal tuvo un carácter instrumental, el cual se evidencia cuando se reconoce el sentido de totalidad implícito en la teoría funcionalista, que concibe la cultura como un sistema social homogéneo que ofrece medios para satisfacer necesidades.

Claro ejemplo de ello es la definición malinowskiana de la “cultura tribal” como la totalidad de instituciones o unidades funcionales que componen una sociedad particular, en la que relaciones institucionales están moldeadas

de acuerdo con el concepto biológico de sistema natural en el que las partes componentes son concebidas como en un estado de homeostasis o equilibrio; más aún, Malinowski se refiere a la cultura como aquellas manifestaciones verdaderamente importantes de la conducta humana organizada (Malinowski, 1948). Según la teoría funcionalista de Malinowski, la cultura es: *i)* un patrimonio instrumental por el que el hombre es colocado en la mejor posición para solucionar los problemas concretos y específicos que encara en su ambiente en el curso de la satisfacción de sus necesidades, *ii)* un sistema de objetos actividades y actitudes en el cual cada parte existe como un medio para un fin. Tales actividades, actitudes y objetos están organizados alrededor de importantes y vitales tareas en instituciones como la familia, el clan, la comunidad local, la tribu y los equipos organizados para la cooperación económica, y la actividad política, jurídica y educacional (Malinowski, 1948: 175).

Para fines de la explicación, Malinowski no asocia los fenómenos culturales (la educación, el control social, la economía, los sistemas de conocimiento o los modos de expresión artística) con ciertas reglas *a priori* inherentes al código tribal que darían sentido a esos fenómenos, sino que es el propio etnógrafo quien debe inferirlas inductivamente, a partir de la observación directa, con el fin de postular una ley alusiva exclusivamente a la “función” de cualquier institución (o “unidad funcional”). De esta manera, para comprender la naturaleza de una institu-

ción o fenómeno cultural particular, el etnógrafo debe analizar su función dentro del conjunto del sistema social (Malinowski, 1948: 196).

A partir del entendimiento funcionalista de las culturas tribales, resulta tentador concluir que las teorías antropológicas confeccionadas en situación colonial produjeron conocimientos técnicamente utilizables y, consecuentemente, defendieron implícitamente la administración colonial. Robert Ulin (1990: 46) afirma en este sentido: “mientras el propósito expreso de la etnografía funcionalista era la descripción y el análisis de la vida social de los pueblos nativos, ocultaba un proceso de objetivación que producía conocimientos utilizables con objeto de controlar y administrar los pueblos colonizados”.

Como he afirmado a lo largo de este escrito, el contexto colonial y la racionalidad (instrumental) inherente al proceso de dominación política fue, de *facto*, el marco dentro del cual se desarrolló la investigación etnográfica británica y por ello la teoría funcionalista puede verse como la expresión de un entendimiento instrumental de las sociedades tribales. Más aún, su propio núcleo axiológico está conformado por valores epistémicos de ese signo. Sin embargo, a partir de la idea de que la dimensión axiológica de la antropología británica en situación colonial fue el resultado de un conjunto de valores políticos y epistémicos de carácter instrumental, resulta por lo menos controvertible concluir que los antropólogos defendieron el orden colonial y que sus conocimientos teóricos se produjeron con el objeto de controlar y administrar.

En realidad, la racionalidad instrumental inherente a la situación colonial influyó a la teoría antropológica funcionalista más profundamente de lo que la propia teoría pudo afectar la situación política de las culturas tribales africanas mediante la “utilización” del conocimiento etnográfico. En otros términos, si bien el funcionalismo antropológico produjo “conocimientos utilizables” (debido a su carácter instrumental), no por ello ese conocimiento fue una mera “instrumentalidad política” que efectivamente haya sido utilizada. Homer G. Barnett, quien condujo un equipo de trabajo etnográfico en situación colonial, afirmó

[...] la ciencia puede demostrar medios pero no especificar fines [...] la ciencia se preocupa por medios y no por fines; hay medios científicos para salvar vidas humanas pero no hay justificación científica por ello [...] Dado que no puede haber una determinación científica de los fines a ser perseguidos, se sigue que el antropólogo, actuando como científico, no está profesionalmente cualificado para definir los propósitos del gobierno [...] Se puede argumentar que tampoco lo estaba el administrador, pero esa es una cuestión de opinión y no puede ser demostrada excepto con base en ciertos supuestos de valor [...] La ciencia puede indagar propiedades pero no puede descubrir o adjudicar sus virtudes en términos de su deseabilidad [...] Sus descubrimientos y creaciones [de la antropología] no pueden ser traducidas en términos del bien o el mal, [ya que] esa traducción requiere la im-

posición de una escala de valores morales, la validez de la cual puede ser debatida pero sin ningún tipo de pruebas. En términos kantianos, la ciencia trata con imperativos hipotéticos, no categóricos (Barnett, 1983: 173).

No se trata, me parece, de una postura ingenua tanto como una declaración de principios. Si alguien quiere traducir los descubrimientos de la antropología en “términos del bien o del mal”, tendrá que sobreponerles otra escala de valores, políticos o morales. Y si bien esa es una tarea que cualquier antropólogo puede realizar, no es precisamente lo que sucedió en términos generales durante la antropología británica en situación colonial.

La racionalidad instrumental inherente a la situación colonial llevó al antropólogo a definir y concebir su actividad como una ciencia neutral y recolectora de hechos objetivos; esta misma racionalidad impidió a los antropólogos reconocer que los valores de propia tradición política y aquellas de carácter estrictamente epistémico pertenecientes la tradición positivista, desempeñaron un papel decisivo en el proceso de constitución de sus objetos y sus procedimientos empíricos de investigación.

