Antropología y colonialismo: Anotaciones para el caso español *

FERMIN DEL PINO DIAZ

A GRADEZCO la ocasión que me brinda este ciclo de conferencias de reciente creación, para expresar mi personal opinión sobre un tema que está cobrando relativa actualidad, y que creo de especial interés para el futuro inmediato de la antropología española, en la que este Museo ocupa un papel ya histórico. En él están reunidas muestras bastante representativas de la actividad etnográfica española en territorios actualmente «descolonizados». No está de más que, una vez al menos en este ciclo, nos preguntemos por la posible correlación existente entre Antropología y Colonialis-

* Conferencia pronunciada en el Museo Internacional de Etnología de Madrid, en el mes de junio de 1974, dentro del ciclo de conferencias antropológicas, con motivo del 1.º Centenario de su creación, 1875-1975.

mo, que, aparentemente dio lugar a su creación y actual conservación. Posiblemente logremos con ello iluminar el papel futuro de este Museo, y de la antropología española, de acuerdo a su pasado, aunque este esfuerzo de mi parte no estoy seguro que pase a ser una primera tentativa. Tanto mejor cuanto antes sea superada, desde ahora lo declaro.

La primera cuestión que uno se plantea cuando quiere aplicar a España el tema Antropología y Colonialismo, en una época en que este país duda en si es colonizador o colonizado, es si hubo al menos en el pasado remoto colonias, y sobre todo, si hubo antropología. La verdad es que, habida cuenta de la débil representación institucional que esta ciencia tiene en la Universidad, en los planes de enseñanza, en el C. S. I. C. o incluso en la variada gama de Museos, y en lo reciente de su popularidad editorial, uno estaría tentado a dudar de su profundidad histórica. Y en cuanto al colonialismo, la visión tradicional nos llega a hacer confuso el problema; unos por afirmar que aquello no eran colonias sino «provincias de Ultramar», y otros por describirnoslas más en términos de feudo de la tiranía y la barbarie que como países monopolizados en su función de proporcionar las materias primas. Parece que hoy día comienza a haber un cierto acuerdo en la historia moderna para llamar propiamente colonias a los países hispanoamericanos, asiáticos y africanos, de que hay muestra etnográfica en

R. 84.095

este Museo. Otra corriente parece afirmarse en aceptar la existencia de un cierto tipo de antropología *avant la lettre* en la España del Renacimiento; después de la autorizada voz de algunos historiadores de América, españoles o extranjeros —Alfonso Toro, Edward Bourne, A. Bandelier, H. Bolton, H. Bancroft, D. Brinton, H. Priestley, L. Hanke, Ch. Gibson, G. Kubler, J. H. Elliot, J. Moreno, A. Garibay, N. D'Olivier, L. Portilla, P. de Tudela, Esteve Barba, M. Ballesteros, J. A. Maravall, etc.— seguida de cerca por la de naturalistas como Jiménez de la Espada o Álvarez López, hay un enorme cúmulo de antropólogos, arqueólogos y ethnohistoriadores que lo han admitido más o menos ampliamente —J. Swanton, F. Hodge, C. Wissler, P. Mitra, P. A. Means, A. Tozzer, A. Anderson, N. McQuown, J. H. Steward, M. Mead, J. Murra, L. Hodgen, J. H. Rowe, Joaquín Costa, L. Hoyos Sainz, A. Palerm, C. Lisón, etc.

No vamos ahora a tratar nosotros de este ya casi manido tema, pero quizá sea interesante reflejar aquí la opinión de uno de los mejores conocedores del mundo incaico y de los más dignos representantes de la nueva historia de la antropología, J. H. Rowe, para darlo por zanjado:

«La antropología no llegó a ser una disciplina organizada hasta la primera mitad del siglo XIX, pero muchos de sus problemas, ideas y actividades características son bastante más viejas. En una comunicación presentada ante la Sexta Asamblea Anual de la Kroeber Anthropological Society, en 1963, argumentaba yo que los comienzos de la antropología han de ser vistos en el movimiento renacentista de la Italia del siglo XV, y especialmente en la arqueología renacentista y actividades paralelas. Lo que encontramos en el siglo XV, sin embargo, no es más que un punto de vista que hizo posible la observación antropológica, el comienzo de un interés por las diferencias entre los hombres. En el XVI hubo una considerable expansión de la observación antropológica, y aquí nos encontramos ya con los primeros intentos de clasificar e interpretar los datos antropológicos... Tiene interés el hecho de que la palabra 'antropología' es originaria del siglo XVI... Las de 'etnografía' y 'etno-

logía' no fueron acuñadas antes de finales del XVIII... El equivalente más cercano a 'etnología' fue la de 'historia moral' usada en 1590 por José de Acosta como un paralelo a 'historia natural'... Una proporción sorprendentemente alta de datos etnográficos publicados en el siglo XVI se refiere al Nuevo Mundo... El caso es que muchos de los mejores relatos de México y Perú, obras tales como las de Bernardino de Sahagún, Diego de Landa y Cristóbal de Molina quedaron manuscritas hasta tiempos modernos... habiendo en España censura tanto eclesiástica como civil... El Gobierno español parece haber sido el primero en el siglo XV que reconoció la importancia de la antropología aplicada... Hubo algunos libros del siglo XVI que intentaban ser estudios generales comparativos de aspectos particulares de la cultura... (Johann Boem, traducido por Francisco de Tamara en 1556, Jean Bodin). Para la mayoría de los escritores del siglo XVI los términos y categorías que hemos discutido (salvaje, bárbaro, civilizado) constituían una base para una deslavazada clasificación descriptiva sin implicación alguna de secuencia o desarrollo... El redescubrimiento de la teoría clásica en el Renacimiento, de que los primeros hombres iban desnudos y habitaban la selva proveió una base para el desarrollo de una teoría del progreso. Este desarrollo tuvo lugar en el siglo XVI, cerca de cien años antes de lo que Bury sugiriese en su bien conocida obra sobre el tema (*The idea of progress*, Nueva York, 1952)¹. Pero tomó su asiento en la tradición de la filosofía social, no en el de la teoría etnológica... El problema de clasificar las variedades humanas fue llevada a la tradición etnológica por el desarrollo de una teoría de la evolución cultural. La figura clave en su desarrollo fue el sabio jesuita del siglo XVI José de Acosta que... propuso clasificar todos los bárbaros en tres categorías: primero, los que han tenido conocimiento y uso de escritura y por ello poseían un alto grado de civilización, como los chinos y japoneses; segundo, los que carecían de escritura, pero no de un gobierno organizado, una religión y vivían en asentamientos estables, como los mejicanos y peruanos, y tercero, los que él clasificaba como salvajes, tales como caribes y brasileños.

¹ El profesor J. A. Maravall ha insistido en términos parecidos, y también sobre la interpretación de E. Panofsky, como Rowe, en su también conocida obra de 1966, *Antiguos y Modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad (s. XVI)*.

Dentro de esta tercera hizo una distinción entre los que vivían como bestias salvajes, sin ninguna suerte de imaginación y los más superiores que poseían los rudimentos de organización y eran más inclinados a la paz... Acosta argüía que los ancestros de los indios americanos fueron probablemente salvajes, y que la organización política encontrada entre algunas naciones del siglo XVI era un desarrollo local desde orígenes salvajes... Acosta fue el primero, a lo que parece, de los escritores que intentaron formular un cuerpo de teoría etnológica distinto de la tradición de la filosofía social... El esquema de Acosta es tan similar en los principios y en algunos de sus detalles al famoso esquema de 1877 debido a Lewis H. Morgan que parece casi increíble que hayan pasado tres centurias entre ellos...².

Una vez admitida esta calificación de «antropología» para la producción literaria de las crónicas españolas sobre América, podemos tranquilamente utilizar el caso español, entre otros, para incidir en la discusión que está teniendo lugar a nivel mundial como un fenómeno aparente de los años sesenta. Probablemente la obra más conocida entre nosotros sea la tesis doctoral de Gérard Leclerc, escrita en 1968³. Debido a la identidad de título, y su posible repercusión en España, nos haremos breve cuestión de ella. Una obra así tiene una ubicación muy precisa dentro de la moderna antropología francesa de tipo crítico, opuesta de algún modo al quizá excesivo peso de Levi-Strauss, pero también a una aparente exigüidad de presencia francesa en el pasado antropológico reciente, con predominio aplastante anglosajón.

No hay que pensar que tal discusión ha estado ausente en este mundo anglosajón, ya que precisamente en otra obra traducida de I. M. Lewis se nos alude a una discusión surgida en

² J. H. Rowe: *Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century*, 1964 Berkeley, pasim, (traducción mía).

³ *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*. París, Fayard, Coll. Anthropologie critique, 1972. Ha sido traducida, con deficiencias, aunque con un prólogo inteligente por Comunicación, Serie B, Madrid, 1973.

Inglaterra entre antropólogos e historiadores, a propósito de la mutua colaboración⁴. En su página 17 nos dice:

«Por otra parte, otros, dentro de la disciplina (por ejemplo, Worsley, 1965; Goody, 1966) y fuera de ella (Hooker, 1963), nos dicen, más o menos explícitamente, que la antropología es un epifenómeno del colonialismo, tan vieja como él, y destinada a la extinción en las nuevas circunstancias, subsiguientes a la liberación de África y Asia (Esto coincide, desgraciadamente, con la opinión sostenida hasta hace poco por algunos nacionalistas africanos, pero que actualmente —por lo menos en apariencia— ha perdido popularidad; que los antropólogos son tribalistas y, por lo tanto, opuestos al nacionalismo y a la modernidad»).

Evidentemente el antropólogo Lewis no está de acuerdo ni en ello, ni en que la antropología deba reasumirse en la historia o la sociología. La integración nacional de los subgrupos del Tercer Mundo, y el proceso descolonizador no ha significado que dejen de estudiarse al modo antropológico, sino que en ello han entrado sus propios habitantes, y que los propios antropólogos metropolitanos han comenzado a estudiar sus propios países al modo antropológico, todavía peculiar. Como veremos a continuación, Leclerc se deja llevar del «modelo explicativo» de los líderes políticos africanos que, inteligentemente, veían en la antropología decimonónica un argumento instrumental de la política imperialista; pero él lo intenta extender a la antropología como tal, y por eso concluye que el futuro de esta ciencia será integrarse en otras más «nobles» —historia, economía, sociología— o volver a los «viajes filosóficos» del siglo XVIII francés, cual antídoto anticolonialista inapreciado e insubstituible.

En realidad, la alternativa historia o antropología, y sociología o antropología es bastante más vieja, no sólo en el mundo anglosajón, sino en el propio español: para los cronistas

⁴ *Historia y Antropología*. Ed. Seix Barral, Sociedad Anónima, Barcelona, 1972, del original en inglés del mismo año.

españoles del Renacimiento, «historia moral» es equivalente de «etnología» como hemos visto. Esta alternativa está resuelta en términos de colaboración, y no de rivalidad, como hace Leclerc, desde hace bastante. Leclerc confunde el problema: se trata de «historia de la antropología» y de, incluso, «sociología de la antropología», y no de una u otra. Precisamente, la vuelta al pasado que se está produciendo en la antropología (revalorización del evolucionismo por el nuevo tipo, llamado «multilineal»; la nueva actitud ante la historia, ya practicada en Tylor, Morgan, etc.; la inspiración en fuentes escritas, incluso literarias; la nueva apreciación ideológica de los mitos como cosmología, etc.), lo que trata es de encontrar las propias tradiciones académicas sin necesidad de mantener una lucha cerrada en defensa de sus peculiaridades: tarea ya realizada por los clásicos, por Boas, Malinowski y Radcliffe-Brown, de quienes datan estas discusiones. Tarea, por otra parte, harto ingrata para mantener en España, donde el *status* recién estrenado de esta ciencia le obligaría a una defensa desigual con sus hermanas mayores, al menos ahora y aquí, las ciencias sociales.

De lo que se trata es de hacer historia de la ciencia, y hasta sociología de la ciencia. En este sentido sí que es una discusión nueva, provocada por la descolonización. Pero una discusión que será pertinente igualmente para otras ciencias sociales, como la economía, la historia, la lingüística o el derecho. ¿No es verdad que todas ellas han florecido en períodos coloniales? ¿Es que acaso toda ciencia no ha cumplido una función de poder, a cargo de una administración expansiva? ¿Ello nos permitiría decir, por ejemplo, que cuando desapareció la monarquía habría de desaparecer la ciencia histórica, por el hecho de haber narrado con más frecuencia las vidas de reyes que las de sus súbditos? ¿Por el hecho de que la historia usa teorías económicas, enfoques sociológicos y criterios lingüísticos o antropológicos, ya no es historia?

Lo que, por el contrario, resulta sorprendente es que la antropología con-

tinúe y sea aún más fecunda una vez que ha perdido lo que concederemos en llamar su «función imperial». Porque es ciencia, al parecer, está recibiendo una progresiva aportación de países descolonizados, y no sólo de África, como estudia Leclerc. Hay una creciente escuela en la India, en Japón, en México, en Argentina, en Australia y en Perú. Precisamente en México y en Perú se ha planteado recientemente el tema de la descolonización de la antropología, y parece como si ello hubiese favorecido su desarrollo, no al revés (Me refiero a la publicación del famoso escrito de cinco antropólogos mexicanos *De eso que llaman antropología mexicana*, México, 1970, y a la Declaración de Barbados, como consecuencia del Congreso Internacional de Americanistas de Lima, de 1970, donde se tomó postura ante el famoso «etnocidio», que tanto ha preocupado al mentor de Leclerc, Robert Jaulin). De un mexicano, y en fecha poco anterior, es la siguiente declaración:

«Desgraciadamente hasta hoy, la antropología mexicana, que por muchos conceptos nos ha permitido conocer la realidad de nuestro país y que ha tenido un sentido humanista del problema indígena, nunca tuvo un sentido anticolonialista, ni en las épocas más revolucionarias del país. Influida por la metodología de una ciencia que precisamente surgió en los países metropolitanos para el estudio y control de los habitantes de sus colonias, no pudo proponerse como tema central de estudio el problema del indígena como un problema colonial y como un problema eminentemente político»⁵.

Quizá sea verdad lo que mantiene Leclerc de que:

«La situación colonial de la antropología sólo ha aparecido con la descolonización del tercer mundo» (1973: 14).

Pero acabamos de ver que países descolonizados hace tiempo, como México o Perú —descolonizados en el mismo sentido que los otros, ni más ni menos—, tampoco hayan sido cons-

⁵ Pablo González Casanova: *La Democracia en México*, México, 1965, págs. 88-9.

cientes de ello hasta hace tan poco. Sería difícil mantener que se dieron cuenta por el hecho de su propia descolonización. Por otra parte, es curioso observar que hayan sido al mismo tiempo los antropólogos metropolitanos los que han criticado la implicación «colonialista» y de dominio con que se han usado sus conocimientos. Malinowski, a partir de 1930, Herskovits en 1944 y 1947, Marcel Griaule en 1949. La gama amplia de protestas en este sentido que incluye ya nombres como Levi-Strauss, E. R. Leach o Eric Wolf, puede extenderse hasta el mismo Las Casas, miembro vitalicio del Consejo de Indias bajo Felipe II: los tres primeros también han sido miembros de sociedades metropolitanas y son conocidos por sus teorías de «aculturación», de los que los dos primeros son máximos exponentes.

Por el hecho de ser metropolitano de nacimiento, no queda implicado que se deba ser colonialista. Por el hecho de que los propios conocimientos sean utilizados de manera diferente, no significa que se tenga responsabilidad: sería injusto hacer culpable a Marx de la política económica de los Estados Unidos, porque ésta se opera sobre bases en parte por él descubiertas; como también lo sería echar en el libro de cuentas de Las Casas la leyenda negra sobre España y los intereses imperialistas que encubría, de parte de Francia, Inglaterra y posteriormente de los Estados Unidos. En 1964, y como colofón de una seria investigación, el historiador-antropólogo norteamericano Charles Gibson decía:

«La leyenda negra de una interpretación burda, pero esencialmente justa de las relaciones entre españoles e indígenas... su contenido esencial sostiene que los indios eran explotados por los españoles, y de hecho lo fueron».

Tres años más tarde, en un libro sintético y con una visión comparada del régimen colonial español, ya establece:

«La mayoría de las interpretaciones sobre las relaciones hispano-indígenas han sido influenciadas por la Leyenda

Negra... Esta ha prosperado donde quiera que el anti-hispanismo ha llenado una necesidad... como en las naciones anglo-parlantes y en la moderna Hispanoamérica. Su contra-argumento más común es que ella aisló el caso español, concentrando su atención sobre la crueldad española, y olvidando la de otros pueblos... Lo cual es verdad, y significa que está estrechamente concebida en tanto que castiga peculiarmente a España... En su mayor parte, sus defensores no han sido estudiantes de historia... Tanto la Leyenda Negra como la Blanca se concentran sobre el período más temprano de las relaciones hispano-indígenas»⁶.

Cualquier antropólogo sabe que parte de la repulsa del Tercer Mundo hacia la antropología encubre también intereses «espúreos», y a la inversa que no todas las voces que acuden en su defensa abogan en la del aborigen: en ciertos países americanos se suele llamar «comunista» al antropólogo porque estudia el problema de tenencia de tierra o relación de una comunidad con el exterior; y en otros usan el vocabulario indígena y los conocimientos por él recopilados para mantener sin alterar la situación mal llamada «colonialista». Según los casos, tan «colonialista» puede ser la postura de conservar la cultura local como la voluntad de alterarla; todo depende de a quién beneficie, y sobre todo, por quién sea decidido. Cuando un líder político, africano o de cualquier país, decide atacar la antropología victoriana inglesa —como lo hicieron Omo Kenyatta, Kwame Nkrumah, Jacques Rabemananjara o Sekú Turé—, hay que ver qué hace la antropología funcionalista, o la crítica de hoy. Pero su crítica homogénea se refiere a las implicaciones políticas y administrativas que ha tenido la antropología colonial, no a la antropología en general, como hace Leclerc, forzando los términos en una polémica más bien franco-británica, que no metropolitana-colonial. Ninguno de los intelectuales ni de los líderes políticos por él usados llegan a decir lo que él traduce

⁶ *Los Aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 1964, trad. de F. C. E. de 1967, página 413. *Spain in América*, 1967, N. Y., páginas 136-7 (traducción nuestra).

de ellos: no es extraño que le parezca ambigua la postura del Tercer Mundo cuando rechazan la antropología victoriana, al menos la practicada por la Administración inglesa y francesa en África y, sin embargo, reconozcan otros productos occidentales como la ciencia, y con ella la antropología. El mismo presidente de Kenya, Omo Kenyatta estudió en Londres y escribió un libro de antropología: *Al pie del monte Kenya* (1937). Las facultades de antropología de Inglaterra, Francia y Estados Unidos están llenas de estudiantes del Tercer Mundo, generalmente politizados; procuran no llegar a decir sobre su país las tonterías que Leclerc, sin suficiente espíritu crítico, recoge del senegalés Cheikh Anta Diop sobre la pretendida homogeneidad del patriarcado europeo y sus funestas consecuencias en el Estado-ciudad, el patriotismo, la xenofobia, el individualismo, la soledad moral y material, la desgana por la existencia, y cosas por el estilo (Leclerc, 1973: 193-4).

Frente a estas afirmaciones, que ni siquiera se le ocurrían a los evolucionistas victorianos, cualquier antropólogo de hoy suscribiría las palabras del malgache Jacques Rabemananjara:

«El negro se ha hecho bárbaro el día en que el blanco se ha dado cuenta de la ventaja de la barbarie. El desarrollo del capitalismo en el siglo XIX y su expansión en ultramar tenían necesidad de una justificación: el mito ha nacido de una inquietud de elegancia moral, y la fábula de la nación civilizadora continúa obsesionando las conciencias de las almas nobles» (Leclerc, 1973: 196, dicho en 1956, dos años después de lo de Diop).

Por ello mismo, y para evitar las ambigüedades de la «colaboración», es por lo que la teoría evolucionista ha sufrido un abandono general en los años inmediatos a la Primera Guerra Mundial, y por lo que la colaboración de los antropólogos en los Planes Gubernamentales de Inglaterra y luego en Estados Unidos y Francia ha estado marcada de una tremenda hostilidad desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial, y progresivamente se ha ido yendo hacia una reclusión en

la teoría y en el academicismo, que parecía estar menos sujeto a la utilización. Solamente tras la descolonización, está siendo posible volver a hablar otra vez de una antropología aplicada, aunque más como derecho a la protesta y defensa de los derechos locales, que como técnica codificada de los conocimientos aplicada al desarrollo de la salud, el alfabetismo y el desarrollo económico. Los temas recurrentes de la investigación antropológica de hoy, tanto en las antiguas metrópolis como en las antiguas colonias más activas, versan masivamente sobre tenencia de tierra, organización social y política, movimientos de rebelión, y visión indígena ante los cambios.

Quizá a causa de esto sufran un poco injustamente una preterición ciertos temas caros a todo antropólogo, pertenecientes al campo ideológico y religioso. Muy significativamente, asoma la voz de uno de sus mejores estudios, Levi-Strauss, en las páginas de Leclerc para revelar esta injusta ambigüedad, y conste que es la única vez que se le deja hablar, aunque sean muchas las que se le cite:

«Las poblaciones manifiestan una creciente intolerancia hacia la investigación etnográfica. Los pueblos descolonizados temen que, bajo la capa de una visión etnográfica de los hechos humanos, tratemos de hacer pasar por diversidad deseable lo que les aparece como insuperable desigualdad... los antiguos pueblos colonizados no veían en ella un problema interno de la filosofía occidental, sino la expresión objetiva de una relación de fuerza entre nuestra sociedad y las suyas. Por una curiosa paradoja, no cabe duda de que muchos etnólogos habían adoptado la tesis de la diversidad, que parecía excluir la hipótesis de sociedades inferiores, por consideración hacia ellas. Y ahora estos mismos etnólogos son acusados de haber negado esta inferioridad con el único objetivo de disimularla y así mantenerla mejor» (Leclerc, 1973: 229-230, texto de 1960 y 1961).

Este mismo autor, poco antes, había visto igualmente el desarrollo de la Antropología aplicada en los Estados

Unidos, y para uso interno, como una prueba de crisis interna de la sociedad metropolitana, adoptando una visión dialéctica de que le creen carente sus impugnadores:

«En los EE.UU. se asiste desde hace diez años a una evolución sensacional que es, sin duda, reveladora de la crisis espiritual que experimenta la sociedad norteamericana contemporánea (que comienza a dudar de sí misma y no logra ya aprehenderse, si no es por medio de esta incidencia de lo extraño que ella adquiere cada día más ante sus propios ojos)...»⁷.

Once años más tarde continuará afirmando, para responder a este equivoco cada vez más extendido:

«...lo que llamamos Renacimiento fue, tanto para el colonialismo como para la antropología, un verdadero nacimiento. Entre uno y otra, enfrentados a partir de su origen común, se ha producido un diálogo equivoco durante cuatro siglos. De no haber existido el colonialismo, el surgimiento de la antropología hubiera sido menos tardío; pero tal vez la antropología no se habría visto llevada a desempeñar el papel que ahora es el suyo —cuestionar al hombre mismo en cada uno de sus ejemplos particulares. Nuestra ciencia alcanzó la madurez el día en que el hombre occidental comenzó a darse cuenta de que nunca llegaría a comprenderse a sí mismo, mientras sobre la superficie de la tierra una sola raza o un solo pueblo fuera tratado por él como un objeto. Solamente entonces la antropología ha podido afirmarse como lo que realmente es, un esfuerzo, que renueva y espía el Renacimiento por extender el humanismo a la medida de la Humanidad»⁸.

De esta visión dialéctica, a nivel interno de la metrópoli y a nivel interno de las colonias, carece Leclerc, y es sintomático que el mismo prologuista de la tradición española se lo tenga que echar en cara:

«...Algunas afirmaciones de Leclerc son lo suficientemente polémicas como para que resulte extremadamente lamentable que no estén más desarrolladas y justificadas».

⁷ C. Lévi-Strauss: *Antropología Estructural*, 1969, Buenos Aires, pág. 91, texto de 1952.

⁸ *Op. cit.*, pág. XLVIII, texto de 1960.

cadás —por ejemplo, la cuestión de si las luchas independentistas en los países del tercer mundo han sido primordialmente luchas de clases o luchas nacionales» (Leclerc, 1973:10).

Porque, y quizá creyendo demasiado en las tesis de algunos dirigentes del Tercer Mundo, ya que la obsesión suya es la de no «reducir» el pensamiento indígena al occidental como cree que hacen los antropólogos, Leclerc todavía cree que la integración entre la metrópoli tradicional y su colonia, ha sido rota por los movimientos de independencia, ya que en realidad se trata para él de una lucha nacionalista. Pero no sólo eso: está convencido de que esto sólo se le ha ocurrido a los intelectuales y líderes del Tercer Mundo, y a lo que parece a los africanos de los años cincuenta. Para nosotros, por el contrario, esta tesis coincide, quizá «milagrosamente», con las de las nuevas metrópolis. Por otra parte, no son tesis de hoy, sino que pueden encontrarse predominando en Occidente desde el Renacimiento: son las defendidas por el Virrey Toledo respecto a los pueblos sometidos al poderío, o «tiranía» para ser más exactos, de los incas. Son las defendidas en la Francia de la Revolución francesa, recién acabada la Independencia de los Estados Unidos, en la que tanto participase ella. Son las argüidas en Inglaterra, cuando la independencia de América del Sur, o en Estados Unidos, cuando la de América antillana y Filipinas. Y han pasado por ser típicamente «occidentales» —de Francia, Inglaterra, Estados Unidos y hasta la URSS— a partir de las guerras mundiales. La forma política que han debido adoptar los pueblos para ser «estados civilizados» ha sido la democrática, y muchos de estos dirigentes que tanto criticaban la antropología victoriana son sus representantes. Evidentemente, la estabilidad política no puede ser la norma de tales Estados, puesto que la opinión de sus ciudadanos no coincide con la suya, a pesar de que todos sean «nacionalistas».

Idénticamente no todos los ciudadanos de las metrópolis coinciden con

las tesis de sus gobernantes, sino tienden algunos más bien a verse representados en ciertas corrientes de pensamiento del Tercer Mundo. Algunos de ellos, incluso, creen más interesante la cosmología de algunas minorías no «re-absorbidas» del Tercer Mundo por la corriente modernizadora que ha seguido a la descolonización, que la continuación de la filosofía llamada occidental, pero ya poco representativa de toda la variada gama que Occidente ha contenido, al menos hasta el Renacimiento, y que ha intentado seguir defendiendo cada vez con menos éxito. Y lo mismo que de la filosofía, otros se han interesado en la economía, la sociedad, la política, el arte y la religión de estas minorías del Tercer Mundo: quizá sea la antropología la que está más convencida de la relación estrecha que existe entre todos estos temas. Desde luego, han sido los antropólogos, y especialmente desde el Renacimiento del siglo XV, aunque tienen evidentemente sus precursores, y no sólo posiblemente en Occidente, los que más se han interesado en esa contradicción, que Leclerc llama «reducción». Otra vez, Levi-Strauss, profundo conocedor de la historia de la antropología, no sólo de la francesa, nos apoya en este trance:

«Sin duda, nos dice, el desarrollo del pensamiento moderno ha favorecido la crítica de las costumbres. Pero este fenómeno no constituye una categoría extraña al estudio etnológico: es más bien su resultado, si es verdad que su principal origen se encuentra en la formidable toma de conciencia etnográfica que suscitó en el pensamiento occidental el descubrimiento del Nuevo Mundo»⁹.

Es una verdad demasiado general para que haya pasado desapercibida a otros. Paul Mercier, igualmente francés e igualmente conocedor desde dentro de la historia de su ciencia, afirma taxativamente:

«La antropología, y más generalmente las ciencias sociales, nació de una crítica de la sociedad, que se expresa con frecuencia de un modo indirecto mediante la utopía, y de una toma de conciencia del relativismo de las culturas. Estos temas han permanecido subyacentes en su historia. No existe utopía, ni teoría política que no tenga en cuenta a partir de esa época (siglo XVI) al 'hombre de la naturaleza' que, según unos, precede a las corrupciones de la civilización, o que por el contrario permite comprender los fundamentos de la misma»¹⁰.

De la misma manera ha sido vista por el historiador español del pensamiento político hispano, J. A. Maravall:

«La aceptación jurídica y moral de los otros, de los discrepantes, sin que podamos emplear contra ellos recursos de fuerza en apoyo de la ortodoxia —Vitoria declara expresamente su sospecha acerca de la ilegitimidad de los medios que en América se han empleado— queda bien de manifiesto en Vitoria desde su misma raíz. Y si en él —y ello ya era mucho— se reduce el problema a grupos extraños, las bases estarán dadas para consideraciones semejantes a los discrepantes dentro de un mismo grupo, cuando el conocimiento psicológico y moral del mundo interior de la convivencia haya sido profundizado»¹¹.

El profesor llamará a Vitoria y a otros neoescolásticos «teólogos de la época mercantil», aprovechando el precedente de haberse llamado a Descartes «filósofo de la época de la manufactura», porque su ciencia, o lo que sea, la ha derivado del cosmopolitismo adquirido en el trato con los mercaderes, y en el aprendizaje sobre la pluralidad de Estados renacentistas. Esto es lo que se llamaría una «historia sociológica del pensamiento», que él supera en algún momento con la elección de un criterio dialéctico, lo que dice muy en su favor. Como en el prólogo a este sugerente libro polémico con que nos ha regalado últimamente:

⁹ *Historia de la Antropología*, 1968, Barcelona, págs. 32.

¹¹ *La oposición política en la época de los Austrias*, 1972, Barcelona, pág. 110.

«No se trata de descubrir grandes creadores de teorías, que no en todas partes existen, pero sí de ver cómo la penetración, asimilación crítica, reelaboración, etc., de ideas sobre la política, la economía, el derecho, la historia, el arte, la ciencia, la religión o, en una sola palabra, la cultura, se ha producido, en relación dialéctica con el estudio de la sociedad española»¹².

Del profesor Maravall esperamos muchas cosas, y entre ellas una «historia del exotismo español», que nos tiene prometida por escrito; pero esperamos mucho igualmente del profesor J. L. Abellán, del profesor Roberto Mesa y de otros historiadores de España y América, que comienzan a interesarse por esta joven ciencia española de la Antropología. Quizá nos ayuden a descubrir sus profundidades históricas, que no sólo se remontan al Renacimiento, y quizá nos ayuden a entender las condiciones históricas con que nuestra ciencia progresa o se detiene. Afortunadamente, con ellos la relación no se promete rival, ni nos obligan a crear una historia defensiva y rosa de nuestra antropología, que de nada serviría ni a las otras antropologías, ni al Tercer Mundo, ni a nosotros mismos, puesto que nada aprenderíamos. Sí que tenemos mucho que aprender de la manera magistral con que los médicos están construyendo la historia de su ciencia, bajo la dirección de Laín Entralgo, López Piñero, Sánchez Grangel y muchos más, cuyas conexiones fortuitas con la antropología intentaremos corresponder. Quizá nos ayude a ello la obra, ya voluminosa, de nuestro maestro Caro Baroja, cuyas indagaciones en la historia de nuestros pensadores sobre la magia, y sus condiciones históricas peculiares, ya son clásicas. Nos da igual que no quiera acogerse al apelativo de «Antropólogo», con toda la carga de defensa personal que el nombre ha llevado consigo en Occidente, y en este país en especial: quizá en ello sea más antropólogo de espíritu que muchos de nosotros.

Yo quisiera, a continuación, ofrecer unas pinceladas de lo que debía ser

¹² *Op. cit.*, pág. 9.

la historia de la antropología española, en contraste con el ejemplo del señor Leclerc, y a propósito de su relación con el colonialismo. Aprovechemos su lección de que lo único que puede permitir una visión autorizada sobre las líneas futuras de una ciencia, es el conocimiento de su pasado; pasado que sólo se explica relacionando la ciencia con la sociedad en que se hizo, con la dinámica de sus intereses y la contradicción de sus personajes, que intentarán reflejar en sus ideas y sus métodos. También tomamos nota del lastre patriótico de todas las historias: podemos declarar, tras habernos leído unas cuantas «historias de la antropología» —Lowie, Mercier, Harris, Mitra, Poirier, Levi-Strauss, Durkheim, Van Gennep, Beals, Hoebel, Pocock, Evans-Pritchard, etc.— que la gran mayoría se hacen *ad hoc*, que sirven para apoyar las convicciones teóricas del autor. Sólo recientemente se comienzan a plantear sinceramente las comparaciones de estas historias nacionales de modo más crítico: ahí están los ejemplos de Lienhardt, Hodgen, Eggan, Rowe, Hallowell o Palerm. Se da la coincidencia de que, conforme se amplía el horizonte temporal a historiar, van desapareciendo las prioridades de unos héroes sobre otros —según la tendencia del autor— y van surgiendo los paralelos sorprendentes, aquellos que nos sugieren alguna explicación sobre el derrotero de la propia ciencia por encima de los propios gustos.

Si el señor Leclerc se hubiera tomado en serio los precedentes clásicos y renacentistas, quizá no nos hubiera ofrecido el cuadro parcial que resultó no sólo del siglo XVIII francés, sino del XIX inglés y del XX norteamericano, francés e inglés. ¿Cómo se puede hoy aludir al «modo asiático de producción» en Marx y no conocer la escuela norteamericana del evolucionismo multilineal, a la que ni siquiera nos alude? ¿Cómo se puede aludir al evolucionismo victoriano y olvidarse de los franceses Boucher de Perthes y Fustel de Coulanges, o de los racistas Comte de Gobinau y

⁹ *Antropología Estructural*, 1969, Buenos Aires, cap. «Historia y Etnología», págs. 19-20.

Vacher de Lapouge, sus probables iniciaciones bajo la forma «segregadora» en que hoy se la conoce? ¿Cómo hablar del funcionalismo sin darnos a veces ni referencias de la obra de Franz Boas, la de Radcliffe-Brown o la de Durkheim y Mauss, a los que apenas se les cita en una nota? ¿Cómo se puede aceptar su afirmación de que el siglo XVIII no era etnocéntrico ni conocía el colonialismo, sabiendo que crearon el concepto de «progreso» y poseían a sus puertas la esclavitud?

Muchos de estos defectos son propiamente «huecos», lagunas en su conocimiento, que podrían resolverse con la lectura de Manuales de Antropología: allí, por ejemplo, nos dicen que el significado de «esquimal» no es hombre, sino «comedor de carne cruda» (1973; 171: sin error de traducción) y nos aclaran a cuáles podemos considerar «maestros de las escuelas etnológicas», y cuáles son las tendencias principales. Otros errores de omisión ni siquiera pueden resolverse en tales Manuales e Historias profesionales: ahí es donde necesitamos la colaboración de los historiadores, y en especial de los historiadores de las ideas. De ellos en España estamos verdaderamente necesitados, y dependemos grandemente de sus publicaciones, ninguna de las cuales se ha dedicado a la antropología, fuera de ciertos prólogos.

Nosotros propondríamos a nuestros colegas que hicieran parte de esas historias, conforme se fueran topando con manuscritos, con memoriales o con publicaciones inaccesibles. Personajes como Joaquín Costa, Rafael María de Labra, Ramón de la Sagra, Machado y Álvarez o el mismo Vall-inclán han servido de fuentes, y sería desperdiciar la ocasión no incluir un examen de su mentalidad, desde un punto de vista antropológico. Como diría nuestro historiador Américo Castro, del que tantos elementos hemos podido aprovechar para la indagación en la mente y vida del siglo XVI, que llevamos a cabo:

«La averiguación de lo que es con propósito científico, una vez realizado, prescinde de cuanto no sea ella, de que sean muchos o pocos quienes la entiendan. En el pensamiento teórico de nuestro tiempo hay muchas verdades que de veras existen y funcionan en un número muy limitado de cerebros... No se trata, por lo tanto, de fijar unívocamente el ser de lo que es, sino de hacer ver cómo existen en ciertas áreas de vida determinadas personas. Esta forma de historia o de averiguación humana, es de suyo indiscreta y desagradable para quienes no tienen una actitud anuente frente a ella. Será en cambio, válida para quien acepte no sólo su verdad, como en el caso de una realidad abstracta, sino para quien se decida a orientar la idea acerca de su vida hacia panoramas distintos de ellos para él habituales. Las grandezas o desdichas del pasado «dquirirán entonces otro sentido, cabrá en lo posible idear nuevos modos hispánicos de estar el pueblo español apegado a la imagen de su propia vida, una imagen a la vez suya y falsa»¹³.

Por nuestra parte, estamos orientando nuestra investigación del siglo XVI español, de manera que pueda aplicarse posteriormente a otros siglos, por nosotros o por los demás, y para la ciencia española, o para la extranjera. Estamos intentando hacer una historia sociológica de la antropología del Descubrimiento de América, siguiendo un camino que no es del todo nuevo. Poirier, en 1969, nos lo proponía, y había otros modelos norteamericanos anteriores, de esta manera:

«Conviene hoy hacer al fin la historia detallada del pensamiento etnológico, y a continuación intentar su sociología. Hacer la sociología de la etnología significa intentar, para cada período, destacar las correlaciones eventualmente identificables entre la evolución del conocimiento del hombre, por una parte, y las creencias religiosas, la situación política, el medio tecno-económico, la ética y el sistema de valores. Hay una lógica interna en la historia del enfoque del hombre por el hombre»¹⁴.

¹³ Español, palabra extranjera: motivos y razones, 1970, Madrid, págs. 93-4.

¹⁴ Histoire de l'Ethnologie, 1969, Paris, página 125.

Nosotros, efectivamente, hemos encontrado ciertos paralelos entre la España del siglo XVI, la Francia del XVIII, la Inglaterra del XIX y la Norteamérica del XX, aparte la Italia del XV, a cuyo estudio nos animaba Rowe como un precedente directo del español y del francés e inglés. Eran sociedades en expansión, en plena época de descubrimientos, con nuevas realidades humanas como un reto para ser comprendidas; eran sociedades con una pujanza industrial o artesanal, y con un proceso de abandono de los campos, y hacinamiento en las ciudades, que puede explicarnos algo de la presencia común de una picaresca, una literatura sobre la pobreza y una utopía; eran sociedades que se asomaban al pasado —en la Biblia o en los clásicos— con una ansia verdaderamente incontenible de «explicaciones» y de modelos anteriores de explicación, quizá al fin con una «perspectiva histórica». Nos ha sorprendido el predominio de cronistas religiosos, más bien regulares que

seculares, en una época de reforma eclesiástica y de pugna Iglesia-Estado nacional, todavía probablemente sin decidir hasta mediados del siglo XVI, al menos en España. Nos ha sorprendido el predominio de personajes críticos, entre los cronistas de interés indígena, a algunos de los cuales se les ha colgado el sambenito de conversos —Las Casas, Bernardino de Sahagún, Oviedo, Acosta. Nos han admirado las alusiones a sus recuerdos de infancia y a su localidad, que encontramos en muchos de ellos, especialmente en Sahagún.

Quizá lo que el antropólogo ha ido a buscar a tierras lejanas, y lo que continúa buscando en los campos y en las barriadas, aparte de la función «imperialista» o «nacionalista» que otros le puedan dar, no sea sino la persistencia de esa comunidad local que él ya vivió en trance de extinción, y sin la suficiente frescura que le muestran todavía sus actuales sujetos de estudio.