



Estudios de Asia y África

ISSN: 0185-0164

reaa@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Wittersheim, Éric

SOCIEDADES EN EL ESTADO: ANTROPOLOGÍA Y SITUACIONES POSCOLONIALES EN LA
MELANESIA

Estudios de Asia y África, vol. XLII, núm. 3, septiembre-diciembre, 2007, pp. 501-540

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58611168001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SOCIEDADES EN EL ESTADO: ANTROPOLOGÍA Y SITUACIONES POSCOLONIALES EN LA MELANESIA

ÉRIC WITTERSHEIM
East-West Center, Hawai'i

Cuando los europeos inventan sus tradiciones, lo llamamos una auténtica renovación cultural, las premisas de un porvenir en construcción. Cuando otros pueblos lo hacen, es un signo de decadencia cultural, una recuperación ficticia que no es más que un simulacro del pasado.¹

Los antropólogos frente al renacimiento indígena

La irrupción de los nacionalismos melanesios, entre las décadas de 1960 y 1970, tomó por sorpresa a los investigadores e incluso a las mismas potencias coloniales, porque estos “sobrevivientes de la prehistoria” —como se les ha llamado a veces— todavía en la primera mitad del siglo xx estaban condenados a desaparecer. Desde la época de los primeros contactos regulares entre europeos y melanesios, a principios del siglo xix, la caída demográfica había sido especialmente masiva —afectando hasta al 95% de la población de ciertas islas.² En su célebre monografía póstuma, titulada *Malekula: A Vanishing People of the New Hebrides* (Malekula: un pueblo en desaparición de las Nuevas Hébridas),³ el antropólogo inglés Bernard Deacon des-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 22 de enero de 2007 y aceptado para su publicación el 5 de abril de 2007.

¹ Marshall Sahlins, “Good Bye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the Context of Modern World History”, *Journal of Modern History*, núm. 65, 1993, p. 8.

² En particular de las islas Anatom y Erromango (donde se encontraba una importante fuente de madera de sándalo), en el sur de Vanuatu.

³ Bernard Deacon, *Malekula: A Vanishing People of the New Hebrides*, Londres, G. Routledge and Son, 1934.

cribe una población completamente trastornada. Las causas probables de esta desaparición no se limitarían a las diversas enfermedades llevadas por los europeos, sino también a la profunda desorganización social que experimentaron los melanesios (en especial la desaparición de los rituales de fertilidad). El pastor y etnólogo Maurice Leenhardt, por su parte, relata que a su llegada a Nueva Caledonia, en 1902, los europeos consideraban la desaparición progresiva de los kanaks como un hecho consumado.

Dicho fatalismo demográfico comenzó a difuminarse hasta los años previos a la Segunda Guerra Mundial. La crisis de 1929 tuvo consecuencias relevantes incluso en esas lejanas tierras del Pacífico, cuya economía de plantaciones era sumamente dependiente de las coyunturas internacionales de aquella época (la copra principalmente, pero también la caña de azúcar, café, cacao, algodón y tabaco). En 1930, cuando Australia y la Nueva Caledonia dejaron de reclutar mano de obra de las Nuevas Hébridas —hoy Vanuatu—, fue posible una recuperación del equilibrio demográfico de estas islas donde prácticamente ya no existían hombres jóvenes. Con el “regreso” de esos migrantes económicos y el *retraimiento* de los archipiélagos, nacerían nuevas sociedades. Asimismo, la antigua presencia de misiones cristianas había engendrado nuevos cultos e introducido nuevas jerarquías. Las sociedades melanesias comenzaban una confrontación cada vez más abierta con las autoridades coloniales.

Desde principios del siglo xx, los “cultos de cargo”^{*} aparecieron en la Melanesia y comenzaron a sembrar la duda en la mente de los colonizadores. Debido a su formidable capacidad

^{*} Los “cultos de cargo” (*cargo cults*) son un fenómeno social propio de la región de la Melanesia, que se caracterizan por mezclar elementos de mesianismo profético, expectativas utópicas construidas alrededor de la tecnología y los bienes materiales occidentales y discursos carismáticos por parte de líderes religiosos o políticos locales. La historia y complejidad de estos fenómenos está bien documentada en la antropología contemporánea. Véase Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of “Cargo” Cults in Melanesia*, Londres, MacGibbon and Keo, 1957; Lamont Lindstrom, *Cargo Cult: Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993; Peter Lawrence, *Road belong cargo: a Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Manchester, Manchester University Press, 1964; Holger Jebens (ed.), *Cargo, Cult and Culture Critique*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.

para apropiarse de los símbolos y de los artefactos occidentales —el cristianismo, las riquezas materiales, la fuerza militar y la idealización de los Estados Unidos— reintegrándolos a sus propias representaciones religiosas y políticas, estos movimientos eran percibidos principalmente como cultos milenaristas, y sus líderes como una especie de mesías. Estos cultos tuvieron un desarrollo considerable durante la Segunda Guerra, estimulados por la llegada de miles de soldados estadounidenses y de sus *cargos*, riquezas materiales que hasta entonces los blancos habían querido reservar para ellos.⁴ A pesar de que los “cultos de cargo” revestían un carácter eminentemente político y contestatario, no contaban con los atributos necesarios para ser reconocidos e institucionalizarse en (o contra) el orden colonial.

Luego, en el curso de la década de 1950, aparecieron progresivamente movimientos de renacimiento cultural e ideologías nacionalistas bajo el impulso de una nueva generación de líderes melanesios. Estos líderes y sus partidos contribuirían ampliamente al nacimiento de los Estados independientes en la Melanesia: Ratu Mara en Fiji (1970), Michael Somare en Papúa Nueva Guinea (1975), Francis Bugotu en las Islas Salomón (1978), Walter Lini en Vanuatu (1980), así como el movimiento nacionalista en Nueva Caledonia, cuya figura insigne era Jean-Marie Tjibaou. Todos ellos colaboraron en la construcción de un nuevo espacio político e intelectual en torno de la identidad melanesia contemporánea.

Como el resto del mundo, en el último cuarto del siglo xx, el Pacífico estuvo marcado por la irrupción de discursos políticos sobre la identidad.⁵ Frente a la aparición de los movimientos nacionalistas que reformulaban a placer la “tradición” con fines políticos, los investigadores que estudiaban esas sociedades debieron revisar algunas concepciones muy arraigadas. En primer lugar, fue evidente que estas sociedades llamadas “tradicionales”, lejos de ser “frías” y “sin historia” (o en todo caso “sin historias” para el colonizador), podían encargarse de su destino y de ser necesario voltear contra el colonizador sus propias

⁴ En Vanuatu, el culto John Frum permanece hasta hoy como uno de los movimientos más activos de este tipo.

⁵ Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, París, Fayard, 1996.

armas, mostrando así su capacidad para “evolucionar”. En segundo lugar, por medio del pensamiento sincrético de algunos líderes e intelectuales indígenas, se constató que estas sociedades elaboraban *discursos* sobre sí mismas que poco a poco llegaban a rebatir las pretensiones de los especialistas occidentales de ser los únicos que poseían la “autoridad etnográfica”⁶ para hablar de ellas. En los archipiélagos melanesios, el antropólogo fue, de alguna manera, “capturado por su objeto”.⁷

Situaciones coloniales, de África al Pacífico

A partir de la Segunda Guerra Mundial, cuando los movimientos de descolonización del Tercer Mundo se intensificaron, pocos antropólogos intentaron realmente hacer una reflexión sobre las mutaciones sociales y políticas de las comunidades tradicionales. Los textos de Georges Balandier,⁸ sin embargo, constituían un verdadero programa de investigación en la materia, pero tuvieron relativamente pocos seguidores, al menos fuera del África negra. El proyecto propuesto por Balandier, enfocado en el fenómeno urbano y sus consecuencias en la formación del Estado, apelaba a una perspectiva sociológica que fue muy poco utilizada posteriormente.⁹ La antropología marxista de la década de los sesenta llenó una parte de ese vacío, y ello se lo deben en gran parte a diversos africanistas como Claude Meillassoux, Pierre-Philippe Rey, Emmanuel Terray y, después de ellos, Jean-Loup Amselle, Jean Bazin, Jean-Pierre Dozon... siendo el más notable de todos el oceanista Maurice Godelier.

Por medio de las preguntas que planteaba a los mecanismos de dominación en África (familiares, de clanes, regionales

⁶ James Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, París, éditions de l'École Nationale Supérieure des Beaux-Arts (coll. Espaces de l'art), 1996.

⁷ Alban Bensa (dir.), *Chroniques kanak. L'anthropologie en marche, Ethnies-Documents*, núms. 18-19, París, 1995.

⁸ Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, PUF, 1955; y *Sens et puissances. Les dynamiques sociales*, París, PUF, 1971.

⁹ Jean-Pierre Dozon, “Les États africains dans l'épistémè africaniste française”, *Journal des anthropologues*, núms. 92-93 (*Actualité politique dans les sociétés contemporaines*), 2003, p. 25.

o estatales), la antropología marxista rompía con una larga tradición de cooperación entre la etnología francesa y la colonización.¹⁰ No obstante, el proyecto inicial de Balandier fue pasando a segundo plano debido al hecho de que este tipo de antropología haya seguido apoyándose sobre las delimitaciones étnicas coloniales que ella misma había deconstruido, así como a su progresivo deslizamiento hacia debates más teóricos. Del lado de los africanistas, por ejemplo, la cuestión del Estado colonial y poscolonial fue desatendida durante largo tiempo,¹¹ ya que los sistemas políticos precoloniales —fueran estatales o no— siempre poseían mayor legitimidad intelectual a los ojos de los antropólogos. En el Pacífico, Godelier tampoco ponía en duda la delimitación etnolingüística propia de la antropología y, además, en sus textos sobre el Estado,¹² se interesó más en el problema de su formación y su perennidad como estructura —principalmente en la Antigüedad— que en las condiciones concretas de su desarrollo en el nuevo Estado independiente de Papúa Nueva Guinea.

Al menos estas investigaciones contribuyeron a renovar la antropología y a poner en duda la rigidez estructural que dominaba a la disciplina en aquella época. Asimismo, restituyeron a las sociedades africanas la profundidad histórica de la que autores como Marcel Griaule las habían desprovisto totalmente, al privilegiar la glorificación de un “alma” africana, eterna, inmutable y necesariamente incompatible con las exigencias del mundo moderno.

Por lo menos en Francia, la antropología de Oceanía no conoció un replanteamiento semejante: el estudio de las estructuras, las cosmologías y los sistemas simbólicos continuó siendo mucho más importante que el estudio de las transformaciones —por ejemplo, el concepto de “situación colonial”,

¹⁰ Véanse, principalmente, las obras dedicadas a los etnólogos coloniales Maurice Delafosse y Robert Montagne: Jean-Loup Amselle y Emmanuelle Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie: l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, París, Maisonneuve et Larose, 1998; François Pouillon et Daniel Rivet (dir.), *La Sociologie musulmane de Robert Montagne*, París, Maisonneuve et Larose, 2000.

¹¹ Emmanuel Terray (dir.), *L'État contemporain en Afrique*, París, L'Harmattan, 1987; Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, París, Fayard, 1989.

¹² Maurice Godelier, *L'Idéal et le matériel*, París, Fayard, 1984.

planteado por Balandier en 1951, casi no tuvo eco entre los oceanistas. En una entrevista con Pierre Bourdieu publicada en 1985, Alban Bensa atribuye esta situación al hecho de que, durante largo tiempo, el ámbito de los especialistas franceses en Oceanía estuvo marcado por la personalidad de Maurice Leenhardt:¹³

Cuando Malinowski ya era célebre y muy leído, cuando Hocart publicaba trabajos fundamentales sobre Fiji, cuando la antropología social ya había adquirido sus títulos de nobleza, Leenhardt elaboraba de manera autodidacta su etnología misionera e inspirada, en la que las observaciones etnográficas, frecuentemente correctas, se insertaban en una psicología evolucionista de la conciencia religiosa.¹⁴

Hay que decir que el contexto en el que Maurice Leenhardt y la mayoría de los otros etnólogos evolucionaron en el Pacífico hasta los años sesenta es el de una sociedad colonial que no sufre ningún tipo de oposición. Las poblaciones de Oceanía, dominadas y pacíficas, habían visto considerablemente disminuidas sus posibilidades de desplazamiento y de intercambio. Estacionadas, forzadas a permanecer en un lugar [*assignées à résidence*], daban la impresión armoniosa de ser sociedades que formaban universos cerrados y fuera del tiempo. Por otro lado, fue desde la perspectiva de los contextos locales —la aldea o tribu— como los antropólogos observaron, después de 1945, bruscas y rápidas transformaciones —incluso si las aldeas o tribus en cuestión eran a veces el producto de reacomodos poblacionales impuestos por los misioneros, como en el caso de Fiji.¹⁵

¹³ Maurice Leenhardt (1876-1954): pastor protestante, llegó como misionero a la Nueva Caledonia en 1902. Poco a poco se convirtió en etnólogo y el largo periodo que pasó entre los “Canaques” le confirió un aura desmesurada dentro del medio universitario francés. Director académico en la École Pratique des Hautes Études, sucedió a Marcel Mauss en el Collège de France (ya que, a causa de su origen judío, este último fue excluido durante la guerra). Luego, en 1947, se convirtió en el primer director del ORSTOM [*Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer* u Oficina para la Investigación Científica y Tecnológica en Ultramar que, en 1998, fue reemplazada por el *Institut de Recherche pour le Développement* (IRD) —Instituto de Investigación para el Desarrollo].

¹⁴ A. Bensa, *Chroniques kanak...*, op. cit., p. 261.

¹⁵ Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

La verdadera toma de conciencia de la etnología francesa sobre el “hecho colonial” en el Pacífico sur data de los acontecimientos de 1984 en la Nueva Caledonia. Antes, las lógicas sociales inducidas por la diversificación de recursos y retos (escuela, religión, trabajo) en realidad no eran consideradas como problemáticas dignas de interés. En el mejor de los casos, nociones vagas como “cambio social” o “modernidad” no aparecen más que al final de las monografías y como una especie de epílogo desafortunado que, al mismo tiempo, constituye el “principio” y el “fin” de la historia de estas sociedades sin historia(s). Sin embargo, estos sobresaltos se tornaron cada vez más visibles y se hizo mucho más difícil ignorar la palabra de los colonizados, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial.

Balandier distinguía tres fases en las relaciones entre colonizados y colonizadores. Primero, el reconocimiento y aceptación del hecho colonial; posteriormente se desarrolla una reacción —un tanto difusa o milenarista— de oposición al dominio colonial, y, finalmente, el surgimiento de una reivindicación independentista alrededor de una verdadera doctrina política.

La Melanesia se caracterizó por su llegada tardía al debate colonial, consecuencia de una colonización igualmente tardía —hasta la segunda mitad del siglo XIX— y de la posición marginal de sus poblaciones autóctonas en la vida política, social y económica de las islas. Lo que Balandier designaba como “empresa de esterilización de la actividad política”,¹⁶ tuvo gran éxito en la Melanesia bajo la acción conjunta de la espada y la cruz. Sin embargo, la resistencia de los melanesios ante los misioneros y las administraciones coloniales fue larga y decidida, y tuvo desenlaces diferentes en cada lugar. Aunque pocos grupos lograron escapar de la evangelización, al final todos debieron someterse a alguna de las formas del dominio colonial.¹⁷ Éste se revistió de variadas maneras en la Melanesia, en fun-

¹⁶ G. Balandier, *Sociologie actuelle...*, op. cit., p. 204.

¹⁷ Algunos grupos melanesios son famosos por su resistencia a la influencia de los misioneros (en los relatos de los antropólogos): los kwaio de las Islas Salomón (en Keessing), los sa de la isla de Pentecost —actualmente Raga— en Vanuatu (en Jolly), y los habitantes de Tanna, también en Vanuatu.

ción de los objetivos que las dos grandes potencias occidentales (Francia e Inglaterra) se habían fijado y según el interés que cada una de las islas del Pacífico podía presentar para ellas.¹⁸ Es el mismo caso en lo que respecta a la acción de las sociedades misioneras, cuyo número fue tan grande como el de los métodos de evangelización que emplearon.¹⁹ Lo cierto es que en toda la región, los movimientos de independencia nacieron más o menos en la misma época, a pesar de las historias coloniales específicas y de la gran diversidad política y lingüística que caracterizan a la Melanesia.

La nueva generación de líderes melanesios que, a finales de los años sesenta, comenzó a oponerse de manera cada vez más activa a la presencia colonial (tanto francesa como británica), siguió el ejemplo de los líderes africanos y se apoyó en conceptos y métodos tomados de Occidente, como el desarrollo de partidos políticos y de la militancia, la exigencia de democracia, la reivindicación del derecho a la autodeterminación... En sus reclamos suscribían dos grandes tendencias: la *reapropiación* de valores y dogmas occidentales (derechos del hombre, marxismo, humanismo cristiano), también empleados contra el colonizador, y la *revitalización* de los valores propios de sus sociedades según diversas modalidades (neotradicionalismo, sincretismos, políticas culturales de Estado). Evidentemente, estas dos dimensiones no son excluyentes, más bien de su estrecha coincidencia nació la mayor parte de los discursos fundadores del renacimiento político del Pacífico.²⁰

Además, todos los movimientos políticos indígenas de la región pregonaron una visión idealizada de las sociedades de

¹⁸ Sobre la geometría variable de los regímenes políticos impuestos a las poblaciones colonizadas del Pacífico, véanse el segundo capítulo de Éric Wittersheim, *Des sociétés dans l'État. Anthropologie et situations coloniales en Mélanésie*, Montreuil, Aux lieux d'être (Sciences contemporaines), 2006; y Stewart Firth, "Sovereignty and Independence in the Contemporary Pacific", *The Contemporary Pacific*, vol. 1, núms. 1-2, 1989, pp. 75-96.

¹⁹ Philibert subraya que la proporción de misioneros en el Pacífico (hasta uno por cada mil habitantes) fue considerablemente más alta que en África negra, por ejemplo. Cf. Jean-Marc Philibert, "The Politics of Tradition: Toward a Generic Culture in Vanuatu", *Mankind*, vol. 16, núm. 1, 1986, pp. 1-12.

²⁰ Véase el segundo capítulo de É. Wittersheim, *Des sociétés dans l'État...*, *op. cit.*; así como el número especial de *Ethnies*, titulado "Renaissance du Pacifique", núms. 8-9-10, 1989; y M. Sahlins, "Good Bye to *Tristes Tropes*...", *op. cit.*

Oceanía —nutrida abundantemente por los discursos de los misioneros sobre la igualdad de los hombres frente a Dios.²¹ Dicha visión enriquecía las ideologías, más o menos estructuradas, al exaltar la unidad cultural y la especificidad del mundo oceánico. En este sentido, las expresiones *Pacific Way*,²² *Melanesian Way*²³ o *Melanesian Socialism*²⁴ se acuñaron para designar una especie de cultura genérica que reúne tanto a la región del Pacífico en su conjunto como a la Melanesia únicamente o, incluso, a una comunidad nacional en formación. Lo cierto es que, a principios de los años setenta, el renacimiento de la “costumbre”, política y cultural, dio inicio verdaderamente al movimiento de descolonización del Pacífico insular.

Cargo cults, kastom y regreso de la política

A principios de la década de los setenta, cuando estos discursos hicieron su irrupción, fueron considerados novedosos, como ruptura. No hubo mucho interés en preguntarse cuáles podrían ser los lazos entre la *Pacific Way* y los movimientos milenaristas que la habían precedido mucho tiempo antes. La costumbre fue más bien oponerse a los cultos, como el movimiento John Frum en Vanuatu o el Marchin Rule en las Islas Salomón,²⁵ que simbolizaban una forma de resistencia frente a la labor unificadora del poder central, ya fuera el colonial o el poscolonial. Sin embargo, Georges Balandier pensaba que ya

²¹ Graham Hassall, *Religion and Nation-State in Melanesia, 1945-1980*, tesis doctoral, University of Melbourne, 1990; Tony Swain y Gary Trompf, *The Religions of Oceania*, Londres, Nueva York, Routledge, 1995.

²² Ron Crocombe, Claire Slatter y Sione Tupounia (dir.), *The Pacific Way. Social Issues in National Development*, Suva (Fiji), South Pacific Social Sciences Association, 1975.

²³ Bernard Narokobi, *The Melanesian Way*, Suva, University of the South Pacific, 1983.

²⁴ Walter Lini, *Beyond Pandemonium. From the New Hebrides to Vanuatu*, Wellington-Suva, Asia Pacific Books-University of the South Pacific, 1980.

²⁵ Cf. los análisis de Jean Guiart, “Forerunners of Nationalism”, *Oceania*, núm. 22, pp. 81-89, 1951; y de Roger M. Keesing, “Chiefs in a Chiefless Society: the Ideology of Modern Kwaio Politics”, *Oceania*, vol. 38, núm. 4, 1968, pp. 276-280. Para una visión más general: Sam Kaima, “The Evolution of Cargo Cults and the Emergence of Political Parties in Melanesia”, *Journal de la Société des Océanistes*, núms. 92-93, 1991, pp. 173-180.

existían, germinalmente, todos los ingredientes de la futura oposición independentista: “al expulsar la política de todas las manifestaciones de la vida indígena”, las administraciones coloniales produjeron un fenómeno de “transferencia”; las reacciones políticas frente a las relaciones coloniales fueron expresadas de forma indirecta en un principio, y por ejemplo a través de movimientos religiosos nuevos, sincréticos y cargados de intenciones revolucionarias.²⁶ De hecho, los cultos de cargo, aunque en muchas ocasiones fueron incapaces de organizarse como verdaderos partidos políticos, desde la década de 1930 se opusieron fuertemente a la presencia de los misioneros y los colonos, incluso en cuestiones jurídicas y de propiedad de la tierra (tal fue el caso del movimiento John Frum, en Tanna). Por otro lado, fueron estos movimientos los que en un principio formularon la noción de *kastom*, o costumbre, destinada a abarcar todos los aspectos culturales melanesios.

El término *costumbre*, un tanto vago, fue impuesto en un principio por los misioneros y los administradores para designar, unilateralmente, todo aquello que no era europeo. Sin embargo, numerosos procesos de distinta índole operan bajo esa denominación. La noción de *kastom* está revestida de un sentido doble según el punto de vista que se tome, ya sea constructivista u objetivista: por un lado, el término es difuso y se le considera como producto de una “invención” del modo de vida tradicional indígena en oposición al modo de vida europeo; por otro lado, es el conjunto delimitado de prácticas específicas (ritos, artes, mitos...), residuos de una cultura “auténtica”. Sin embargo, estas dos definiciones de *kastom* no se excluyen mutuamente. De hecho, la conciencia de la especificidad de ciertas prácticas locales, así como de la diversidad política, lingüística y cultural existía desde mucho antes de la colonización, pero el sentimiento de unidad entre las microsociedades locales, como oposición a los colonos europeos, se forjó progresivamente.²⁷

²⁶ G. Balandier, *Sociologie actuelle...*, op. cit., p. 204.

²⁷ Margaret Jolly, “Custom and the Way of the Land: Past and Present in Vanuatu and Fiji”, en Margaret Jolly y Nicholas Thomas (dir.), *The Politics of Tradition in the Pacific*, Oceania, vol. 62, núm. 4, 1992, pp. 340-341.

Por consiguiente, la eclosión de las independencias estuvo acompañada de una valorización de la “tradición”, comprendida como un modo de vida y pensamiento específico de los primeros pobladores del Pacífico —por encima de las diferencias locales que, algunas veces, pueden llegar a ser muy importantes. En sí, la pareja formada por cultura y política es más bien banal, no obstante, la mayor parte de los análisis de este fenómeno insisten más en la duplicidad de aquellos movimientos político-culturales y en las desviaciones que son capaces de ocasionar que en su origen o su legitimidad. Es el caso particular del famoso paradigma de las “tradiciones inventadas”.

La invención de la invención de la tradición

Como ha señalado Jocelyn Linnekin,²⁸ el agitado contexto político de la llegada a la independencia —que, por supuesto, no es exclusivo de la Melanesia— tuvo como consecuencia que los debates sobre la “invención de la tradición” invadieran el *Zeitgeist* de las décadas de los ochenta y noventa. Además, era frecuente que algunos especialistas en Oceanía construyeran figuras precursoras;²⁹ es el caso del célebre número especial “Kastom” de *Mankind*, la revista australiana de antropología editada por Roger Keesing y Robert Tonkinson, que se publicó en 1982.³⁰ Pero tres publicaciones más generales sobre dicha cuestión tomaron un lugar preponderante en estos debates: la antología editada por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition*;³¹ el libro de Ernest Gellner, *Nations and Nationalisms*,³² e *Imagined Communities*, de Benedict An-

²⁸ Jocelyn Linnekin, “On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific”, en M. Jolly y N. Thomas (dir.), *The Politics of Tradition...*, op. cit., pp. 249-263.

²⁹ Por ejemplo, Roy Wagner con *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.

³⁰ Roger M. Keesing y Robert Tonkinson (dir.), *Reinventing Traditional Culture: the Politics of Kastom in Island Melanesia*, *Mankind*, vol. 13, núm. 4, 1982.

³¹ Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. [*La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.]

³² Ernest Gellner, *Nations and Nationalisms*, Ithaca, Cornell University Press, 1983 [*Naciones y nacionalismo*, México, Alianza, 1991.]

derson,³³ los tres publicados en 1983. Con una perspectiva de corte histórico y a través de ejemplos y puntos de vista muy diferentes, sus autores demostraron que los Estados modernos se apoyan sobre supuestas “naciones eternas”, cuyo pasado y tradiciones no serían tan inmemoriales como ellas pretenden.

En la introducción a *The Invention of Tradition*, Eric Hobsbawm sugiere, a propósito de los Estados-nación que surgieron en Europa en el siglo XIX, que las tradiciones que intentan o parecen ser antiguas, frecuentemente son de origen reciente, es decir, “inventadas”. Para él, la expresión “tradicción inventada” abarca un conjunto de prácticas de naturaleza ritual o simbólica —codificadas por reglas, abierta o tácitamente— que buscan inscribirse en una continuidad histórica (no necesariamente, empero, en un pasado inmemorial, como lo demuestra el ejemplo de la Revolución Francesa). Estas prácticas instauran una continuidad ficticia entre el pasado y el presente. Así pues, de alguna manera se trata de usos “modernos” de la tradición. Hobsbawm distingue a este tipo de tradiciones que califica de *spurious*, “falsas” o “falsificadas”, de las *genuine traditions*, tradiciones “verdaderas” o “auténticas”. Ahí donde nada cambió, la tradición no necesitaba evolucionar ni ser (re)inventada.

De esta manera, se podría suponer que Europa, tal y como se ha representado desde el siglo XIX, no es “eterna” y que tarde o temprano los nacionalismos, ignorados o reprimidos hasta ahora, no tardarán en resurgir. Desde la aparición de los tres libros arriba mencionados, la evolución política reciente del Viejo continente, en particular de la región de los Balcanes, parece haberles dado la razón. Sin embargo, no puede pensarse que los tres autores interpretan el surgimiento de los nacionalismos de la misma manera. Gellner y Anderson atribuían un papel determinante a la industrialización en el ascenso de los nacionalismos, tanto por la uniformidad que imponían en las condiciones de vida como por los nuevos medios que aportaba para la difusión del conocimiento y la información. Las sociedades rurales y dispersas de la Melanesia, mantenidas ajenas a la vida administrativa y política de las colonias, se presta-

³³ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 [*Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993].

ban poco a las interpretaciones de este tipo. Por otra parte, como lo dice Marshall Sahlins,³⁴ ellas influyeron en Occidente tanto como fueron influidas por él.

Antes de la llegada de los europeos a la Melanesia, no existían ciudades ni industrias; a diferencia de las sociedades que poblaban la Polinesia, en la Melanesia no había ninguna forma de poder piramidal ni de dominación política regional, y si existían diferentes formas de liderazgo y de autoridad coercitiva, las diferentes jerarquías no impedían una gran uniformidad de modos de vida. Las unidades sociales eran reducidas, muchas veces consistían sólo en pequeños caseríos que alojaban a los miembros de un clan —o tal vez hasta dos o tres clanes. Con la intensificación de los contactos con europeos, los melanesios trabajaron cada vez con más frecuencia para colonos o negociantes que iban de paso; de esta manera, muchos habitantes de las Nuevas Hébridas fueron a trabajar temporalmente en las plantaciones de caña de azúcar y de algodón de Queensland (en Australia), Fiji y la Nueva Caledonia, y desarrollaron sus propias lógicas económicas muy rápidamente.³⁵ Las complejas estrategias de reapropiación de las misiones cristianas proveen otra fuerte ilustración de la capacidad de los melanesios para “indigenizar” las instituciones y las prácticas con las que entran en contacto.³⁶ Pero, de manera general y a pesar de los esfuerzos de los misioneros de todas las confesiones, el modo de vida de estos pueblos no fue trastornado por completo.³⁷ La economía alimenticia, basada en la horticultura, se mantuvo en muy buen estado.

La población europea —excepto en la Nueva Caledonia— se reducía a algunos cientos de expatriados: colonos, comercian-

³⁴ Marshall Sahlins, “Identités et modernités du Pacifique”, *Nouvelle Revue du Pacifique*, núm. 1, 2001, pp. 19-25.

³⁵ Dorothy Sahlins, *The People Trade. Pacific Islands Laborers in New Caledonia (1865-1930)*, Honolulu, Hawaii University Press, 1999.

³⁶ Monique Jeudy-Ballini, “Le Christianisme revisité ou le meilleur de la tradition”, en Éric Wittersheim y Christine Hamelin (dir.), *La Tradition et l'État. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, París, L'Harmattan, 2002, pp. 59-81.

³⁷ Únicamente la isla Grande Terre de la Nueva Caledonia y, más tarde, ciertas islas de las Nuevas Hébridas (Malekula, Santo, Epi) padecieron una colonización territorial intensiva.

tes, misioneros y administradores, franceses y británicos, luego australianos y neozelandeses. Esta pequeña sociedad blanca vivía separada de los indígenas. Aunque es cierto que la llegada y posterior instalación de los europeos, a la par que la introducción del cristianismo y de la economía monetaria acarrearón numerosas transformaciones, no se puede afirmar, sin embargo, que estuvieran en proceso de formarse nuevas sociedades.

Actualmente, los Estados melanesios están entre los únicos en el mundo que se componen esencialmente de poblaciones indígenas. Sus habitantes aún hablan una gran cantidad de lenguas vernáculas³⁸ y, sobre todo, la mayor parte de ellos no fue desplazada o —más bien— regresaron a sus tierras después de haber trabajado en las plantaciones europeas del Pacífico; los terrenos en los que actualmente viven sus descendientes son reconocidos como lugares que se rigen por costumbres, y en sus constituciones se ha asentado que la propiedad de dichas tierras es inalienable. A causa del reducido desarrollo urbano e industrial, el trabajo asalariado tuvo un impulso muy limitado entre los melanesios, y cuando menos no ocurrió en una forma que pudiera engendrar nuevas lógicas sociales. El hecho de que los “reclutados” (algunas veces por la fuerza) que iban a trabajar a las plantaciones, se reintegraran en gran medida a sus comunidades, dio a las sociedades melanesias —al menos aparentemente— la imagen de una continuidad cultural que persistiría hasta el día de hoy.

Por lo tanto no había un verdadero proletariado, categoría social tan propicia para la movilización de masas; no existían grandes periódicos, sindicatos ni asociaciones que hubieran podido generar un sentimiento de identidad nacional entre los melanesios. Es por esto, sin duda, que los antropólogos especializados en Oceanía tenderán a inspirarse en la teoría del nacionalismo propuesta por Hobsbawm, centrada en los factores ideológicos (la invención de mitos y símbolos nacionales, el papel de las élites) más que en los procesos concretos de transformación social.

A primera vista, la constatación de Hobsbawm sobre el carácter “ficticio” de las tradiciones nacionales europeas pre-

³⁸ Más de 700 en Papúa Nueva Guinea y más de 100 en Vanuatu.

sentaba numerosas similitudes con la formación de los nacionalismos oceánicos, y con los procesos de legitimación del poder político que los unen y los sostienen; de esta forma, numerosos antropólogos especialistas en la región siguieron (o se sumaron) el camino trazado por el historiador inglés y por Roger Keesing. El modelo de invención de las tradiciones parece haberse convertido incluso en un almacén de interpretación ineludible para toda reflexión sobre la construcción de las identidades nacionales en el Pacífico contemporáneo.³⁹ Sin embargo, aunque esta perspectiva ofrece ejes de investigación estimulantes, su aplicación a las sociedades de Oceanía sigue siendo problemática. En efecto, la oposición entre tradiciones artificiales y tradiciones auténticas no ofrece más que una visión reductora de las realidades locales, y plantea cierto número de problemas metodológicos en la medida en que tiende a enmascarar la complejidad de las sociedades oceánicas y a ignorar su historia.

Además, Eric Hobsbawm y Terence Ranger formulan posteriormente sus reticencias frente a la forma sistemática con la que el esquema de la invención de la tradición estaba impuesto —sin otra forma de proceso— sobre una amplia gama de situaciones. En la obra que publicó después acerca de los nacionalismos en Europa, el propio Hobsbawm hace muy pocas referencias a ello.⁴⁰ Por otro lado, luego de un coloquio sobre las “tradiciones inventadas” organizado por la Universidad de Niza, en mayo de 2000,⁴¹ Hobsbawm insistió en desmarcarse de la proliferación de “invenciones” que desde entonces habían sido identificadas por doquier. Además de una cierta forma de relativismo posmoderno,⁴² lamentaba que fuera usado como

³⁹ Véase, especialmente, R. M. Keesing y R. Tonkinson (dir.), *Reinventing Traditional Culture...*, op. cit.

⁴⁰ Eric Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge, Cambridge University, 1992. [*Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991.] Estos trabajos posteriores de Hobsbawm sobre el nacionalismo, desgraciadamente, no entraron en el debate en torno del Pacífico.

⁴¹ Dejan Dimitrijevic (dir.), *Fabrication de traditions, invention de modernités* (Actas del coloquio “Les traditions inventées”, Université de Nice, mayo 2000), Paris, Maison des sciences de l’homme, 2004. Agradezco a Martina Avanza por haberme compartido las notas que tomó en esa ocasión.

⁴² Para decirlo con un silogismo: todo es inventado, entonces “todo” carece de valor, por lo tanto todo vale.

si se tratara de un verdadero paradigma ya que, para él, la invención de la tradición es un aspecto importante en la transformación de las sociedades pero no es de ninguna manera el único. Finalmente, subrayaba que los numerosos estudios que se referían al concepto siempre habían privilegiado la *producción* de estas invenciones por encima de la cuestión de su recepción y de su eficacia real.⁴³

Reglas, estrategias, acción

En el caso de las sociedades de la Melanesia, muchos hechos importantes echan a perder la bien aceiteada mecánica del “invencionismo”:

- el dinamismo y la capacidad de acción de las sociedades melanesias, frecuentemente descritas por la etnología como universos cerrados e inmutables;
- las condiciones históricas de su colonización y la manera en la que han mantenido la lógica de sus estructuras sociales;
- el conflicto político que opone a los antropólogos y a los nuevos líderes indígenas en la definición de su identidad;

⁴³ Es sorprendente constatar que si estas cuestiones fueron relativamente descuidadas por los especialistas franceses en Oceanía, en cambio, los anglosajones las colocaron rápidamente en el centro de sus preocupaciones (aunque con ambiciones y resultados diferentes). La suerte que les reservó Francia es paradójica: que estas obras no suscitaron un verdadero entusiasmo editorial es lo menos que se puede decir acerca de ellas. El libro de Ernest Gellner fue traducido en 1989 (Gellner comienza, además, a despertar un creciente interés en Francia). *Imagined Communities*, de Benedict Andersen, apareció hasta 1996; el libro de Hobsbawm y Ranger apenas ahora, 24 años después de su publicación, es mundialmente reconocido (*The Invention of Tradition*, *op. cit.*). La mayor parte de las principales contribuciones anglosajonas a estos debates sobre el nacionalismo no han sido objeto de traducciones. Por ejemplo, Clifford Geertz (dir.), *Old Societies and New Status*, Londres, The Free Press of Glencoe, 1963, o Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1987. Este tipo de investigaciones fueron muy escasas dentro de la antropología francesa, en particular en el caso de Oceanía. Alain Babadzan (1998) parece haber sido durante mucho tiempo el único antropólogo francés que escribía sobre estos asuntos y seguía la evolución de estos debates; ha publicado en francés sobre este tema sólo en fechas recientes. Alain Babadzan (dir.), *Les Politiques de la tradition: identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique. Numéro spécial du Journal de la Société des Océanistes*, núm. 109 (2), 1999.

- finalmente, la relación entre discurso y práctica, la interpretación (o la sobreinterpretación) de los aspectos simbólicos del nacionalismo que toman preeminencia demasiadas veces sobre el estudio de situaciones concretas.

La primera objeción que se puede formular acerca de la distinción entre tradiciones “auténticas” e “inauténticas”, depende de lo que sabemos sobre el dinamismo de las sociedades de Oceanía. Como lo han subrayado Margaret Jolly y Nicholas Thomas en la introducción a la compilación de artículos titulada *The Politics of Tradition in the Pacific*,⁴⁴ incluso el término tradición es problemático. La dicotomía entre costumbre —herencia cultural inconsciente— y tradición —afirmación consciente de la presencia del pasado en el presente— supone la existencia de comunidades “naturales”, de “tribus primitivas” donde todavía prevalecería la costumbre, en oposición a las tradiciones artificiales de las comunidades también artificiales que serían las naciones y los Estados. La estabilidad y la inmutabilidad que se supone en las sociedades oceánicas de antaño, ¿no serían acaso un mito que los antropólogos y los líderes de Oceanía se complacen en alimentar? Los usos del pasado, la manipulación de mitos y símbolos ideológicos para fines políticos, en efecto, existían en Oceanía desde mucho antes de la llegada de los europeos.

Antropología estructural frente a antropología de la acción

Durante largo tiempo, la antropología clásica ha ignorado la cuestión de la acción, del acontecimiento y de su descripción (con excepción del acontecimiento ritual, pero pensado como repetición del mismo y no como acontecimiento singular); ha dejado esta tarea a cargo de “la turba de apasionados de lo concreto, de reporteros de la vivencia”, como lo dice irónicamente Jean Bazin⁴⁵ para dar prioridad al estudio de “estructu-

⁴⁴ M. Jolly y N. Thomas (dir.), *The Politics of Tradition...*, *op. cit.*

⁴⁵ Jean Bazin, “L’Anthropologie en question: altérité ou différence?”, en Yves Michaud (dir.), *Université de tous les savoirs. L’Histoire, la sociologie et l’anthropologie*, París, Odile Jacob, 2002, p. 78.

ras” y de “modelos” considerados más científicos en otros aspectos. Si se sigue el razonamiento de la antropología estructural, el “pasado” de las sociedades “sin historia”, por ejemplo, no existe como tal. Este pasado no está hecho de una sucesión de acontecimientos históricos reales, evocados por relatos precisos: está constituido por un conjunto de prácticas y de creencias siempre actuales, que se resumen bajo el nombre de *cultura*. Cuando ésta se narra, no se está invitando a seguir el hilo de los acontecimientos pasados sino las circunvoluciones complejas y cifradas de un pensamiento mítico, ampliamente inconsciente y ahistórico. Para Claude Lévi-Strauss, el despliegue del tiempo, cíclico, en las sociedades “frías” obedecería a una mecánica lógica que no puede alcanzar la singularidad banal del acontecimiento:

Es sorprendente que los hechos que los etnólogos estudian con más comodidad —las reglas del parentesco y el matrimonio, los intercambios económicos, los ritos y los mitos— puedan en muchas ocasiones ser concebidos bajo el modelo de pequeñas mecánicas que funcionan en forma muy regular y que completan ciertos círculos al pasar las máquinas sucesivamente por numerosos estados antes de regresar al punto inicial y de reiniciar su recorrido [...] Pero mientras que las sociedades llamadas primitivas se hunden en un fluido histórico frente al que se esfuerzan por permanecer impermeables, nuestras sociedades interiorizan la historia, si se puede decir así, para hacer de ella el motor del desarrollo.⁴⁶

Para Lévi-Strauss, los individuos de las sociedades que son llamadas primitivas, se caracterizan por el hecho de que sus acciones, al contrario de las nuestras, no obedecen a “estrategias” sino más bien a “lógicas” o a “reglas”.⁴⁷ Es muy difícil pensar lo que ocurre actualmente en dichas sociedades con herramientas teóricas de este tipo: Jean Bazin critica que al convertirse en “sujeto” del saber etnológico, el “indígena” no actúa, sino que ilustra un comportamiento característico que tiene que ver con las costumbres”.⁴⁸ Desde esta perspectiva,

⁴⁶ Georges Charbonnier y Claude Lévi-Strauss, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, París, Plon, 1961, pp. 44-45.

⁴⁷ Véase Pierre Bourdieu, “De la règle aux stratégies”, *Choses dites*, París, Minuit, 1987, pp. 75-85. [*Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1996.]

⁴⁸ J. Bazin, “L’Anthropologie en question...”, *op. cit.*, p. 83.

¿cómo se pueden pensar la ruptura y el acontecimiento, el sincretismo y la invención política, tal y como los vivieron, los padecieron y, a veces, los suscitaron los colonizados en la Melanesia? Según Bazin, este dilema resume bien el desacuerdo que existe entre la antropología estructural y la antropología de la acción: cuando la primera no busca más que la *alteridad*, la segunda trata de subrayar lo que tal vez no sea sino *diferencia*.

La interpretación del papel de los mitos

Resulta que la antropología estructural y la antropología de la acción están de acuerdo en reconocer que las sociedades melanesias dan un enorme lugar a los relatos míticos. Al desarrollar en su obra una compleja comparación entre mitos provenientes de diversas sociedades, Claude Lévi-Strauss trata de demostrar científicamente que se derivan de un número limitado de temas universales y, por lo tanto, antropológicos. El mito es un “relato verdadero”, tiene una realidad objetiva e “impone” su significado a los individuos. No obstante, los mitos también tienen un alcance práctico al que la antropología estructural da poca atención, no más de la que confiere a la distancia eventual que los individuos de una sociedad —en su vida cotidiana— pueden mantener con las reglas que constituyen su cultura.⁴⁹ En *La Raison graphique*, el antropólogo inglés Jack Goody formuló una crítica vigorosa de esta concepción de la antropología que establece finalmente una diferencia radical entre “pensamiento salvaje” y “pensamiento doméstico”. Goody rechaza menos la validez científica del estructuralismo⁵⁰ que su incapacidad para comprender a los individuos: “Para los actores, el sentido —el sentido aparente— se vuelve menos importante que los temas ‘subyacentes’ detectados por el ob-

⁴⁹ Aunque, como lo subraya Goody, Lévi-Strauss también esté en el origen del concepto de “bricolaje” cultural.

⁵⁰ “No llegaría hasta negar que se pueda mostrar, por medio de la interpretación, que la historia de una hiena y un conejo hable, de hecho, de relaciones milenarias”, escribe irónicamente Jack Goody en *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, París, Minuit, 1979, p. 70.

servador—el ‘sentido profundo’.⁵¹ Para Goody, en Lévi-Strauss el actor “permanece como un personaje fantasmal, atrapado en el laberinto de las estructuras y prisionero de sus esquemas clasificatorios”.

En lo que respecta a la antropología de la acción, ésta busca subrayar el margen de maniobra del que disponen los individuos en toda su configuración social, sin importar si se les llama “agentes”, “actores” o “dominados”. Esta postura, por ejemplo, puede llevar a comparar diferentes versiones de un mismo mito para subrayar su alcance práctico y estratégico; aunque con frecuencia deslizan metáforas animales o geológicas, los mitos hacen referencia a contextos precisos y, a veces, están cargados de un fuerte contenido político. Éste es el caso en Nueva Caledonia, donde los mitos son reinterpretados y adaptados para servir a las reivindicaciones territoriales contemporáneas de los kanaks.⁵²

Aunque Goody piense que se enraíza en la misma tradición (a partir de Durkheim y Lévy-Bruhl),⁵³ la antropología lévi-straussiana se muestra más rica, en contraste con aquella que se desarrolló en torno de la noción de “mentalidad primitiva”, llamada algunas veces etnología “participativa”. Debido al éxito paralelo del psicoanálisis y la etnología, en la primera mitad del siglo xx florecieron numerosas teorías sobre el mito que exaltaron la figura del “primitivo” en oposición al hombre civilizado y desnaturalizado de Occidente (Sigmund Freud, Carl Jung, Mircea Eliade, Geza Roheim). Aunque prácticamente ya no se emplean en antropología, los escritos de estos autores sobre la cuestión de lo “primitivo” todavía en nuestros días disfrutan de una visibilidad y una salud editoriales que desconazonan a los antropólogos que tratan de hacer que la teoría del *Grand partage* entre “ellos” y “nosotros” sea encerrada en los archivos del pensamiento humano.⁵⁴

⁵¹ *Ibidem*, p. 69.

⁵² Alban Bensa y Jean-Claude Rivierre, *Les Chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, SELAF, 1982, p. 586; Michel Naepels, *Historie des terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Belin, 1998.

⁵³ Jack Goody subraya igualmente la influencia que tuvo Lévy-Bruhl en uno de las mayores representantes de la antropología británica, Evans-Pritchard.

⁵⁴ Bertrand Pulman, *Anthropologie et psychanalyse. Malinowski contre Freud*, Pa-

La Nueva Caledonia de Maurice Leenhardt

La idea de que existiera una “mentalidad primitiva” en la cual el individuo se confunde con la sociedad, la naturaleza y el cosmos (el “Gran absoluto”), aún hoy encuentra algún eco, especialmente al hacer referencia a la obra y la personalidad de Maurice Leenhardt (1878-1954), que reposan sobre el principio de la diferencia fundamental entre el hombre primitivo y el civilizado (simbolizado por el advenimiento del individuo moderno, sujeto autónomo capaz de actuar). Contrariamente a nosotros, el hombre primitivo viviría en un estado de “empatía” con la naturaleza; además, no distinguiría claramente el límite entre el hombre y su medio ambiente, ni entre él y los otros.

Para Leenhardt, “el” melanesio⁵⁵ actúa *como tal* en cualquier circunstancia. Al evocar la noción de “cuerpo” aclara que el primitivo tiene una visión limitada de éste, al igual que del resto del mundo: “Esta visión se desarrolla bajo el ángulo de dos dimensiones. Es un detalle que es indispensable recordar. El canaco no ha identificado la tercera dimensión. Ignora la profundidad”.⁵⁶ Leenhardt sugerirá que solamente la verticalidad de la cruz cristiana podrá aportar a los kanaks la famosa “tercera dimensión” que les falta.

No hay que menospreciar el papel que desempeñó este tipo de etnología en la construcción de discursos valorizadores para las poblaciones colonizadas. Los escritos de Leenhardt constituyeron una guía importante para los primeros kanaks letrados, ya que eran los únicos que evocaban su sociedad de manera positiva. En su búsqueda de reconocimiento en la tierra de la Nueva Caledonia, oponía la alteridad melanesia al racismo y al etnocentrismo europeos, que a pesar de ser irreductible

rís, PUF, 2002; Bronwen Douglas, *Across the Great Divide. Journeys in Anthropology and History*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1998.

⁵⁵ “El” melanesio: en Leenhardt, el uso constante del singular traduce la voluntad de fundir al individuo y a la sociedad, al mismo tiempo que reduce la idea de experiencia individual a la nada. Además, como lo han subrayado ciertos críticos, el melanesio en cuestión es, antes que nada, kanak.

⁵⁶ Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, París, Gallimard, 1947, p. 55.

es igualmente legítima. Leenhardt y Jean Guiart, su sucesor en Nueva Caledonia, encontraron además una fuerte oposición en una sociedad colonial que no estaba lista para admitir que los “salvajes” kanaks tuvieran una cultura. Sin embargo, el sentido profundo de esta discusión ontológica entre el primitivo y el civilizado todavía nos acecha: los discursos esencialistas sobre la imposibilidad de los melanesios para aceptar la “modernidad” a través de la escuela, el desarrollo económico y la democracia están profundamente impregnados de los prejuicios característicos de la etnología misionera de Leenhardt.

Este tipo de discurso no nos brinda demasiada ayuda para comprender las situaciones coloniales y poscoloniales en la Melanesia. Incluso si ésta no era la voluntad de Leenhardt, la imagen de ese kanak místico concuerda enormemente con los intereses de una dominación colonial que era total en esa época: la derrota militar aplastante, el despojo de tierras, la destrucción de los objetos de culto, la desorganización de las zonas de cultivo, las tareas obligatorias y los impuestos. Dispuestos alrededor de la misión, liberados de sus responsabilidades e infantilizados por la visión paternalista de los religiosos occidentales, los kanaks que Leenhardt describe no parecen afectados por estos trastornos en lo absoluto. ¿Cómo pudo Leenhardt ignorar la alienación profunda de la que era víctima la sociedad kanak a causa de la situación colonial, sobre todo si él se ocupaba frecuentemente de defenderla frente a la administración colonial? Esto nos lleva a preguntarnos sobre el papel del ambiente intelectual de la época, en particular en las colonias francesas donde los colonizadores nunca creyeron posible impulsar una élite o un clero indígenas.

Tal y como aparece en *Do Kamo*, el kanak eterno e inmutable no se ve, en realidad, listo para acceder a la independencia. Sin embargo, el texto se publicó en 1947, apenas un año después de que los kanaks obtuvieran la ciudadanía francesa. En esa época, las iglesias son las que fomentan y organizan la participación de los pueblos autóctonos en los asuntos políticos, y es de notar que lo hacen principalmente para contrarrestar al naciente partido comunista, que tanto inquieta a los misioneros, a los colonos y a los líderes melanesios. La Iglesia debe ser, aquí también, el vector por el que accederán a la “ter-

cera dimensión” necesaria, sin duda, para poder votar de manera correcta. Por otra parte, los dos primeros movimientos políticos kanaks se crearán en 1946 con el impulso de las comunidades católica y protestante: la Unión de Indígenas Caledonios Amigos de la Libertad dentro del Orden (UICALO) y la Asociación de Indígenas Caledonios y *Loyaltiens* [sic] Franceses (AICLF).⁵⁷

Por lo tanto, hay que creer que, al menos para los misioneros, es posible la “transición” del kanak de un universo mental a otro. Pero esta transición requiere que el indígena retire su coraza —su *gangue*— y entre de lleno en la modernidad. Al hacerlo, deja de ser kanak: para unos se convierte en un buen cristiano; para otros, en un pobre proletario o en un burgués cínico. El papel directo o indirecto de las iglesias en el surgimiento de nuevos líderes y de movimientos nacionales invita, sin embargo, a abordar este tema de manera más matizada; también aquí es posible darse cuenta de ello al escuchar el discurso de los melanesios mismos, en lugar del de los etnólogos. Estos últimos —provenientes de países en que la separación de la Iglesia y el Estado es muy nítida— son los enemigos objetivos de los misioneros; lo menos que se puede decir es que los etnólogos no mantienen una relación clara con la religión cristiana. Pero los melanesios, sin dejar de criticar el dominio de los misioneros, reivindican su herencia cristiana.

Al preguntarme sobre el sentido de la palabra “cultura” y su utilidad para comprender a las sociedades melanesias actuales, me deslicé hacia las representaciones que la etnología ha producido de estas sociedades. Esto me condujo a evocar los lazos casi orgánicos que existen entre la etnología de los melanesios, la religión cristiana y la dominación colonial. Por supuesto que estos tres discursos —etnológico, colonial y religioso— son antagónicos, y de ninguna manera pretendo confundirlos; por

⁵⁷ En 1953, estos dos movimientos se fusionaron para transformarse en la Unión Caledonia. Véase, Ismet Kurtovich, *Aux origines du FLNKS— UICALO et AICLF (1946-1953)*, tesis doctoral, Noumea, Université du Pacifique, 1999; y Eric Soriano “Tiser des liens politiques. Mobilisation électorale et vote mélanésien (1946-1958)”, en Alban Bensa e Isabelle Leblic (dir.), *En pays kanak*, París, Maison des sciences de l’homme, 2000, pp. 235-252.

otra parte, sus intereses han tendido a alejarse a medida que evolucionan las relaciones entre colonizados y colonizadores.

No obstante, la etnología, la religión y el colonialismo se apoyan en una forma de discurso hegemónico en el universo (pos)colonial. Para estos diferentes universos discursivos, así como para los intereses que defienden, los melanesios deben ser claramente identificados: es necesario poder clasificarlos en función de los intereses (¿desintereses?) o, por el contrario, de las amenazas que ellos representan. Además, etnología, religión y colonialismo interpretan de una manera muy similar las transformaciones sufridas por las sociedades melanesias. A distancia, no nos parece sorprendente que esto ocurra en el caso de etnólogos profesionales que, como Maurice Leenhardt, trabajaban en una época en la que estos tres actores estaban entrelazados.⁵⁸ Es más sorprendente aún observar cómo esta “teoría del gran pasaje” todavía sirve en la actualidad para explicar la manera en que, en Oceanía, los hombres llegaron a hacer de su cultura una *cosa* mientras que, previamente, ésta no era sino un *estado*.

Colonialismo y conciencia propia

La teoría de las tradiciones inventadas supone que el choque colonial, en Oceanía, desempeñó un papel decisivo para la transición de una cultura “vívida” a una cultura “representada”. Al hacerlo, se apoya en una visión fija de las sociedades tradicionales que lleva a imaginar que solamente un cataclismo mayor pudo, de repente, hacerlas permeables a las contingencias históricas.

En un artículo titulado “Tradition, Genuine or Spurious” [Tradición, genuina o espuria],⁵⁹ Richard Handler y Jocelyn

⁵⁸ Aunque también hay que comparar la situación de la Melanesia con la de otros territorios colonizados en donde los etnólogos midieron las consecuencias de la situación colonial desde mucho tiempo antes.

⁵⁹ Richard Handler y Jocelyn Linnekin, “Tradition, Genuine or Spurious”, *Journal of American Folklore*, vol. 97, núm. 385, 1984, pp. 273-290. El título es una alusión a “Culture, Genuine or Spurious” [Cultura, genuina o espuria], el célebre texto de Edward Sapir, de 1924. El ensayo es retomado en Edward Sapir, *Selected Writings in Language, Culture and Personality* [David G. Mandelbaum, ed.], Berkeley,

Linnekin asocian el nacimiento de la distinción entre culturas “verdaderas” y “falsas” con el surgimiento del pensamiento científico racional en Europa. Así lo detectan en numerosos autores: las oposiciones entre contrato y *status* en Maine, entre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad) en Tönnies, entre solidaridad mecánica y orgánica en Durkheim y entre cultura auténtica e inauténtica en Edward Sapir son para ellos diferentes versiones de una concepción naturalista de la cultura, marcada por la Ilustración —que habrían heredado los antropólogos por medio de los folcloristas.⁶⁰ Para Hobsbawm, así como para la mayor parte de los observadores del mundo europeo, esta corriente crítica está encarnada tanto por la Revolución Francesa como por el auge de la industrialización. Para el resto del (Tercer) mundo, y particularmente en el caso de las sociedades que se consideran “sin historia”, lo que marcó esta ruptura decisiva fue el inicio de la colonización.⁶¹

El encuentro con Occidente y el colonialismo habría provocado una ruptura fundamental, ontológica. También hay un *antes* y un *después* del primer día del colonialismo, de la misma forma en la que existe una antes y un después del nacimiento de Jesucristo. Un *después* que los anglosajones, además, llaman *after dark*: “después de las tinieblas”. Para Mark Tabani, “esta encrucijada es precisamente lo que le da todo su rigor al concepto de invención”⁶² al conferirle un carácter universalmente verificable. La distinción entre el antes y el después permitiría, según él, mostrar que una lógica estrictamen-

University of California Press, 1949 (en francés: *Antropologie*, Christian Baudelot y Pierre Clinquart [trad.], París, Seuil [Points], 1971).

⁶⁰ J. Linnekin, “On the Theory and Politics...”, *op. cit.*, p. 274.

⁶¹ Aunque cada vez más estudios —bajo la influencia del libro de Benedict Anderson, principalmente— se vinculan con el análisis de factores como la economía de mercado, el turismo, la aparición de la prensa o las políticas de la cultura sobre la transformación de las relaciones sociales en Oceanía. Cf. Robert J. Foster (dir.), *Nation Making. Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; Ton Otto y Nicholas Thomas (dir.), *Narratives of Nation in the South Pacific*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1997; Jürg Wassmann (dir.), *Pacific Answers to Western Hegemony. Cultural Practices of Identity Construction*, Oxford (NY), Berg, 1998. Hablé acerca de estas obras en *L'Homme*, núm. 114, 1997, y núm. 160, 2002.

⁶² Marc K. Tabani, *Synchrétisme, traditionalisme et nationalisme à Vanuatu*, tesis doctoral, Montpellier, Universidad Paul Valéry-Montpellier III, 1999, p. 81.

te idéntica opera de Europa a África pasando por Oceanía: la invención de una comunidad nacional “permite asignar de manera arbitraria y caricaturesca diferentes subidentidades regionales, étnicas y tribales”,⁶³ en beneficio de las nuevas élites reinantes. Para esto, Tabani se apoya en un texto de Alain Babadzan, en el que se lee: “La invención tribalista alcanza aquí a la de las culturas ‘nacionales’ europeas y atraviesa el camino del Buen salvaje: para cada europeo su nación, para cada africano su tribu, y para cada tribu su ‘costumbre’ específica, esencialmente conservadora, orientada hacia la reproducción de lo arcaico, hostil al cambio”.⁶⁴

No tendría caso, por lo tanto, ocuparse demasiado de la experiencia histórica y política concreta que cada una de estas poblaciones han vivido: en ningún momento se pensó que estos procesos locales, regionales o nacionales de rearticulación de lo político puedan, aunque sea un poco, variar de un lugar al otro. Se podría preguntar por qué es necesario seguir haciendo investigación de campo y observar situaciones concretas si, siempre que los hombres hacen política, una sola y misma lógica operaría: la explotación de otros hombres por medio de la manipulación del discurso.

Esta visión de las cosas —desarrollada principalmente por Terence Ranger con respecto al África negra en el libro que coeditó con Hobsbawm— no resiste a una contextualización histórica rigurosa: si la colonización y la evangelización transformaron profundamente los sistemas de representación y los intercambios sociales locales, los efectos de la implantación occidental difícilmente pueden reducirse a la imposición súbita y absoluta de un nuevo orden. Además, Terence Ranger —así como Eric Hobsbawm— termina por reconocer que los mecanismos de la invención de lo político no podían ser tan rigurosamente idénticos, por ejemplo, en Europa y África. Reconocía, al devolver más fluidez y flexibilidad a la interpretación de estos fenómenos, haber minimizado la variedad, la sinceridad, la continuidad y la no intencionalidad contenida en muchas de estas “invenciones”.

⁶³ *Ibidem*, p. 82.

⁶⁴ Alain Babadzan, “Inventer des mythes, fabriquer des rites?”, *Archives européennes de sociologie*, xxv, 1984, p. 313.

Como lo muestra la lectura sociohistórica de los primeros contactos, era común que los habitantes de Oceanía, en sus preocupaciones y sus proyectos, tomaran en consideración tanto los numerosos obstáculos como las nuevas posibilidades que se derivaron de la colonización. Por otro lado, la distinción entre la cultura vivida y la representada implica que, antes de la llegada de los europeos, las sociedades oceánicas prácticamente carecieran de conciencia sobre su especificidad cultural. Contradicen esta afirmación los desplazamientos, las alianzas, los préstamos y los intercambios entre grupos, de los que dan testimonio numerosos autores clásicos. A la cabeza de la lista de estos autores estaría Malinowski, con su descripción del sistema de intercambio de la Kula;⁶⁵ igualmente se podría evocar la obra *Entangled Objects*,⁶⁶ en la que Nicholas Thomas critica las construcciones teóricas sobre el “alma” de los objetos y la mística de intercambio, subrayando el pragmatismo que mostraban los pueblos de Oceanía frente a las riquezas materiales introducidas por los primeros europeos que exploraron la región. Igualmente, algunas prácticas, que ya eran corrientes antes del inicio de la colonización, atestiguan una conciencia de la especificidad cultural, como los “préstamos” de danzas, rituales e incluso sistemas políticos en ciertas islas de Vanuatu,⁶⁷ o la colocación de extranjeros a la cabeza de las jefaturas en Nueva Caledonia.

A fin de cuentas, la invención de la tradición sí propone una visión de corte evolucionista del cambio social, pero de un evolucionismo negativo. En efecto, confirma la idea de una aculturación irreversible y un desvío hacia la “modernidad” percibido únicamente en el tema de la pérdida, del empobrecimiento. Así, toda forma de sincretismo, cuando no es una manipulación instrumental, se ve calificada como inauténtica.

⁶⁵ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964. [Los argonautas del Pacífico Occidental: un estudio sobre comercio y aventuras entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanesia, Barcelona, Península, 2000.]

⁶⁶ Nicholas Thomas, *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1991.

⁶⁷ Robert Tonkinson, “Vanuatu Values: A Changing Symbiosis”, en Ron J. May y Hank Nelson (dir.), *Melanesia: Beyond Diversity*, Canberra, Australian National University, Research School of Pacific Studies, 1980, pp. 73-90.

Entre los diferentes análisis de las tradiciones inventadas en Oceanía, el de la politóloga Stephanie Lawson, por su perspectiva liberal, tiene el mérito de distinguirse del gusto sistemático por la miseria ideológica* que con frecuencia caracteriza los análisis que oponen al pueblo bondadoso y a las élites cínicas. En su libro *Tradition versus Democracy in the South Pacific*,⁶⁸ describe cómo en diversos países oceánicos (Fiji, Tonga y Samoa) las élites en el poder utilizan la tradición para frenar los procesos de democratización. Esta captación del poder por parte de la aristocracia tradicional funciona en sociedades en las que el poder político era detentado, previamente, por una clase particular. Efectivamente, esto es cierto en los casos de Samoa y Tonga, pero lo es menos en el caso de Fiji, donde la administración británica y los misioneros desempeñaron un papel muy importante en los reagrupamientos de la población y en la instauración de “grandes jefes”.⁶⁹ Desde entonces, Stephanie Lawson ha ampliado su investigación hacia este inmenso conjunto geopolítico que abarca la zona Asia-Pacífico. Alain Babadzan anota que

Al subrayar los lazos entre el tradicionalismo y el pensamiento conservador europeo [Stephanie Lawson] constata principalmente que cuando se trata de oponerse a los reclamos por más democracia y justicia social, el asunto de la defensa de las tradiciones locales y de la autenticidad cultural siempre es puesto en primer lugar por las élites en el poder de los diferentes Estados de la región. Así, la democracia sería extranjera, “occidental”, e inadaptada a las particularidades culturales de la región: de Singapur a Suva, la misma pseudocrítica de la occidentalización es conducida por los estratos dominantes locales.⁷⁰

¿El sentimiento antioccidental que actualmente se expresa en el Sudeste asiático encuentra un verdadero equivalente en el Pacífico? ¿Se pueden comparar, de esta forma, Indonesia, China o Singapur con Fiji, Tonga o Vanuatu? El carácter generalizador

* *Misérabilisme idéologique*.

⁶⁸ Stephanie Lawson, *Tradition versus Democracy in the South Pacific*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁶⁹ N. Thomas, *Colonialism's Culture...*, *op. cit.*

⁷⁰ Cf. Alain Babadzan, Introducción al número especial del *Journal de la Société des Océanistes* sobre las políticas de la tradición en el Pacífico, en *Les Politiques de la tradition...*, *op. cit.*

de este discurso permite pensar que los tradicionalismos oceánicos tendrían que relacionarse con el sentimiento antioccidental que parece tomar forma y llevarnos poco a poco hacia un “choque de civilizaciones” (Samuel Huntington).⁷¹ La profunda solidaridad y las diversas oraciones que los Estados y las poblaciones de Oceanía han enviado al pueblo estadounidense después del 11 de septiembre de 2001, no corresponden con esta visión. Además, es importante señalar que, por el momento, esta asociación relativamente reciente de Asia y el Pacífico en los estudios académicos responde más a los imperativos profesionales de los antropólogos que a una convergencia histórica real. Al parecer, esta asociación se debe sobre todo al creciente peso económico de Asia en el Pacífico. Incluso, el más célebre centro de investigación sobre el Pacífico, situado en Canberra, fue rebautizado hace poco para convertirse en la Research School of Pacific and Asian Studies. Hace algunos años, entre bromas, algunos investigadores del centro me aconsejaron hacer lo mismo y reorientar mi investigación en dirección a Asia.

Sin importar la autenticidad y la honestidad de sus promotores, es necesario reconocer que los movimientos indígenas en la Melanesia se mostraron eficaces en sus proyectos de emancipación de las poblaciones colonizadas. ¿Acaso la deriva de la *Pacific Way* no es el corolario de su éxito como símbolo político? ¿No era antes que nada “una pura invención poética y política”, y no “una condición persistente que hay que descubrir y nombrar”, para retomar la definición que da Clifford del concepto de *négritude* en Aimé Césaire?

Renacimiento cultural

En el Pacífico como en otros lugares, los movimientos de descolonización estuvieron estrechamente asociados con un renacimiento cultural. Con frecuencia dicho renacimiento los precedía sin ser necesariamente un proceso de preparación directa. El término *renacimiento* es empleado aquí en su sentido habitual:

⁷¹ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Touchstone, 1997. [*El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México, Paidós, 1997.]

afortunadamente, la comparación con el Renacimiento europeo —que establecieron ciertos líderes melanesios desde hace más de 30 años— ya no es interpretada como abusiva, fuera de propósito o ridícula desde que Marshall Sahlins la utilizó en su célebre artículo “Good Bye to *Tristes Tropes*”.⁷²

La situación melanesia

Es a través de la revaloración de la cultura como los líderes empezaron a forjar una toma de conciencia de corte nacionalista, etapa prioritaria en la marcha hacia delante de todos los pueblos colonizados. Como lo subraya Aimé Césaire a propósito de las Antillas: “Que toda mi generación haya sido habitada más por una voluntad de reconocimiento que por una voluntad de poder es algo digno de notarse”.⁷³ Para Césaire, siempre es posible hacer renacer un “sentimiento nacional” que existe, oculto en alguna parte, incluso en el caso de los más “asimilados”. En un discurso para el Congreso de Escritores y Artistas Negros (“El hombre de cultura y sus responsabilidades”, Roma, 1959), afirma que el régimen colonial nació “de la negación del acto de creación”, y ve en los artistas y los escritores a los portavoces necesarios para un renacimiento cultural: “Los occidentales dicen: ‘es extraño, lo que necesitan son técnicos y lo que forman son artistas’. Sobre esto podemos confiar en los pueblos. Lo que necesitan, ellos lo saben mejor que nadie, saben desde el interior que toda creación, por ser creación, es participación en un combate liberador”.⁷⁴

Sin embargo, esta generalización de la idea de renacimiento supone que se reste importancia a los procesos históricos que sufrieron todos los pueblos colonizados. Aun cuando existen numerosas similitudes entre las situaciones actuales de los pueblos insulares del Pacífico y de las Antillas —por ejemplo—, estos úl-

⁷² M. Sahlins, “Good Bye to *Tristes Tropes*...”, *op. cit.*

⁷³ En entrevista con Yves Lacoste publicada en *Hérodote*, núms. 37-38 (*Ces îles où l'on parle français*), 1985, p. 92.

⁷⁴ Aimé Césaire, “L'Homme de culture et ses responsabilités”, *Présence africaine*, febrero-mayo 1959. Retomado en *Aimé Césaire pour aujourd'hui et pour demain*, antología presentada por Guy Ossito Midiohouan, Saint-Maur, Sépia, 1995, p. 147.

timos no están contruidos sobre una importante continuidad cultural, contrariamente a lo que ocurre con las naciones oceánicas. Édouard Glissant subraya este hecho a propósito de Martinica:

Una sociedad tradicional víctima de la colonización puede ser enajenada, destruida o transformada por dicha colonización: pero en todos estos casos, hay posibilidades de que esta sociedad encuentre por sí misma los modos de su resistencia [...] La sociedad martiniqueña no preexiste al acto colonial sino que es, literalmente, su creación. No se puede decir que en ella se observen estructuras perturbadas por la colonización, tradiciones que haya desenraizado, ni procesos que haya detenido. Lo que determina a la sociedad martiniqueña es que ha sido directamente determinada sobre el desorden colonialista.⁷⁵

No hay nada en común, por lo tanto, con las sociedades del Pacífico ancladas en sus tierras, más preservadas (al menos aparentemente) que trastornadas por la colonización. La mejor prueba de esto es, sin duda, que a pesar de haber sido profundamente golpeadas y cuestionadas, la mayor parte de ellas conservaron el uso de las lenguas vernáculos entre sus miembros. Con frecuencia, los misioneros intentaron evangelizar a los melanesios en sus propias lenguas ya que, según ellos, el *pidgin english* —que se convertiría en la lengua de comunicación en todo el Pacífico occidental— no era más que una jerga para *traders* [comerciantes]. Por lo tanto, los pidgins, sabirs y otras lenguas de contacto aparecidas en el siglo XIX no se convirtieron en creoles, aunque en un momento dado se hayan hablado en la mayoría de los actuales países del Pacífico, incluyendo a la Nueva Caledonia, Fiji, Samoa y Hawái.⁷⁶

En la Melanesia de la década de 1960 —que salía apenas del entumecimiento colonial y no había permitido el surgimiento de artistas o escritores reconocidos— el renacimiento cultural fue obra de personajes atípicos: religiosos, intelectuales y políticos a la vez. Sus procedimientos consistían en recons-

⁷⁵ Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, París, Gallimard, 1997, p. 356.

⁷⁶ Para los lingüistas, la diferencia entre pidgin y creole no depende de la lengua en sí misma, sino de la relación que mantiene con su grupo de hablantes. Si viene a agregarse como segunda lengua se trata de un pidgin, pero si se convierte en lengua materna es un creole (Jean-Michel Charpentier, "Sabirs, pidgins, créoles. Les langues de contact dans le Pacifique", en Alban Bensa y Jean-Claude Rivierre [dir.], *Le Pacifique, un monde épars*, París, L'Harmattan, 1999, pp. 105-126).

truir la sociedad antigua, en forma más o menos ideal, teniendo el cuidado de volverla “aceptable” (tanto a los ojos de los colonizados como de los blancos). Se apoyaron en la noción de *kastom* en los países angloparlantes donde se formó un pidgin, o de *coutume* en las posesiones francesas, principalmente en la Nueva Caledonia.

La ambigüedad y las contradicciones de los discursos sobre la costumbre que aparecieron en esa época, no sólo son torpezas imputables a los políticos melanesios sino características importantes de estos universos sociales e intelectuales que se encontraban en plena mutación. Es históricamente falso, en efecto, presentar a estas sociedades como si hubieran sido totalidades cerradas en aquel momento, cuyos únicos miembros expuestos a Occidente hubieran sido los nuevos líderes políticos. Las transformaciones inducidas por la colonización desde su inicio, tanto en el plano de las relaciones sociales como en el de los “sistemas simbólicos”, no eran más que un simple incidente en las sociedades melanesias de la época. La cristianización, la economía de mercado y la educación, entre otros, fueron factores de cambios profundos y —sobre todo— antiguos. Los primeros contactos de los melanesios con estas nuevas instituciones datan de principios del siglo XIX y la colonización de la Melanesia estaba prácticamente terminada para fines de ese siglo.⁷⁷

Jean-Marie Tjibaou y la revaloración de la cultura kanak

Es importante subrayar la continuidad de la experiencia que caracteriza a las poblaciones melanesias a partir de su encuentro con Occidente. Con esta perspectiva, el método inspirado por Jean-Marie Tjibaou en la Nueva Caledonia ofrece un ejemplo muy esclarecedor de los diferentes procesos en operación, desde la toma de conciencia sobre la necesidad de un “desper-

⁷⁷ Con excepción de las poblaciones de las mesetas altas [*Haut-Plateaux*] de Nueva Guinea “descubiertas” hasta 1926. Véanse la película y el libro *First Contact*, de Bob Conolly y Robin Anderson [*First Contact: New Guinea's Highlanders Encounter the Outside World*, Viking Penguin, 1987]. Nicholas Thomas (*Colonialism's Culture...*, *op. cit.*) sugiere que esta región de los Haut-Plateaux, usualmente presentada como “prueba” de la especificidad de la Melanesia en relación con el resto del mundo, constituye más bien una excepción.

tar” autóctono hasta el resultado lógico de cualquier método de reconocimiento cultural: el surgimiento del nacionalismo y, posteriormente, el reconocimiento político. “El sistema colonial volvió anónimos a los kanaks”, afirmaba Tjibaou en 1984.⁷⁸ Para él, el grado de “alienación” de los individuos se mide con la misma escala de la devaluación de la cultura melanesia tradicional, que no encontraría su lugar en el mundo moderno y, así, sería una carga para el hombre melanesio. Por consiguiente, Tjibaou se dedicará antes que nada a la revaloración de la cultura kanak,⁷⁹ y la cúspide de este proyecto sería la organización de Melanesia 2000 (en Noumea, en septiembre de 1975), uno de los primeros festivales celebrados en el Pacífico. El autor no intentaba recrear “la” cultura kanak, sino hacer renacer el sentimiento de orgullo en los kanaks colonizados, por medio de ciertas referencias que aún estaban más o menos presentes en la realidad cotidiana. Al mismo tiempo, tuvo el cuidado de asociar estas referencias con elementos nuevos aunque profundamente anclados en la sociedad melanesia de la época. Encabezando la lista estaba, por supuesto, el cristianismo, pero también la lengua francesa, que se convirtió en la lengua común de todos los kanaks.⁸⁰ Además, el Estado francés financió el festival en el marco de lo que entonces se llamaba la “promoción melanesia”; Tjibaou no consideraba contradictoria esta participación, e ignoró las críticas sobre la folclorización de la costumbre [*coutume*].

Encontramos aquí los dos aspectos centrales de los movimientos de resistencia cultural: la reapropiación y la reafirmación. Por otro lado, organizar un festival ofrecía, por primera vez, la posibilidad de una reunión gigantesca por y para los kanaks, y además en Noumea, esa “ciudad de blancos”, símbolo

⁷⁸ “El renacimiento cultural melanesio en Nueva Caledonia”, entrevista con Jean-François Dupon (*Ethnies*, 1989), retomado en Jean-Marie Tjibaou, *La Présence kanak*, edición elaborada y presentada por A. Bensa y É. Wittersheim, París, Odile Jacob, 1996, pp. 151-160.

⁷⁹ Él, que en 1981 decía al historiador Jean Chesneaux acerca de la expresión *peuple kanak*: “es una noción que ha nacido de la lucha contra la colonización, que ha nacido de la adversidad. Es una reacción colectiva, una realidad que se organiza” (J. M. Tjibaou, *La Présence kanak*, *op. cit.*, p. 121).

⁸⁰ En el siglo XIX los kanaks en general se dirigían a los europeos utilizando el pidgin bislama, igual que en Vanuatu. Este uso se perdió conforme se extendía la colonización francesa.

de la colonización. ¿Existe un medio mejor para transmitir referencias comunes que permitan a los individuos “imaginarse” —en palabras de Benedict Anderson— como miembros de una misma comunidad? Ciertamente, este acontecimiento —que no recibió los análisis que ameritaba en la época ni después— muestra también que aunque es importante distinguir entre *formación* y *construcción* del Estado, generalmente ambas confluyen.

La importancia de las reivindicaciones y los símbolos de identidad en el movimiento independentista kanak fue suficiente para justificar el procedimiento de Tjibaou, al tiempo que un cierto número de sus coterráneos más jóvenes se identificaban más cómodamente con los discursos tercermundistas clásicos de la época. De la misma forma, aunque en algunas ocasiones estas referencias a la tradición son instrumentales, no dejan de recordar la práctica política kanak que modifica y reinterpreta con frecuencia los mitos con fines políticos. Para Alban Bensa, se trata incluso “de una manera absolutamente tradicional en la que Tjibaou explota la función práctica de los mitos”.⁸¹ Así, el personaje de kanaké, presentado por Tjibaou como el “ancestro de todos los kanaks”,⁸² no es más que un personaje entre otros dentro de la tradición oral, un personaje de un mito originario que sólo corresponde a dos de los 28 grupos lingüísticos presentes en el archipiélago. Por si fuera poco, este nombre no tiene nada que ver con la palabra *kanak*, de origen polinesio.⁸³

A principios de la década de los setenta, el renacimiento cultural no era un fenómeno propio de la Nueva Caledonia. Sin duda, Tjibaou había percibido la importancia de fundamentar la idea de una cultura panoceánica, condición *sine qua non* para sacar a los kanaks del aislamiento internacional en el que la colonización francesa los había mantenido. No es una “ka-

⁸¹ A. Bensa, “Vers Kanaky. Tradition orale et idéologie nationaliste en Nouvelle-Calédonie”, en Jocelyn Fernandez-Vest (coord.), *Kalevala et traditions orales du monde*, París, Éditions du CNRS, 1987, pp. 423-438 [reimpreso en Alban Bensa, *Chroniques Kanak...*, pp. 290-306].

⁸² En Jean-Marie Tjibaou y Philippe Missotte, *Kanaké, the Melanesian Way*, Tahití, Éditions du Pacifique, 1976.

⁸³ Mientras que, en aquella época, preferían llamarse a sí mismos “melanesios”, el término *kanak* —que había sido peyorativo— se impuso desde los años ochenta bajo el impulso de los independentistas. Durante mucho tiempo, una parte de la prensa francesa siguió empleando la ortografía *canaque* [“canaco”].

nakitud” particular lo que trata de oponer a Occidente, a su técnica y a sus valores, sino más bien una “oceanidad” [*océanité*] multiforme, coherente y diversa a la vez. En esto se adhiere a una corriente ideológica, la *Pacific Way*, que florecía entonces en toda la región del Pacífico.

La edad de oro de la *Pacific Way*

A partir de una base de referencias consideradas específicamente oceánicas, los líderes elaboraron discursos distintos a los de Occidente y el cristianismo, pese a las influencias (occidentales en general y cristianas en particular) inducidas por más de un siglo de colonización. Ratu Mara, ex primer ministro de Fiji, fue el primero en utilizar el término *Pacific Way*, en un discurso en la ONU en 1970. A partir de entonces, el papel de Fiji como moderador en las organizaciones internacionales fue presentado como una consecuencia positiva de la *Pacific Way* y, durante algún tiempo, convirtió al Pacífico sur en una posible guía para encontrar la “tercera vía” entre el Este y el Oeste. Pero las bellas palabras también están acompañadas por discursos mucho más pragmáticos, que presentan las reivindicaciones sociales y económicas que engendraron las luchas independentistas.

The Pacific Way es el título de una obra colectiva particularmente emblemática para este movimiento. Publicado por la University of the South Pacific de Fiji, en 1975, este pequeño libro fundador fue el fruto de la colaboración de unos 50 autores, la mayor parte provenientes de Oceanía. En él se abordan problemas muy concretos: desarrollo, planificación, justicia, economía, turismo... El lugar correspondiente a la apología de la costumbre es relativamente limitado en el libro, y la tradición nunca es evocada por sí misma como respuesta o alternativa, sino más bien como un “suplemento de la esencia” [*supplément d’âme*] que aporta un matiz mucho más humanista que integrista a las problemáticas importadas de Occidente.

Es igualmente interesante subrayar el importante lugar consagrado a las cuestiones económicas, sociales, educativas en los textos escritos en la época por los líderes e intelectuales de Oceanía. Así, el volumen publicado por Tjibaou y Missotte

a partir de Melanesia 2000⁸⁴ otorga un amplio espacio a los problemas económicos de la Nueva Caledonia, a pesar de que, en general, las reediciones recientes de este libro no conserven más que los pasajes —mucho menos incisivos y completamente desprovistos de su contenido político— en los que Tjibaou intenta hacer una reconstrucción etnológica de la sociedad kanak tradicional.⁸⁵ Ocurre lo mismo con los textos publicados por los líderes ni-Vanuatu Walter Lini⁸⁶ y Barak Sope sobre el problema de las tierras⁸⁷ y, por supuesto, las actas de los Waigani Seminars —coloquios organizados por los británicos durante los años setenta, en Papúa Nueva Guinea—, que tenían por objetivo formar a los nuevos cuadros de los futuros Estados independientes de la Melanesia. Estos seminarios, dedicados a los problemas actuales (desarrollo, descentralización, educación), muestran la brecha que ya se había formado entre los melanesios angloparlantes, cada vez más preparados para la idea de independencia y sensibles frente a la reflexión política, y los francoparlantes, mantenidos bajo el dominio de la potencia colonial francesa que no tenía ninguna intención de renunciar a sus posesiones en el Pacífico sur.

Tradiciones replanteadas

Siempre en la perspectiva de la elaboración de un proyecto de sociedad armoniosa —inspirada en el *Volksgeist* melanesio y, al mismo tiempo, orientada hacia cierta forma matizada de modernidad— fue como se ejercieron los replanteamientos de la tra-

⁸⁴ J. M. Tjibaou y P. Missotte, *Kanaké...*, *op. cit.*

⁸⁵ Cf. “La choza y el pino”, un pequeño libro con un título evocador, publicado en Noumea, que retoma únicamente los pasajes de *Kanaké* dedicados a la sociedad tradicional, extraídos a su vez de un artículo que Tjibaou había publicado en 1976 en el *Journal de la Société des Océanistes*.

⁸⁶ Nacido en 1942, al norte de la isla de Raga (Pentecost), Walter Lini sube paso a paso por los niveles de la escuela y la jerarquía anglicana. Estudió en Nueva Zelanda, se convirtió en religioso y, al regresar a su país, formó la Asociación Cultural de las Nuevas Hébridas (New Hebrides Cultural Association), que rápidamente se convertiría en el New Hebrides National Party. Después de la independencia, Lini reinó en el país hasta 1991. Murió en 1999.

⁸⁷ W. Lini, *Beyond Pandemonium...*, *op. cit.*; Barak Sope, *Land and Politics in the New Hebrides*, Suva, Institut of Pacific Studies, University of the South Pacific, 1974.

dición. El desarrollo ideológico de los padres de la independencia condujo, ciertamente, a valorar la sociedad precolonial insistiendo en valores como el consenso, la fraternidad, el respeto por la naturaleza o la hospitalidad hacia los extranjeros, en lugar de la antropofagia, la poligamia o las guerras. Sin embargo, estos discursos no aspiraban a ser reconocidos como científicos; los pensadores o los líderes —que buscaban imponerse como representantes de sus pueblos y, a la vez, como adversarios-interlocutores legítimos de la administración colonial— se tomaban sus libertades al tratarse de la “tradición”. Es evidente que las “mejoras” efectuadas (consciente o inconscientemente) tendían, antes que nada, a mostrar una imagen aceptable de estas sociedades que hasta entonces habían sido profundamente menospreciadas, incluso negadas.

¿Debemos acaso ver estos discursos como construcciones ideológicas de las élites urbanas, deseosas de expulsar el poder colonial únicamente con la intención de reemplazarlo e imitarlo? Este punto de vista, un tanto unilateral, es adoptado con frecuencia por los antropólogos que hacen estos cuestionamientos. No obstante, estos últimos raramente aluden en forma precisa a las relaciones que los líderes mantienen con su “tradición”. Se trata, antes que nada, de manipulación y falsificación por parte de individuos que son vistos como profundamente occidentalizados. Sus lazos con la religión no han sido muy cuestionados: su importancia es más bien pensada en relación con la *institución religiosa* (y con la estigmatización que mancha el hecho mismo de pertenecer a ella) que en relación con el mensaje cristiano en cuanto *mediación ideológica* (a partir de la similitud de ciertos valores cristianos y oceánicos).⁸⁸ El profundo enraizamiento del cristianismo a todo lo largo de Oceanía merece, sin embargo, un análisis diferente y más complejo, ya que si bien los misioneros recibieron su parte correspondiente de críticas de los líderes melanesios, la denuncia del mensaje evangélico como tal sigue siendo extremadamente rara. Esto puede ser probado al poner atención en los procesos de “oceanización” —como repercusiones del Concilio Vaticano II— de las iglesias y del cristianismo en esta región.

⁸⁸ Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, París, Cerf, 1993.

Los textos de Bernard Narokobi —célebre jurista y político papúe que desempeñó un importante papel en la elaboración de las constituciones de Papúa Nueva Guinea y de Vanuatu— transmiten cierto idealismo, una especie de nostalgia por el pasado precolonial.⁸⁹ Sus artículos —publicados primero en el *Post Courier*, un periódico de Port Moresby, y reunidos después en un libro titulado *The Melanesian Way*⁹⁰— tuvieron un enorme impacto, al que ciertamente no es ajena la búsqueda de la simbiosis entre los valores cristianos y los melanesios. En su juventud, cuando estudiaba derecho en Sydney, Bernard Narokobi captó la atención de Margaret Mead.⁹¹ La gran antropóloga estadounidense consideraba sorprendente que un miembro de esta comunidad, cuya receptividad a las influencias externas era para ella “irritante”, pudiera “tener tanto éxito”; según ella, Narokobi había “como individuo, pasado de un periodo de la cultura humana a otro”.⁹² Esta extraña reflexión encuentra una forma de respuesta en los escritos del mismo Narokobi, cuando critica “a aquellos que piensan que los melanesios deben escoger entre el pasado, por así decir, ‘primitivo’ de sus ancestros y el presente ‘civilizado e ilustrado’ de la civilización occidental”.⁹³

¿El indígena deja de ser “auténtico” cuando sale de las escalas clásicas de interpretación etnológica? Cuando individuos como Bernard Narokobi hacen menos referencia a la clasificación étnico-lógica (los arapesh) que a la “nación papúe” o incluso, en el caso de Narokobi, a toda la Melanesia, ¿no es —al contrario— el etnólogo quien debería preocuparse por revisar sus propias categorías? África provee ejemplos muy cercanos, como el que reúne a Marcel Griaule y a Taoré, un africano “evolucionado”, de quien el etnólogo de los Dogon dirá, hablando en nombre de los “verdaderos africanos”: “No es un negro, es un

⁸⁹ Véase el artículo que le dedica Ton Otto, “After the ‘Tidal Wave’. Bernard Narokobi and the Melanesian Way”, en T. Otto y N. Thomas (dir.), *Narratives of Nation...*, *op. cit.*, pp. 33-64.

⁹⁰ B. Narokobi, *The Melanesian Way*, *op. cit.*

⁹¹ Bernard Narokobi pertenece al grupo de los “montañeses arapesh”, una de las sociedades estudiadas en el célebre (y controvertido) libro de Margaret Mead, *Moëurs et sexualité en Océanie* [1932], París, Plon (coll. Terre humaine), 1963.

⁹² Margaret Mead, citada en J. Clifford, *op. cit.*, p. 231.

⁹³ B. Narokobi, *The Melanesian Way*, *op. cit.*, p. 17.

blanco”.⁹⁴ La disciplina etnológica, puesta en duda por los anglosajones frente a los violentos ataques de los *Postcolonial Studies*, ¿no perpetúa acaso algunos de sus mitos originarios al seguir privilegiando una aproximación en términos de grupos étnicos (trabajamos “entre los X”), y al enfocarse en categorías científicas con un modelo construido sobre la integridad cultural?

* * *

Al final, el viraje poscolonial sólo puede conducir a los antropólogos a una puesta al día [*aggiornamento*] análoga a la efectuada por los historiadores hace ya unos 20 años. De esta forma, el historiador Jacques Revel explica en retrospectiva cómo los aportes de la microhistoria italiana han renovado la disciplina histórica. La microhistoria propone una renovación de la lectura de archivos basada en nociones como “espacio de posibles”, “racionalidad limitada”, “causalidad no determinista” o “*continuum* de formas sociales”, que permitieron romper con la “gran historia” (incluida la de los *Annales* y la de las mentalidades). Para los historiadores, hasta entonces, “la parroquia, el conjunto regional o el departamento [*département*], la ciudad, o la profesión parecían poder servir como marcos neutros”.⁹⁵

Esta aproximación adquiere todo su sentido cuando se sabe que Fredrik Barth, autor del célebre *Ethnic Groups and Boundaries*,⁹⁶ fue una gran inspiración para los microhistoriadores italianos.⁹⁷ Fredrik Barth, antropólogo noruego nacido en 1928, diversificó sus campos de búsqueda a lo largo de su vida —Noruega, Kurdistán, Irán, Bali, Papúa Nueva Guinea— y mantuvo, al mismo tiempo, una reflexión teórica constante a partir de su práctica. Desde esta última elaboró una teoría de lo so-

⁹⁴ Benoit de l’Estoile, “Au nom des ‘vrais Africains’?”, *Terrain*, núm. 28 (Miroirs du colonialisme), pp. 87-102.

⁹⁵ Jacques Revel (dir.), *Jeux d’échelles. La micro-analyse à l’expérience*, París, Gallimard-Seuil (Hautes Études), 1996, p. 18.

⁹⁶ Traducido y publicado en francés por Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fénart, con el título “Les Groupes ethniques et leurs frontières” [1969] en P. Poutignat y J. Streiff-Fénart (dir.), *Théories de l’ethnicité*, París, PUF, 1995, pp. 203-246.

⁹⁷ El aporte de Barth a la microhistoria italiana, específicamente en los casos de Carlo Ginsburg y Giovanni Levi, es analizado por Paul-André Rosental en “Fredrik Barth et la *microstoria*”, en J. Revel (dir.), *Jeux d’échelles...*, *op. cit.*, pp. 141-159.

cial que devuelve un gran margen de acción a los individuos, ya sea en sus relaciones interpersonales o en la relación que tienen con su cultura.⁹⁸ Estos lazos difusos entre disciplinas y campos muy alejados *a priori* son, sin embargo, muy coherentes y nos invitan también a separar a las sociedades de Oceanía de su lastre culturalista.

De manera general, e incluso cuando se interesa en la “modernidad”, la antropología permanece anclada en una concepción estructuralista que prácticamente desconoce el tiempo corto, “el que tienen los hombres, de manera efectiva en el curso de su vida”, escribe Alban Bensa.⁹⁹ Al eclipsar al acontecimiento y a lo político, así como al papel de los individuos participantes, la antropología fundada sobre los sistemas simbólicos y las estructuras da prioridad a la permanencia. En un momento político como el que viven los melanesios desde los años setenta u ochenta, ¿qué puede decir la antropología acerca de estas situaciones y de los nuevos movimientos políticos indígenas, si no es sólo subrayar su no conformidad con la tradición? ♦

Traducción al español de
J. WALDO VILLALOBOS.

Research Fellow
Pacific Islands Development Program
East-West Center
1601 East-West Road
Honolulu, Hawaii 96848
USA
WittersE@EastWestCenter.org

⁹⁸ Michael Allen —cuyos trabajos fundamentales acerca de los lazos entre el protestantismo y la reanudación de iniciativas económicas en Vanuatu discuto en otro texto— escogió el oficio de antropólogo después de encontrarse con Fredrik Barth en las tierras del Himalaya a principios de la década de los cincuenta (Michael Allen, comunicación personal, Sydney, noviembre de 1997). Véase M. Allen, *Ritual, Power and Gender: Explorations in the Ethnography of Vanuatu, Nepal and Ireland*, Nueva Delhi, Manohar & Sydney Association for Studies in Society and Culture, 2000.

⁹⁹ Alban Bensa, “De la micro-histoire vers une anthropologie critique”, en J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles...*, *op. cit.*, p. 56.