NOTA FINAL

El análisis axiológico pretende analizar los trasfondos políticos de la práctica antropológica y su imbricación con las innegables pretensiones epistémicas que la conforman con el fin de realizar un ejercicio de autocomprensión

que finalmente conduzca a la discusión en torno a la racionalidad antropológica. En consecuencia, el análisis de las dimensiones axiológicas implica desligar la racionalidad de la objetividad entendida como neutralidad valorativa. En efecto, si la antropología puede ser una actividad racional, ello podrá decidirse a partir de una discusión en torno a sus pretensiones y fines (léase valores) constitutivos en el marco de las condiciones sociales que enmarcan su actividad, y no a una limpieza axiológica, imposible de hecho. Si, como sucedió con el proyecto “Camelot”, la antropología se presenta como una actividad que tiene como fin recolectar información para afianzar el control militar o político de una sociedad determinada, la solución no radica en la neutralidad valorativa, sino en la revisión de la racionalidad de dichos fines. Los casos aludidos muestran justamente que el problema consistió no en oscuras complicidades sino en la falta de una reflexión en torno al origen de sus intereses científicos y políticos, es decir, de una revisión crítica de las propias tradiciones que inevitablemente entran en contacto con las tradiciones que les interesa estudiar. En otros términos, los antropólogos clásicos ignoraron lo que Esteban Krotz (2002) ha llamado “perspectiva del contacto cultural” para establecer el carácter de su actividad.

El análisis histórico-axiológico de la antropología desborda el interés de examinar el desarrollo de la ciencia antropológica con el fin de realizar experimentaciones historiográficas; se trata, además, de un ejercicio de au-

toentendimiento orientado a reflexionar en torno a la viabilidad misma del proyecto antropológico en la medida en que dicho análisis implica (re)considerar sus metas epistémicas, sus modos de investigación, así como su compleja relación tanto con la sociedad que es objeto de su análisis, como con aquella que patrocina su desarrollo y determina su pertinencia. Ambas tareas, la reflexión historiográfica en términos del análisis axiológico y de las tradiciones, así como el debate sobre la racionalidad del proyecto antropológico en el contexto mexicano, se presentan aún como jugosos y promisorios temas de reflexión.

BIBLIOGRAFÍA

- ASAD, Talal (ed.) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press.
- _____ (1991), "Afterword. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony", en George W. STOCKING (ed.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, vol. 7.
- BALANDIER, Georges (1970), *El concepto de "situación colonial"*, Guatemala, José de Pineda Ibarra.
- BARNETT, Homer G. (1983), "Learning about Culture. Reconstruction, Participation, Administration, 1934-1954", en George W. STOCKING, *Observers, Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, vol. 1.
- DI GREGORI, Cristina (1995), "La fundamentación racional del conocimiento: programas fundamentalistas", en León OLIVÉ (ed.), *Racionalidad epistémica, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, t. IX.
- DURKHEIM, Émile (1986), *Las reglas del método sociológico*, México, FCE.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. E. (1940), *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press.
- FORTES, Meyer y Edward EVANS-PRITCHARD (1940), *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press.
- FOSTER, George (1969), *Antropología aplicada*, México, FCE.
- GALLINI, Clara (1974), *Las buenas intenciones. Política y metodología en la antropología cultural norteamericana*, Buenos Aires, Galerna.
- GONZÁLEZ Muñiz, Eduardo (2006), "Objetividad y valores en antropología. Dimensiones axiológicas en la constitución de la otredad cultural como objeto de conocimiento", tesis de maestría, México, FFYL-UNAM.
- _____ (2008), "La otredad cultural en la antropología. Un enfoque desde la axiología de la ciencia", *Alteridades*, vol. 17, núm. 34, julio-diciembre, México, pp. 107-116.
- GOUGH, Kathleen (2005), "New Proposals for Anthropologists", en Joan VINCENT (ed.), *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*, Londres, Blackwell, pp. 110-119.
- HOBBSAWM, Eric (1989), *La era del imperio, 1875-1914*, Barcelona, Labor.
- KROTZ, Esteban (2002), *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre*

- el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, FCE/UNAM.
- KUKLICK, Henrika (1984), "Tribal Exemplars. Images of Political Authority in British Anthropology, 1885-1945", en George STOCKING (ed.), *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, vol. 2.
- KUPER, Adam (1973), *Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972*, Barcelona, Anagrama.
- LLOBERA, José. R. (coord.) (1975), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1922), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- _____ (1948), *Una teoría científica de la cultura*, Buenos Aires, Sudamericana.
- _____ (1989), *Diario de campo en Melanesia*, Madrid, Júcar.
- MAQUET, Jacques (1964), "Objectivity in Anthropology", *Current Anthropology*, vol. 5, núm. 1, pp. 47-55.
- MEDINA, Andrés y Carlos GARCÍA MORA (eds.) (1983), *La quiebra política de la antropología social en México*, México, UNAM.
- STOCKING, George W. (1991), "Maclay, Kubary, Malinowski. Archetypes from the Dreamtime of Anthropology", en G. W. STOCKING (ed.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, vol. 7.
- TYLER, Stephen (1975), "Una ciencia formal", en José R. LLOBERA (coord.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, pp. 317-334.
- ULIN, Robert (1990), *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2002), *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza.