

ANTROPOLOGÍA E IMPERIALISMO. SWAZILANDIA: UN REINO MALINOWSKIANO

Ricardo Slavutsky¹

RESUMEN

A pesar de que, técnica y jurídicamente, solo queden algunas pocas islas o territorios incluidos bajo la denominación de colonia, el mundo actual está muy lejos de haber terminado con el colonialismo. Los caminos que han recorrido los pueblos para acabar con la situación colonial han sido múltiples y, en general, dolorosos. La antropología se desarrolló en la situación colonial. Aquí analizamos un caso particular, Suazilandia (hoy Reino de Eswatini), donde un monarca, Sobhuza II, condujo un proceso de descolonización bajo un modelo que coincide con la visión que Bronislaw Malinowski tenía sobre el futuro africano. Esta experiencia induce a la reflexión sobre nuestra realidad como sociedad en un mundo globalizado que plantea incertidumbres que requieren de una crítica científica, responsable y profunda.

Palabras clave: Colonialismo, Swazilandia, Malinowski, Sobhuza II, Antropología.

ABSTRACT

Although technically and legally only a few islands or territories remain classified as colonies, the world is far from having eradicated colonialism. The paths taken by peoples to end colonialism have been numerous and, generally, painful. Anthropology developed within the

¹ Doctor en Antropología. Universidad de Buenos Aires. UBA. Universidad Nacional de Jujuy. UNJu. Correo electrónico: rslav7750@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1377-0052>

Fecha de presentación del artículo: marzo de 2026.

context of colonialism. Here we analyze a particular case, Swaziland, (now the Kingdom of Eswatini), where a monarch, Sobhuza II, led a decolonization process based on a model that aligns with Bronislaw Malinowski's vision for the future of Africa. This experience prompts reflection on our reality as a society in a globalized world that presents uncertainties requiring scientific, responsible, and profound critique.

Keywords: Colonialism, Swaziland, Malinowski, Sobhuza II, Anthropology.

INTRODUCCIÓN

En la historia de la humanidad, todos los procesos de expansión territorial implicaron también alguna forma de conceptualización sobre el otro conquistado o dominado que habitaba en esos territorios, y sobre los mecanismos de relación que se establecerían: desde el genocidio hasta formas “amigables” de coexistencia.

Aun cuando, posiblemente, el interés económico haya primado en la práctica de la expansión, este estuvo mediado por algún tipo de concepción moral del otro —su humanidad—; el mestizaje, producto de la sexualización de la conquista; las expectativas respecto del asentamiento definitivo en el espacio (colonización) y el requerimiento de mano de obra.

Es difícil imaginar la conformación de una humanidad y el desarrollo tecnológico, así como algunos aspectos de la producción simbólica relacionados con las identidades, sin movilidad espacial y demográfica.

En este sentido, la tensión entre la fisión y fusión, entre la diferenciación/jerarquización y la amalgama, son constantes en las relaciones sociales tanto intra como interétnicas, y constituye la base material de las ideologías y las teorías científicas de las sociedades y culturas.

Sin embargo, a pesar de los avances tecnológicos de la humanidad en muchos aspectos, a juzgar por la incidencia de los aspectos culturales, étnicos y religiosos en las guerras de fines del siglo XX y en lo que va del XXI, pareciera que estamos muy lejos de que la humanidad como totalidad haya logrado algún tipo de consenso tendiente a morigerar la consideración de las diferencias como esenciales y sostenidas por alguna forma de racismo biológico o cultural.

En una primera visión de la cuestión, la pregonada unidad psicobiológica de la humanidad, su compatibilidad genotípica demostrada, no pudo horadar el sentido común que considera las diferencias fenotípicas —como el color de la piel— como determinantes de los comportamientos sociales, o formas culturales —como la vestimenta o los rituales religiosos— como indicadores de riesgo u obstructores de la interacción. Las formas de diferenciación, discriminación, segregación y racismo parecen haberse multiplicado a través de la tan mentada “revolución” en las comunicaciones, en un sentido contrario a la también mentada promesa de democratización que implicaría este proceso.

La antropología se conformó como campo científico en tanto dispositivo capaz de elaborar algún tipo de teoría y leyes que racionalizaran, desde la perspectiva occidental, estas diferencias dentro de la diversidad humana, y para elaborar procedimientos que por lo menos acortaran la brecha dentro de una pirámide en cuya cima se encontraba una pequeña élite científica, cultural y económica, y cuya base estaba compuesta por una enorme cantidad de alteridades, muchas de las cuales formaban parte de las clases sociales bajas, “inferiores”, del propio Occidente. Esto es, que en la consideración de la alteridad se deben tomar en cuenta —como parte del mismo problema— las alteridades propias (internas) de las sociedades dominantes. La cuestión judía o la incorporación de un proletariado migrante al interior de los Estados, o la visibilización de las

sexualidades divergentes, están asociadas a la conceptualización del otro externo.

Para fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, tanto en Francia, bajo el influjo de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, como en Inglaterra por la acción de los abolicionistas, la cuestión de un tronco común para el conjunto de la humanidad parecía superficialmente zanjada en términos políticos y discursivos. También eran congruentes con las afirmaciones bíblicas de una única creación que había sostenido la Iglesia católica desde el siglo XVI en relación con América.

No obstante, las tesis poligenistas —ya sea aquellas que consideraban a las “razas” como especies diferenciadas desde su origen (Morton, 1854) o las que sostenían un poligenismo evolutivo (Haeckel, 1876)— mantuvieron su vigencia a lo largo de todo el siglo XIX. Incluso, las dudas sobre las posibilidades de los negros afroamericanos para organizarse autónomamente (sin la tutela blanca) se vieron fortalecidas por los acontecimientos relacionados con la revolución haitiana, cuyos efectos tendrán también una duración prolongada en los temores de las élites europeas. Aun los evolucionistas, que por mandato teórico estaban obligados a afirmar la unidad biopsicológica de la humanidad, consideraban necesario resaltar la jerarquía estamentaria de las razas por su condición evolutiva.

Por otra parte, la guerra de Secesión en Estados Unidos (1861-1865) y la decisión de las potencias europeas de tomar posesión del interior del continente africano en la década de 1880 (Conferencia de Berlín) reactualizaron la cuestión del estatus biológico del “negro” y/o las formas de civilizarlo, y si este “esfuerzo” tenía posibilidades de fructificar.

Este momento de incertidumbres coincidió con los comienzos de la consolidación científica de la antropología que incluía los cuatro campos tradicionales del estudio de los otros: antropología física,

arqueología, etnografía y lingüística. Todos orientados hacia el otro no occidental, a diferencia del folklore que buceaba en las alteridades temporales de los pueblos europeos.

La perspectiva de los estudios que realizaban era fundamentalmente museológica y partía de la certeza de que la misión principal de su tarea era la preservación de testimonios de la historia natural de la humanidad. Las sociedades “primitivas” eran vistas como supervivencias que estaban condenadas a la desaparición. El contacto directo estaba a cargo de viajeros, aventureros, comerciantes, funcionarios, militares y misioneros, quienes proveían objetos e información. Los dos mecanismos civilizatorios principales eran el comercio y el cristianismo.

En Estados Unidos, donde la cuestión indígena era más cercana en medio de la expansión hacia el oeste y la aprobación de la Dawes Act en 1887 —que implicó una inmensa expropiación de tierras—, tanto Lewis Henry Morgan al comienzo de su carrera, como Frank Gouldsmith Speck (1881-1950) y James Alexander Teit (1864-1922), manifestaron interés, preocupación y compromiso por la situación de algunos pueblos indígenas; sin embargo, la perspectiva dominante en el Instituto Smithsonian fue también de índole museológica y preservacionista.

No obstante, el mérito fundamental de esta nueva disciplina fue su capacidad de generar algún tipo de confusión en ciertos valores y en la moral rígida que primaba en las sociedades anglosajonas, imbuidas en la convicción de la superioridad racial sostenida por la interpretación teológica de la predestinación inscrita en el plan de Dios. El evolucionismo social, encarnado en la figura de Herbert Spencer, era perfectamente compatible con esta doctrina.

El quiebre fundamental de esta tendencia, netamente académica, recién se produjo después de la Primera Guerra Mundial en el vasto Imperio británico, en relación con la necesidad de administrar un

conjunto amplio y heterogéneo de situaciones coloniales que se articuló con la vocación de institucionalizar y expandir el conocimiento antropológico en las universidades y centros de investigación. En Estados Unidos, el interés por la situación social del indio confinado en las reservaciones se convirtió en un problema a resolver “humanitariamente” dentro de la agenda política, con el advenimiento de un sector progresista y humanista como parte de la administración de Roosevelt, encabezada por el secretario del Interior, Harold Ickes, y John Collier como comisionado de Asuntos Indígenas entre 1933 y 1946.

Dentro de la *intelligentsia* del Imperio británico —que será el objeto de nuestro interés en adelante— coexistían distintas líneas de pensamiento respecto a cómo administrar la diversidad de pueblos y culturas que conformaban la base demográfica del Imperio, independientemente de la creencia común de que estaban destinadas a desaparecer como tales, para integrarse de alguna forma a la civilización o extinguirse.

A diferencia del modelo centralizado y asimilacionista implementado por el colonialismo francés, los británicos desarrollaron formas de administración colonial basadas en las diferentes experiencias prácticas que surgían en los territorios que iban controlando, y optaban, por lo general, por aquellas que consideraban menos costosas y menos conflictivas.

De esta manera, en aquellos territorios donde ya existían gobiernos con cierto grado de centralización administrativa, prefirieron el sistema político de los protectorados, en los cuales la élite local gobernante pasaba a depender de la autoridad de un comisionado real británico; o bien se designaba a nuevos líderes, a los cuales se los sostenía por la fuerza, pero que no necesariamente gozaban de la adhesión de los pueblos a los cuales iban a gobernar.

También, en reiteradas oportunidades, la fuerza militar del Imperio era convocada por alguna de las facciones en las disputas intratribales o frente a la agresión de algún pueblo vecino, de tal manera que se instituían protectorados “voluntarios”, con fuertes beneficios para la Corona y los colonos. Este sistema, para la década de 1920, fue conocido bajo la denominación de gobierno indirecto, basado en la descentralización y autonomía limitada de las autoridades tribales para asuntos locales.

En los territorios donde la colonización blanca había logrado constituirse como mayoritaria, merced a las políticas de exterminio y arrinconamiento de la población local, y esta no era imprescindible como mano de obra masiva para enclaves productivos —como en Australia, Nueva Zelanda y Canadá—, se sostuvo una práctica segregacionista basada en las barreras raciales, que impedían todo tipo de mestizaje, confinando a la población local a espacios restringidos y controlados, excepto para aquellos destinados a los servicios personales o laborales. En otros espacios donde existía una minoría blanca relevante, cuyos emprendimientos requerían mano de obra local intensiva (minería, plantaciones), la autoridad recaía en los colonos blancos y se sostenía en estrictas reglas de represión, segregación y racismo.

Asch (2009) sostiene que esta política de apropiación territorial se fundamentó legalmente en la doctrina de *terra nullius*, que afirma que la soberanía de un espacio “desocupado” pertenece a quien primero se asienta, considerando como desocupado aquello que no está “cultivado”, según la interpretación de Locke en los *Dos tratados* sobre el gobierno civil: “una proposición que se tradujo en un principio jurídico explícito en los Comentarios de Blackstone (Tucker 1803, pp. 107–108).

Tras una sentencia sin precedentes de los Lores de la Ley del Consejo Privado en 1919, la justificación de esta distinción pasó de la de Locke a una que distinguiera entre los “más avanzados”

y los "menos avanzados", basada en la teoría del progreso tal como se determinó en la teoría evolucionista del siglo XIX". (Asch, 2009, p. 157)

No obstante, las voces disidentes, basadas en principios cristianos o de sensibilidad social, estuvieron siempre presentes en parte de la sociedad civil británica desde las luchas de los abolicionistas de principios del siglo XIX, en grupos religiosos misioneros como los seguidores de John Wesley, en la prensa como la *Congo Reform Association* —creada por Edmund Morel y a la cual adhirieron numerosos intelectuales y políticos— e incluso en funcionarios de diversos rangos como Roger Casement, conocido por sus informes sobre la explotación de los caucheros como cónsul inglés.

Algunos antropólogos también formaron parte de estas voces disidentes; Asch (2009) cita un artículo publicado en *The Times* de Londres en 1937, donde Radcliffe-Brown responsabiliza al colonialismo por las malas condiciones de vida de los aborígenes australianos:

Los aborígenes están desapareciendo, reducidos ya a una quinta parte de su número anterior, porque les han arrebatado sus tierras (y por lo tanto su fuente de alimentos), se ha destruido su organización social y se han introducido enfermedades nuevas y mortales para las que no tienen inmunidad adquirida, como la viruela, la tuberculosis y la gonorrea. (Asch, 2009, p. 155)

Sin embargo, Radcliffe-Brown no era partidario de una política de "protección de los aborígenes" que incluyera alguna cláusula de segregación, tal como lo había planteado en la clase inaugural de la cátedra de Antropología de la Escuela de Vida y Lenguas Africanas en la Universidad de Ciudad del Cabo en 1920. Por el contrario, estaba convencido de que la integración era una cuestión inevitable, una condición que provenía de la estructura social donde necesariamente las instituciones coloniales estaban articuladas —conflictivamente o

no— con las sociedades tribales. Por lo tanto, la ciencia antropológica debía estudiarlas en conjunto y contribuir a un sistema social compuesto por instituciones funcionalmente equilibradas.

En este sentido, su posición era congruente con el liberalismo progresista que rechazaba la segregación y el racismo, y por eso, a pesar de su efímero paso por Sudáfrica, consolidó un importante grupo de discípulos que inauguraron los primeros esfuerzos antropológicos por investigar en los medios urbanos. En estos estudios, el conflicto fue un punto de partida para el análisis, que incluía necesariamente al proceso histórico como parte de la explicación. Desde una perspectiva política, sobre todo en Sudáfrica —donde se había formado un núcleo importante de antropólogos conducidos por Winifred Hoernlé e Isaac Schapera—, los principios liberales relacionados con la igualdad de oportunidades, independientemente de la “raza” o el color, condujeron a los practicantes de la antropología social a ser opositores acérrimos de la segregación y militantes de las reformas sociales tendientes a la eliminación de barreras y a una integración de la sociedad más equitativa.

La variabilidad de situaciones indujo a la administración colonial a racionalizar los criterios que debían regir en los gobiernos de ultramar, de tal manera que, al mismo tiempo que generaran los mayores beneficios económicos y políticos, se compatibilizaran con algunos fundamentos éticos y morales ligados al liberalismo y al cristianismo que estaban consensuados en la metrópoli, y controlasen en alguna medida las prácticas coloniales efectivas.

Es en este contexto que adquirieron relevancia los “Intelectuales del colonialismo” como Lord Lugard² y Sir Hailey³, ambos funcionarios coloniales de alto rango, autores de propuestas sistemáticas para el mejor gobierno colonial y representantes británicos en la Comisión Permanente de los Mandatos de la Sociedad de las Naciones, el primero, y figura clave en la creación del Commonwealth, el segundo. Los dos fueron defensores de la Antropología funcionalista como método para el estudio y el entendimiento de las sociedades tribales en proceso de cambio, y contribuyeron a su institucionalización como disciplina científica y para la aplicación de sus conocimientos.

También, es necesario destacar que esta preocupación por fomentar el conocimiento científico sobre la cuestión colonial fue sostenida, además de las Universidades metropolitanas-, por las dos Universidad Sudafricanas angloparlantes: El Cabo creada en 1829 y Witwatersrand en 1896; así como por el International Institute of African Languages and Cultures creado en Londres en 1926; y, el Rhodes Livingstone Institute de Rodhesia en 1937.

A diferencia de antropólogos como Max Gluckman que estaban convencidos de la necesidad de la construcción de una sociedad única,

² Sir Frederick Lugard (1858-1945) ocupó diversos cargos en la administración colonial (Gobernador de Hong Kong, Gobernador del protectorado de Nigeria de Sur y de Nigeria del Norte, representante británico en la Comisión Permanente de los Mandatos de la Sociedad de las Naciones, escribió la obra *El mandato dual en el África tropical británica* (1922) y fue el promotor más relevante del Instituto Internacional de lenguas y culturas africanas, cuya revista *África* fue un ámbito de discusión de la problemática antropológica.

³ Hailey fue un intelectual orgánico colonial que inició su carrera en la India donde se desempeñó como gobernador del Punjab de 1924 a 1928 y de las Provincias Unidas de Agra y Oudh de 1928 a 1934. Allí aprendió que la diferencia cultural era útil para el manejo de los conflictos coloniales, específicamente entre las prácticas económicas de los musulmanes y los hindúes. En la década de 1930 fue responsable de la redacción de *An African Survey*, que se convirtió en un texto fundamental para la Administración Colonial en el proceso de descolonización. Fue asesor colonial hasta su muerte en 1964.

sin segregación, donde los conflictos debían solucionarse focalizándose más en la posición de los africanos segregados como proletarios o marginados urbanos, que en la cuestión étnica y, en base a “estudios científicos”; la posición de Malinowski sintetizada en una de sus obras póstumas *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations In Africa* (1945), sostiene otras alternativas más ligadas a la cuestión étnica y a la prevalencia de las culturas “tradicionales”.

Malinowski fue un defensor de lo que denominaba “antropología práctica”, posiblemente más que por convicción ideológica, por su compromiso con la institucionalización disciplinaria como una ciencia capaz de contribuir a la solución de los problemas sociales y culturales que ya eran ostensivos en África en las décadas de 1920 y 1930, como consecuencia del desarrollo de los enclaves mineros y la industrialización incipientes, que aceleraron la migración rural-urbana, la destribalización y la aparición de fenómenos sociales como las huelgas.

Desde su perspectiva, la antropología funcionalista estudiaba la occidentalización del mundo, y “el deber del antropólogo es ser un intérprete justo y veraz de los pueblos indígenas porque conoce que el destino de los pueblos indígenas ha sido trágico en el proceso de contacto con la invasión europea” (Malinowski, 1945, p. 3).

De esta manera, el antropólogo no puede evadirse de los problemas reales y, por lo tanto, está involucrado en los problemas políticos que enmarcan su actividad como estudioso del contacto cultural, que muchas veces conduce al conflicto.

En este punto, Malinowski advierte sobre los riesgos de la desestructuración de las culturas tradicionales, quebrando su integridad funcional sin crear una nueva alternativa:

El africano se da cuenta de que está siendo abandonado a su suerte. Un nuevo conservadurismo está naciendo como

reacción. Muchos africanos educados están cambiando de parecer y comienzan a ver el tribalismo no como algo que despreciar, sino como un símbolo de su herencia racial, sus esperanzas nacionalistas y de una futura independencia cultural. El hecho de que la moral sexual disminuya con la educación, el cristianismo y el contacto cercano con la vida europea; que el matrimonio y la familia se desintegren; que la autoridad parental, así como el respeto por la ley y la costumbre, decaigan, todo esto preocupa tanto a los europeos comprensivos como a los nativos educados. Las formas del nuevo "individualismo africano" son todas negativas o patológicas, debido en parte a que la transición implica una dualidad de control, y a que la doble moral rara vez es una moral real. La desintegración de la familia y la solidaridad de parentesco no se deben a la influencia del individualismo de la cultura europea frente al "comunismo" africano; es una fase que se produce en todas las sociedades bajo la presión de la miseria económica. Así, el africano en transición se encuentra en tierra de nadie, donde su antigua estabilidad tribal y su seguridad en cuanto a recursos económicos, salvaguardadas bajo el antiguo régimen por la solidaridad de parentesco, han desaparecido. La nueva cultura, que lo ha impulsado a abandonar el tribalismo, le ha prometido elevarlo mediante la educación a un nivel de vida digno de un hombre instruido. Pero no le ha proporcionado equivalentes adecuados y satisfactorios. No ha podido otorgarle los derechos de ciudadanía que se consideran propios de un occidental educado; y lo ha discriminado socialmente en prácticamente todos los aspectos de la vida cotidiana. El antiguo tribalismo, tal como era antes de la llegada del hombre blanco, está ahora muerto y enterrado. Como tal, resulta irrelevante para el cambio cultural, su comprensión y la planificación. También vemos que el nuevo milenio africano, en el que el hombre negro disfrutará de todos los beneficios, espirituales y materiales, de la cultura occidental,

aún no se ha materializado. Es probable que no se materialice en algún tiempo. Pero es deber del antropólogo señalar que, si bien el antiguo tribalismo ha desaparecido, el nuevo tribalismo, tal como sobrevive, es de suma importancia para la felicidad del nativo individual y el bienestar de la comunidad africana; que este nuevo tribalismo, si se le dan las condiciones para desarrollarse, contiene los gérmenes de una futura comunidad africana sana. Pero si, con las mejores intenciones, continuamos destruyendo lo que queda de él, nos enfrentamos al nacimiento y crecimiento de nuevas fuerzas de nacionalismo y racismo, que pueden ser hostiles, incontrolables y peligrosas a largo plazo. Los diversos movimientos que han surgido hasta ahora se han desmoronado en gran medida porque los nativos aún no están preparados para una acción nacional, bien organizada y colectiva. Para cuando una potencia europea en el poder pueda verse políticamente comprometida y exista un terreno fértil para la unión de los pueblos indígenas desde los Lagos hasta el Cabo, tal consenso colectivo podría no ser un factor irrelevante. El antropólogo debería tener como uno de sus deberes, no actuar como espía, y mucho menos como agente provocador, sino estudiar las crecientes fuerzas del nacionalismo bantú; insistir, como hacen todos aquellos con conocimiento y visión de futuro, en que una mejora de las condiciones sociales y, sobre todo, económicas, constituye la única salida a la dificultad; y que ningún precio es demasiado alto para evitar un desastre inevitable. (Malinowski, 1945, p. 61)

El problema más importante del cambio cultural puede formularse así: Los nativos están cambiando y avanzando hacia... ¿Qué? La definición de este espacio en blanco o X es el elemento crucial del problema. ¿Podemos garantizar a la comunidad nativa y garantizarnos a nosotros mismos la honestidad de nuestros planes: que ellos, los africanos, tarde o temprano recibirán una participación importante en los recursos

económicos de su territorio, y que serán educados para asumir un papel protagónico en la gestión y el desarrollo de estos recursos? ¿Podemos garantizar que serán los futuros dueños de su propio país, y que sus convicciones religiosas les asegurarán la plena dignidad de hombres civilizados y cristianos que esa religión implica? Si la respuesta es afirmativa, solo entonces podremos imponerles honestamente nuestra civilización desde su perspectiva técnica y con sus implicaciones legales, políticas y religiosas. De lo contrario, es más prudente concederles una amplia libertad de autodeterminación según sus líneas culturales históricamente establecidas. (Malinowski, 1945, p. 62)

Es esta última perspectiva, la que condujo a Malinowski a apoyar a Sobhuza II, rey de los Suazi, a construir un Estado bajo una monarquía absoluta que interpelaba las imposiciones coloniales del liberalismo como sistema político.

SWAZILANDIA. EL NACIMIENTO DE UN ESTADO AFRICANO

Gellner (1987), en su análisis sobre la cuestión del cambio cultural en Malinowski, considera que esta está enraizada en su propia experiencia y sentimientos como polaco que creció dentro del Imperio austrohúngaro de los Habsburgo, donde las culturas/nacionalidades se desarrollaban en forma autónoma, independientemente de su pertenencia a un Estado. Las vivencias que genera crecer en una sociedad con nacionalidad/cultura propia, pero sin Estado, pueden derivar en el nacionalismo —la lucha por la construcción de un Estado acorde a una cultura particular— o bien en un universalismo donde la dinámica cultural se consolide funcionalmente en formas transitorias, resultantes de intercambios, adopciones y adaptaciones encarnadas más en individuos que en colectivos sociales.

Malinowski asoció al nacionalismo con el fascismo; esto es, descartó la idea hegeliana de que para que un pueblo/cultura ingrese en la historia debía estar asociado a un Estado como organización política. Sostenía que “la soberanía política nunca debe ser asociada a la nacionalidad, ya que produce el peligroso explosivo del nacionalismo. En realidad, el poder político, en cuanto está centralizado, debe invertirse en una jerarquía de unidades federales” (1948, pp. 249-251). De igual modo, afirmaba que “la nacionalidad tiene derecho a preservar su cultura, pero el Estado nacionalista es una amenaza para la humanidad” (Malinowski, *Libertad y civilización*, 1968, Citado por Jacorzynski, 2023, p. 49).

En su crítica al concepto de supervivencias, la cultura es un eterno presente que puede modificarse, pero mantiene su coherencia funcional. Es lo verdaderamente observable y, por lo tanto, el comienzo de todo conocimiento científico. Su vínculo con el positivismo proviene ya de su tesis doctoral de 1908 en Cracovia, “Sobre el principio de la economía del pensamiento”, cuyo eje es el antitrascendentalismo de Ernst Mach.

Su crítica al historicismo lo conduce a priorizar aquellos aspectos de las sociedades donde el orden prevalece como condición sobre el progreso. Ese orden se encuentra en la trabazón funcional de instituciones y necesidades.

Una institución integral perdura porque está orgánicamente conectada y satisface una necesidad esencial de la sociedad. Puede ser reprimida, pero entonces se ve obligada a operar en la clandestinidad. Puede ser mutilada, privada de tal o cual aspecto o prerrogativa, pero solo desaparece con la destrucción de toda la identidad cultural de un pueblo. (Malinowski, 1945, p. 54)

Malinowski pensó que la propuesta de Lugard del gobierno indirecto era una oportunidad para que los cambios que necesariamente se iban a producir en los pueblos “primitivos” —por el empuje del

colonialismo y la diferencia tecnológica— avanzaran acorde a las posibilidades de absorción de estas culturas. Así, podían mantener las instituciones tradicionales básicas, como el parentesco, y evitar su desarticulación, a la cual conducían la educación misionera con la introducción de valores y prácticas disonantes; la pérdida de la posesión de la tierra, que incentivaba la migración hacia las ciudades y la proletarización; y la disolución de las formas tradicionales de gobierno, que alteraba las formas de justicia y las reglas que moldeaban las relaciones sociales.

Advierte:

[L]a extinción completa de una autoridad realmente efectiva, de una forma ordenada de llevar a cabo el asunto de la procreación, de salvaguardar la propiedad y mantener la ley y el orden, de producir alimentos y otras necesidades para la sociedad, resultaría en una anarquía y desorganización completas. De hecho, hay secciones de África destribilizada donde algo parecido a un estado como este ya existe en algunos aspectos. (Malinowski, 1945, p. 54)

En el modelo pragmático del colonialismo inglés, Malinowski — volviendo al planteo de Gellner— vislumbró una posibilidad para que, a través del conocimiento producido por la antropología funcional, se concretara el proceso de ingeniería social que combinara el universalismo liberal con el desarrollo de las culturas tribales, basadas en la tradición y capaces de absorber los procesos de contacto, evitando sus consecuencias trágicas.

Aunque no visitó África hasta 1934, su interés por este continente había comenzado a mediados de la década anterior con su participación en el Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas y las publicaciones que realizó en la revista *Africa*, donde polemizó con funcionarios y administradores coloniales, y comenzó a

esbozar sus planteos sobre antropología práctica y la utilidad del conocimiento antropológico para la buena administración colonial.

También fue delineando sus diferencias con el estructural funcionalismo de Radcliffe Brown y sus seguidores sudafricanos, que abarcaban dos aspectos fundamentales: mientras éstos afirmaban la unidad estructural de la realidad colonial que implicaba la necesidad analítica de considerar la totalidad de intereses, posiciones sociales, proyectos en un solo contexto donde primaban los conflictos, para Malinowski era imperativo analizar tres escenarios diferentes (el europeo, el tribal, el de contacto cultural) que le permitía identificar los espacios en los cuales prevalecían las instituciones tradicionales, resilientes; por otra parte, mientras los primeros abogaban por la separación entre el trabajo científico y la política colonial, teniendo la expectativa que sus conclusiones fueran tomadas por los movimientos políticos antisegregacionistas, Malinowski no dudaba de la relación entre ciencia y política, y su expectativa era “ser un intérprete justo y veraz de los pueblos indígenas” (Malinowski, 1945: 17) dentro del accionar colonial.

En 1934, fue invitado a participar como expositor a la conferencia de la New Education Fellowship (NEF) celebrada en Ciudad del Cabo y Johannesburgo, por su condición de experto en educación primitiva y problemas sociales. Esta es la primera y única vez que Malinowski visitó África, donde permaneció durante algunas semanas y pudo recorrer algunos espacios tribales guiado por Hoernlé y Schapera, y acompañado por su joven discípula, Hilda Kuper (Breemer, en ese momento) en cuyos textos se encuentra un detallado relato de la travesía de Malinowski por el sur africano, y específicamente en Swazilandia.

Como dato contextual se debe señalar que uno de los temas de interés de la Conferencia era la propuesta de incluir el sistema de regimientos

por edad (ibutho⁴) como organizador del sistema educativo en Suazilandia sobre el cual Hoernlé y Schapera habían escrito un informe favorable, pero al cual se oponían las misiones religiosas como responsables máximas de la educación de los africanos; y, la relación que mantenía Malinowski con el General Smuts⁵, que presidía la Conferencia como autoridad de la Unión Sudafricana.

Seguramente la posición de Malinowski no coincidía con la de los intelectuales liberales y progresistas sudafricanos y tampoco con los misioneros religiosos, tal que le escribió a su esposa Elsie: “«Mi conferencia principal, presidida por Smuts, suscitó mucha animosidad y críticas. Pero algunos nativos africanos, en particular el jefe supremo de Suazilandia, me dijeron que había sido muy buena; creo que con total sinceridad. Así que, al final, estoy satisfecho”». (Citado por Cocks, 2000, p. 30)

Macmillan (1985) sintetiza la participación de Malinowski en el evento:

Durante su estancia en Suazilandia, a Malinowski también se le pidió (aunque no está claro quién) que escribiera un informe para el Secretario Jefe del Gobierno de Suazilandia en apoyo del

⁴ Ibutho era una institución bantú que agrupaba a los jóvenes de una misma generación o grupo de edad para otorgarles instrucción militar y moral. Estaban sometidos a una disciplina estricta y tenían prohibido casarse durante los años que duraba la instrucción, salvo permisos especiales, que si transgredían debían compensar con multas (amabhaca) que engrosaban las arcas de la monarquía, también estaban obligados a trabajar en las tierras del rey.

⁵ El General Jan Smuts, fue un militar y político sudafricano promotor de la Unión Sudafricana, partidario de la segregación moderada. Dirigió los “comandos” Boers en la guerra contra los británicos, terminó formando parte del Gabinete de Guerra inglés durante la Primera Guerra Mundial, fue uno de los creadores de la Real Fuerza Aérea y una figura importante en la creación de la Sociedad de las Naciones y luego en el diseño de la Naciones Unidas, dirigió a las tropas sudafricanas bajo bandera inglesa en la captura de la colonia alemana de África del Sudoeste y en África del Este, nombrado Mariscal de Campo en 1941.

sistema Ibutho (BMP, Malinowski a Marwick, 22 de noviembre de 1934). En él expresó su pleno apoyo al informe de Hoernlé y Schapera y se adhirió plenamente al «ferviente deseo expresado tanto por los nativos como por los antropólogos de desarrollar el sistema según líneas modernas». Malinowski señaló que era la «tendencia moderna en la administración —ya sea que se la denomine gobierno indirecto o desarrollo paralelo— otorgar un alto grado de autogobierno a los nativos y utilizar las instituciones nativas». Añadió que Suazilandia contaba con un sistema de jefatura, un «Jefe Supremo» y un cuerpo jurídico consuetudinario bien desarrollado, con excelentes mecanismos de control para el mantenimiento de la familia, el parentesco, la autoridad política y la moral. Por lo tanto, argumentó que el sistema «ibutho [sic] es la esencia misma de la educación nativa en materia de derecho y disciplina tribal»; que fomentaba el entrenamiento físico para la salud; y proporcionaba una introducción a las actividades ceremoniales, agrícolas y otras actividades económicas. Lejos de amenazar los intereses europeos, escribió: «El sistema inculca respeto por los ancianos tribales, por la tradición y por el jefe, y. está impregnado de la idea de servicio a la comunidad», lo que fomenta un «espíritu de cuerpo y reverencia por la ley nativa» que resulta útil para los colonos «tanto moral como económicamente» (BMP, B. Malinowski, «Informe sobre el sistema de grados de edad del pueblo suazi y su valor en el desarrollo nativo», 13 de agosto de 1934, p. 1). Malinowski argumentó que las críticas de los blancos «generalmente se basaban en la ignorancia», mientras que las del «nativo educado» provenían del hecho de que «aún no había aprendido a superar la timidez tan típica del individuo recientemente destribalizado». A diferencia del propio Sobhuza: «Estos individuos aún no han aprendido a desechar, de vez en cuando, sus atuendos europeos que no les sientan bien y sus ideas europeas mal asimiladas, y a reaparecer con su vestimenta

nativa o asociarse con sus hermanos tribales» (BMP, «Informe del sistema de grados de edad»: 2). La acusación de que el sistema ibutho fomentaría la promiscuidad sexual fue sin duda el tema más emotivo y polémico planteado por sus oponentes (véase BMP, Marwick a Malinowski, 20 de diciembre de 1934; y Marwick a Hoernlé, 19 y 20 de diciembre de 1934). Con su estilo característico, Malinowski desestimó tales críticas, señalando que la inmoralidad sexual en forma de «sodomía, prostitución, promiscuidad sexual y, por supuesto, enfermedades venéreas» resultaban del contacto con la civilización europea. Quienes se profesaban cristianos, continuó, debían «denunciar los efectos que nuestra civilización cristiana produce en los nativos» y no caer en la «hipocresía respecto a este problema» (BMP, «Informe sobre el sistema de grupos de edad»: 2). Malinowski señaló entonces que el movimiento de los Boy Scouts se inspiró en gran medida en los grupos de edad bantúes que su fundador, Baden-Powell, «observó durante su estancia en Sudáfrica». Así, escribió: «Es una gran vergüenza que, al devolver el movimiento de los Boy Scouts a los nativos, hayamos tenido que alterarlo y modificarlo, aboliendo la igualdad y la fraternidad que constituyen su fundamento mismo. Me refiero, por supuesto, al hecho de que los Boy Scouts y las Girl Guides nativos deben ser llamados con nombres diferentes para satisfacer los prejuicios raciales del hombre blanco». Sería un grave error revivir el sistema de grados por edad de los suazis bajo la forma de los «Caminantes» y los «Exploradores», lo que les daría una imitación de una imitación, en lugar del sistema original que ya poseen. (BMP, «Informe sobre el sistema de grados por edad»: 2-3) La controversia se prolongó hasta septiembre de 1935, cuando Sobhuza la intensificó al inaugurar un nuevo regimiento. A pesar de la oposición, finalmente se acordó que el nuevo regimiento se integrara en la Escuela Nacional. Esto se debió en

gran medida al apoyo que los funcionarios administrativos, y especialmente Marwick, brindaron a la propuesta, «quien fue en todo momento el aliado más firme y elocuente de Sobhuza» (Kuper, 1978, pp. 106-107). Si bien inicialmente se consideró un éxito, con el tiempo se desvaneció y se vio como un fracaso (Kuper, 1947^a, p. 76). Sin embargo, como señala Macmillan, tuvo éxito en la formación de varios miembros de la élite conservadora que controlarían Suazilandia tras la independencia. (Macmillan, 1985, pp. 651-652)

Malinowski no dudó en inmiscuirse en un asunto colonial de alto voltaje político y describe a Sobhuza II como “un hombre culto e inteligente; un gran patriota y muy interesado en preservar las antiguas instituciones” (Cocks, 2000, p. 30). Lo conoció en Johannesburgo en julio de 1934, pero es probable que Sobhuza estuviera al tanto del prestigio de Malinowski, ya sea por su visita a Londres en 1922 para reclamar la devolución de las tierras de los suazi —cedidas a principios del siglo XX a colonos británicos—, o ya sea por su interés en la antropología (Kuper, 1947). Es posible incluso que hubiera asistido a algún curso en la London School.

De cualquier forma, Malinowski aceptó la invitación de Sobhuza para visitar Suazilandia, donde estuvo alrededor de dos semanas junto a A. G. Marwick, comisionado residente interino en Mbabane, e Hilda Kuper, alojado en la aldea real de Lobamba como huésped especial (Kuper, 1978).

La historia de Swazilandia, en la actualidad Reino de Eswatini, está necesariamente entrelazada con la figura de Sobhuza II, quien la gobernó, en parte junto a la reina regente⁶, durante casi 84 años (1899-1982), en los cuales debió realizar un aprendizaje que le permitiera desarrollar su gobierno con algún margen de autonomía en un contexto

⁶ Hasta 1921, cuando Sobhuza cumplió 21 años, Labotsibeni Mdululi, su abuela, cumplió la función de reina regente.

geopolítico africano dominado por el apartheid sudafricano, los resabios del colonialismo y los diversos tipos de guerras (étnicas, anticoloniales, entre facciones políticas en el marco de la guerra fría).

Aunque en la actualidad existen numerosos trabajos de investigación sobre Swazilandia a partir de la creación de la Universidad de Eswatini que adquirió autonomía de la Universidad de Botswana, Lesotho y Swazilandia a partir de 1982, la fuente más importante sobre su historia proviene de los trabajos de Hilda Kuper, quien contó con el apoyo oficial swazi para la obtención de testimonios y documentación.

Los suazi, son un pueblo de habla bantú que en su migración hacia el sur se establecieron en un territorio que aproximadamente coincide con el que actualmente ocupa el reino de Eswatini⁷, a partir del siglo XV, y cuya conformación proviene de la hegemonía que ejerció un grupo Nguni parlante liderado por el clan dlamini, sobre otros grupos bantú, los sotho y los tsonga, y otros pueblos de origen san (bosquimanos).

La ubicación geográfica que ocuparon incluía valles fértiles, convenientes para la cría de ganado y el cultivo, y estaba sobre la ruta hacia el sur africano y, por lo tanto, fue objeto de presiones tanto por parte de otros grupos tribales, como los zulú, como de colonos Boers y británicos sobre todo durante el siglo XIX.

Si bien se considera que a partir de mediados del siglo XVIII, el rey Ngwne III fue quien logró el control definitivo del territorio con la fundación de Lobamba como sede gubernamental, fue Sobhuza I alrededor de 1820, quien consolidó el dominio sobre los pueblos vecinos, y le dio forma a la estructura de clanes en el gobierno, afirmando la primacía Dlamini a través de una estrategia flexible que implicaba la negociación e incluso la retirada cuando las condiciones no eran favorables y la guerra cuando sí lo eran.

⁷ Entre Sudáfrica y Mozambique.

Hilda Kuper (1964) describió detalladamente las instituciones de gobierno y poder entre los suazi y su funcionamiento remarcando que se encuentran entrelazadas con las relaciones de parentesco y herencia, y legitimadas por un sistema altamente ritualizado.

Señala que:

[U]na monarquía centralizada reemplazó a los jefes de clanes autónomos. En el proceso de centralización, los miembros del clan real se dispersaron por todo el territorio y la mayoría de los clanes dejaron de ser grupos locales diferenciados. Los clanes se clasifican aproximadamente según su relación con la monarquía y la posición que ocupan sus miembros en el estado. En la cúspide se encuentra el Nkosi Dlamini, donde el linaje del rey es preeminente y cuanto más estrechos sean los lazos de sangre con los reyes, mayor será el estatus de los individuos; a continuación, en rango, se encuentran los clanes denominados "Portadores de Reyes", es decir, clanes que han proporcionado reinas madres que, por regla general, eran elegidas por ser hijas de jefes poderosos. En tercer lugar, se encuentran los clanes con sus propias áreas locales y jefes hereditarios, que aún no han dado reinas madres. Un poco más abajo están los clanes de los que se seleccionan funcionarios para funciones rituales o administrativas especiales, y finalmente, los clanes sin ceremonias de coordinación, sin centros locales y sin representantes nacionales reconocidos. La jerarquía de los clanes no es tan precisa ni tan estática como un sistema de castas. (Kuper, 1964, p. 18)

La relación que se establece entre las jerarquías políticas reproduce las relaciones intrafamiliares donde "El jefe de la aldea es el «padre» del hogar. El rey es el «padre» del país" (Kuper, 1964, p. 26), y los hijos son considerados como menores de edad hasta que establecen un hogar propio a través del casamiento por dote (lobola) para lo cual dependen de la voluntad de los padres.

Kuper señala que:

[L]os suazis no fueron conquistados por la fuerza, y aunque las funciones de las autoridades tradicionales se modificaron, el sistema político con su red de parentesco se mantuvo aparentemente bajo la administración británica. Solo en los últimos años se ha realizado un esfuerzo deliberado para integrar la doble monarquía en un marco democrático occidental y desarrollar un gobierno único para todo el territorio de Suazilandia. (Kuper, 1964, p. 29)

Los swazi, a diferencia de otros grupos bantú en los cuales el asesinato del rey por parte de un pariente parece haber sido un mecanismo para mantener la institución de la monarquía independientemente del rey y su linaje (Gluckman, 1963), desarrollaron un complejo sistema dinástico con dos cabezas (el rey y la reina madre) cuyas funciones estaban ritualmente distribuidas y limitadas por un sistema de gobiernos locales, consejos de estado, que incluía a los plebeyos en algunas funciones

Kuper (1964) sintetiza:

La estructura de la monarquía suazi limitaba el despotismo. El primer freno al abuso de poder y privilegios por parte de los gobernantes reside en la propia monarquía dual. El rey debe su posición a una mujer cuyo rango —más que sus propias cualidades personales— determinó su elección como monarca, y entre ambos gobernantes existe un delicado equilibrio de poder. Él preside el tribunal supremo y, antiguamente, solo él podía imponer la pena de muerte, dictada por brujería y traición; pero ella está a cargo del segundo tribunal supremo, y la cabaña-santuario de su hogar es un refugio para quienes buscan protección. Él controla los regimientos de edad, pero el comandante en jefe preside en la capital. Tiene poder para distribuir tierras en la "zona nativa", pero juntos realizan la

magia de la lluvia que las fructifica. Los objetos sagrados nacionales están a su cargo, pero no son efectivos sin su cooperación. Él se asocia con la dureza, expresada en el trueno; ella con la suavidad del agua. Él representa el linaje de los reyes del pasado y habla con los muertos en la cabaña-santuario de la capital; ella provee la cerveza para las libaciones. Él se revitaliza en el ritual anual de la coronación, que se celebra en su casa. Tiene derecho a usar el ganado de los rebaños reales, pero ella puede reprenderlo públicamente si malgasta la riqueza nacional. En resumen, se espera que se ayuden y se aconsejen mutuamente en todas las actividades y que se complementen. En el pasado, cuando la nación era más homogénea y ambos gobernantes eran analfabetos, sus deberes se distribuían equitativamente, pero hoy el rey es instruido y asume más responsabilidades administrativas, dejando que la carga del ritual recaiga principalmente en la reina madre. El conflicto entre el rey y la reina madre siempre se ha reconocido como una amenaza potencial para la seguridad y el bienestar nacionales, y ciertas reglas, no siempre obedecidas, se han formulado a lo largo de los años en un intento de minimizar la tensión. Las diferencias de temperamento se aprecian en una sociedad basada en el parentesco personal, y cómo el rey es elegido por el pueblo (Kuper, 1964, pp. 29-30). Para evitar problemas de sucesión “la reina madre solo debe tener un hijo. Una vez nombrada, sin importar su edad, la reina madre tiene prohibido tener más hijos; y cuando su esposo muere, queda excluida de la costumbre del levirato que se aplica a todas las demás viudas. El conflicto directo también se evita mediante la obligatoria separación espacial de la aldea del rey de la capital. La reina madre no puede alejarse mucho del santuario nacional y puede pasar semanas sin recibir la visita del rey... Los suazis afirman: «Un rey muere joven». Se espera que su madre eduque a su sucesor y le entregue el poder cuando el nuevo rey alcance la madurez.

Según un dicho suazi, "La planta de calabaza dura más que el fruto"; es decir, la reina madre sobrevive al rey. En el reinado actual, esto no sucedió. Sobhuza ha vivido más que la mayoría de los reyes suazis. Su propia madre, Lomawa, murió en 1942 y fue sustituida por Nukwase, su hermana y coesposa. Tras la muerte de Nukwase, la tribu se encontró en un dilema, y los consejeros finalmente nombraron a una de las esposas mayores de Sobhuza, del mismo clan, como las dos "madres" fallecidas. A esta mujer ahora se la llama "madre" y se la excluye de toda relación conyugal con él. Toda sociedad debe adaptarse a lo inesperado; no deja de funcionar simplemente por dificultades imprevistas (...) el elaborado sistema de sucesión era, en parte, un medio para proteger a un hombre de la competencia de sus hijos. (Kuper, 1964, p. 32)

La segunda mitad del siglo XIX resultó convulsionada para los swazi por una sucesión de reinados débiles, la presión boer desde Transvaal para apropiarse de tierras agrícolas, el descubrimiento de oro, diamantes, hierro y amianto al cual prestaron atención los capitales británicos, y el hecho de quedar incluidos en la guerra anglo-boer y su resolución política a principios del siglo XX, que derivó en la posibilidad de su anexión a la Unión Sudafricana.

Estas condiciones adversas indujeron a los reyes swazi Mbandzeni y Bunhu Ngwane V a hacer grandes concesiones de tierras a los colonos británicos y, finalmente, pedir su protectorado. A la muerte de Bunhu Ngwane V, lo sucedió Sobhuza II, con pocos meses de vida bajo la regencia de la Reina Labotsibeni Gwamile Mdluli.

Hasta que Sobhuza II cumplió los 21 años que le permitían el ejercicio pleno de sus funciones, la conducción del pueblo swazi estuvo a cargo de la reina regente quien se encargó de financiar la mejor educación occidental disponible en Sudáfrica para el rey, así como mantener el funcionamiento de las instituciones tradicionales y el reclamo de la

devolución de las tierras que habían sido cedidas por los monarcas anteriores.

Cuando Sobhuza II cumplió la mayoría de edad, fue enviado a Londres con una delegación de abogados para efectuar los reclamos correspondientes por las tierras y el reconocimiento de su investidura como rey y no como Jefe Supremo. Estos reclamos tenían no solamente valor simbólico, sino que formaban parte de una estrategia de reproducción de la sociedad y cultura suazi, y de garantizar el derecho a opinar sobre la posible integración a la Unión Sudafricana.

La cuestión de la tierra es uno de los ejes centrales para entender la problemática de los suazi, y jurídicamente proviene del denominado Partition Proclamation de 1907, cuando se reservó solo un tercio de las tierras disponibles para usufructo de la población local, mientras que el resto quedaba en manos de la Corona inglesa a través de su comisionado, incluyendo los yacimientos mineros, para su distribución. Los suazi que vivían dentro de las tierras no reservadas para ellos debían abandonarlas en un plazo de cinco años.

La meta de esta política colonial era, indudablemente, la liberación de mano de obra para las plantaciones de azúcar y tabaco, la minería y la destribalización. Sobhuza II no tardó en percatarse de que las reglas de negociación occidentales estaban determinadas por el poder económico disponible, y que la manera más eficiente de obtenerlo era fortaleciendo la monarquía tradicional como lugar de concentración y distribución de la riqueza. Frente a la superpoblación que se vivía en las escasas tierras que habían quedado para los suazi, alentó la migración golondrina a Sudáfrica y dispuso un impuesto del 25% sobre los salarios de los trabajadores, que fue destinado a un fondo para la recompra de las tierras en manos de la Corona inglesa. Asimismo, amenazó con aceptar un trato ventajoso para los suazi respecto a la anexión del territorio a la Unión Sudafricana, que ya competía con el Reino Unido por el control de los recursos mineros.

Con el estallido de la Segunda Guerra Mundial y la necesidad de Gran Bretaña de apoyo militar —los suazi aportaron unos 4000 hombres de sus regimientos al ejército inglés— y de los recursos coloniales, los reclamos de Sobhuza II fueron tomados en cuenta por el Parlamento británico y, “en 1940, los fondos de Bienestar y Desarrollo Colonial se destinaron a la recompra de tierras en manos europeas, y la mayor parte de las tierras restantes de la Corona (hasta entonces reservadas para la compra europea) se reservaron para uso de los suazis... Para la independencia en 1968, el 56 por ciento de las tierras estaban en manos suazis” (Cocks, 2000, p. 32).

En los años siguientes a la guerra, la situación en Suazilandia se fue transformando por las inversiones extranjeras —sobre todo en la minería y en la industria forestal—, el aumento de la tensión entre el Reino Unido y la Unión Sudafricana —donde a partir de 1948 se estableció el apartheid— y por la habilidad de Sobhuza II en las negociaciones con el gobierno inglés, que estaba interesado en consolidar las reglas del gobierno indirecto frente a los procesos de descolonización encabezados por los movimientos nacionalistas.

A diferencia de estos, que intentaron, en general infructuosamente, instrumentar formas de gobierno y representación occidentales —ya sea basadas en las repúblicas democráticas capitalistas, ya sea en el modelo socialista—, Sobhuza II fortaleció la institución tradicional de la monarquía bicéfala a través de negociaciones en las cuales las formas suazi de gobierno y justicia iban ganando espacio.

Booth (1983) sintetiza así este proceso:

[A] partir de 1944, la administración colonial comenzó a emitir una serie de proclamas destinadas a reforzar el poder de la monarquía suazi para que actuara como su agente en la perpetuación del gobierno indirecto. Ya se habían promulgado proclamas de «autoridades nativas» en Bechuanalandia (1934) y Basutolandia (1938), y la intención era que la Proclamación

de Administración Nativa de 1944 en Suazilandia siguiera su modelo. Pero el rey manipuló el proceso para asegurar y mejorar su propia posición. Los antecedentes de las acciones decisivas del ngwenyama durante las décadas de 1960 y 1970 para asegurar la reproducción de la monarquía se encuentran claramente en sus maniobras previas a las diversas proclamaciones de "administración nativa" de 1944 y 1950. El rey en consejo se enfrentó repetidamente a la administración por una serie de cuestiones relacionadas con los poderes respectivos mientras se redactaban dichas proclamaciones. El resultado fue que las leyes de Suazilandia (a diferencia de las de Bechuanalandia y Basutolandia) eliminaron efectivamente al estado colonial como iniciador y controlador de la administración local en favor del rey, colocando al estado más en la posición de "ejercer ocasionalmente un veto en ciertas direcciones". Las Proclamaciones de los Tribunales Nativos y del Tesoro Nacional de 1950 restauraron la jurisdicción penal de la monarquía, que había sido retirada en 1904, y su autoridad independiente sobre una parte del impuesto nativo. Los poderes legislativos y de aplicación de la ley conferidos a la casa real suazi la diferenciaron drásticamente de las demás dependencias en cuanto a su soberanía sobre la economía política tradicional. En consecuencia, la monarquía suazi pudo participar en las negociaciones que condujeron a la independencia durante la década de 1960 con poderes mucho mayores que los que poseían las monarquías basotho o tswana. Es importante comprender, en conclusión, que las causas de esta diferencia radicaban en una serie de acciones iniciadas a lo largo del siglo XX, primero por Gwamile y posteriormente por Sobhuza, con el objetivo de restaurar la soberanía económica y política de la casa real, que había sido primero dilapidada por sus predecesores inmediatos y luego arrebatada por los colonialistas. Cabe afirmar que el poder que Sobhuza ejercía sobre el sector tradicional al

acercarse la independencia era, en todos los sentidos, importante, mayor que el que ostentaba su padre al fallecer en 1899. Este poder, a su vez, le permitiría consolidar el dominio real sobre la economía política de Suazilandia durante las décadas de 1960 y 1970, un desenlace que no estaba en absoluto predestinado. El control sobre la sociedad tradicional era especialmente importante, ya que en Suazilandia las instituciones y costumbres tradicionales desempeñan un papel fundamental en la regulación y la organización de la vida cotidiana. (Booth, 1983, p. 33)

En definitiva, cuando Sobhuza II abordó en 1968 el proceso de la independencia de Swazilandia y la necesidad de consensuar una Constitución, debió negociar con los colonos residentes y con una clase media swazi occidentalizada a través de la educación misionera. El resultado fue una Constitución al estilo Westminster, de corte parlamentario, aunque con mayores prerrogativas ejecutivas para la monarquía. Cinco años más tarde, luego que su partido ganara todas las elecciones, Sobhuza II anuló esta constitución, disolvió el parlamento y prohibió los partidos políticos, reemplazándolos progresivamente por las formas de representación política swazi:

(...) prácticas políticas sumamente indeseables, ajenas e incompatibles con el modo de vida de nuestra sociedad, y diseñadas para perturbar y destruir nuestros propios métodos pacíficos, constructivos y esencialmente democráticos de actividad política; este elemento genera cada vez más hostilidad, resentimiento e inquietud en nuestra sociedad pacífica. (Proclamación de Sobhuza, 1973, como se citó en Kuper, 1978, pp. 335-336)

REFLEXIONES

Después de la disolución de la Unión Soviética, luego de un agónico sinfín de renunciamentos, pareciera que la humanidad como conjunto no ha logrado imaginar o sintetizar algún modelo alternativo de relaciones sociales al capitalismo, con todas sus variantes.

En lugar de pensar en una transformación estructural de las sociedades, la tendencia en los movimientos sociales es a plantear transformaciones en las conductas de los sujetos a través de la formación de pequeños grupos de referencia —que dificultosamente irradian hacia otros colectivos— o producir cambios legales en determinados aspectos de la vida social, pero que no cuestionan profundamente las reglas impuestas por lo que Marx definió como el fetichismo de la mercancía.

Las tecnologías de la comunicación y la información han contribuido a empañar más la situación. Cada cual puede construirse el mundo virtual de sus deseos y en cuasi soledad. La imaginación utópica fue reemplazada por la distópica. Mientras tanto, la inmensa mayoría de la población mundial sigue viviendo en condiciones de pobreza, obligada a migrar y bajo situaciones sanitarias propias del siglo XIX.

En este contexto, la construcción que Sobhuza II hizo de Suazilandia no es “un mundo feliz”. Es tan pobre como cualquier otro país africano, no ha podido evitar la epidemia del VIH/SIDA, no está especialmente bien ubicado en los Índices de Desarrollo Humano y cada vez hay más voces disidentes alentadas por el “Occidente liberal y progresista”. Sin embargo, y esto es lo interesante, a diferencia de la inmensa mayoría de los demás países de la región, el régimen monárquico pudo evitar, hasta ahora, las guerras genocidas y las luchas por el poder con fuertes componentes étnicos.

¿Cuál es, finalmente, el sentido del anticolonialismo?

La respuesta parece obvia, y tiene que ver con que un pueblo se libere de las reglas impuestas por otro pueblo/Estado que se apropió de sus recursos territoriales e impuso sus leyes, su lengua y su cultura, generando una diferencia basada en la segregación y el racismo que se solapa con las desigualdades de clase.

Pero, ¿después qué?

Las experiencias latinoamericanas del siglo XIX y las africanas del siglo XX no parecen muy alentadoras. Las primeras transitaban por distintas etapas que fueron desde la desestructuración social — producto de la ruptura del pacto colonial tejido durante siglos—, las guerras civiles, la dependencia hegemonizada por oligarquías internas y el neocolonialismo, con momentos de esplendor y ocaso de resistencias, rebeliones y revoluciones.

Las segundas, en general, derivaron en luchas fratricidas, golpes de Estado, dictaduras crueles, etnocidios, situaciones de pobreza, migraciones en masa y la permanencia de las estructuras coloniales de poder, ahora asociadas a distintos grupos locales.

Es en este punto donde la experiencia de Suazilandia resulta significativa.

El colonialismo —como lo demostraron Fanon, Sartre, Memmi, Bhabha y también los filósofos de la liberación latinoamericanos, entre otros muchos— no solo es un proceso estructural que impone reglas económicas, sociales, políticas y culturales, sino que se despliega en las prácticas de la vida cotidiana e intenta transformar las subjetividades.

Como lo señaló Scott (2000), los pueblos colonizados logran en parte resistir el embate colonial a través de lo que denomina “transcripción oculta”, creando espacios “privados” de autonomía:

El dominador nunca controla totalmente la escena, pero normalmente logra imponer sus deseos. A corto plazo, al

subordinado le conviene actuar de una manera más o menos verosímil, usando los parlamentos y haciendo los gestos que, él sabe, se espera que haga. De esto resulta que -excepto en caso de crisis- el discurso público es sistemáticamente desviado hacia el libreto, el discurso, representado por los dominadores. En términos ideológicos, el discurso público va casi siempre, gracias a su tendencia acomodaticia, a ofrecer pruebas convincentes de la hegemonía de los valores dominantes, de la hegemonía del discurso dominante. Los efectos de las relaciones de poder se manifiestan con mayor claridad precisamente en este ámbito público; por ello, lo más probable es que cualquier análisis basado exclusivamente en el discurso público llegue a la conclusión de que los grupos subordinados aceptan los términos de su subordinación y de que participan voluntariamente, y hasta con entusiasmo, en esa subordinación. (Scott, 2000, p. 27)

Pero ¿hasta qué punto el hábito hace al monje?

Las críticas al régimen monárquico de Suazilandia se han acrecentado últimamente desde distintos espacios, contrastándola, fundamentalmente, con las democracias republicanas o parlamentarias occidentales en lo político: por la práctica de la poliginia —se dice que Sobhuza II tuvo alrededor de 200 esposas y 700 hijos— y el matrimonio por dote (lobola); por las demostraciones de acumulación de riqueza de la monarquía —¿acaso las monarquías occidentales son austeras?—; por mantener un sistema que combina la existencia de una aristocracia con una red clientelar que llega hasta el último campesino; por negociar su reproducción en el poder con las potencias internacionales y regionales —nunca se manifestó como abiertamente anti-apartheid y es de los pocos Estados que reconoce a Taiwán como Estado autónomo—; por cercenar la libertad de prensa y por mantener algunos mecanismos de represión arbitrarios, e incluso por haber resignificado instituciones tradicionales, inventando una tradición

(Hobsbawm y Ranger, 1983) en favor de su legitimidad y de instituciones que acrecientan su riqueza.

Es probable que todas estas críticas sean adecuadas. Para evitar cualquier tipo de hipocresía, personalmente no viviría en un Estado/Nación de estas características sin oponerme. También, me resulta cada vez más difícil vivir en un Occidente que tiene graves fallas de representación política y, donde cada vez con mayor sofisticación los sistemas expertos de control social incitan a delegar la propia libertad de acción y opinión, para garantizar una Libertad abstracta, muy similar a la imaginada por Weber bajo el concepto de “jaula de hierro” que la burocracia y la racionalidad eficientista imponían.

Sin embargo, la interpelación de Malinowski y Sobhuza II reside en el hecho de que se postula que la mejor forma de enfrentar al colonialismo es mantener vigentes las instituciones de poder —y su capacidad reproductiva— propias de los pueblos/culturas/naciones a las cuales el colonialismo sometió por medios violentos. Solo un pueblo organizado institucionalmente sería capaz de resistir exitosamente los embates del colonialismo y sus consecuencias.

Es en este sentido que la política desarrollada por Sobhuza II fue consecuentemente antiimperialista, y la posición de Malinowski de defensa del orden institucional/funcional de los pueblos colonizados tiene una dimensión sutilmente anticolonial.

Sobhuza II desde que asumió su reinado no dejó de abogar por la recuperación de las tierras para los swazi utilizando todos los mecanismos legales posibles y acumulando riquezas para recomprarlas; aceptó las condiciones impuestas por la corona británica para lograr la Independencia, pero a los cinco años restauró el sistema tradicional de gobierno; mantuvo negociaciones con el poderoso vecino Sudafricano, pero sustrajo a su pueblo de la ignominia del apartheid; apostó a la extensión de la educación, muchas veces

misional, pero afianzó el sistema de regimientos que fortalecía la cultura suazi. En todas sus acciones parece haber primado el principio malinowskiano de que la mejor alternativa para que los pueblos bajo dominio colonial se defendieran era mantener sus instituciones funcionando.

El rey reinó con mano firme hasta el final. Su popularidad se reafirmó plenamente durante las celebraciones del Jubileo de Diamante en septiembre de 1981, que, sin duda, fueron una impresionante demostración nacional de amor, lealtad y orgullo. La ceremonia en sí misma simbolizó su filosofía de vida: la simbiosis entre lo tradicional y lo nuevo. El venerable soberano descendió de su limusina, descalzo de pies y pecho, vestido hasta la cintura con piel de leopardo y adornado con plumas reales, portando un hacha de guerra tradicional. Caminó lentamente por una alfombra roja para inspeccionar las filas de su moderno ejército, ataviado con sus elegantes uniformes de gala con chaquetas rojas. Luego se dirigió al campo para bailar con sus guerreros tradicionales, parte del mismo ritual que había realizado en su coronación sesenta años antes. La larga homilía de Sobhuza abordó varios temas, todos ellos simbólicos de sus numerosas luchas: la falta de confianza entre las naciones, la arrogancia cultural de los colonizadores, la necesidad de lograr un equilibrio entre los valores probados por el tiempo y las innovaciones modernas. Habló de lo que él consideraba los grandes desafíos para la moderna Suazilandia, con una clara referencia a las recientes convulsiones políticas que él mismo había provocado: «El desafío que enfrentan ahora es preservar lo bueno de su cultura y adoptar lo bueno de la cultura extranjera, independientemente de su origen. Cada nación está tratando de identificar lo bueno y concentrarse en las bendiciones otorgadas por Dios. Si resulta necesario», advirtió, «una nación tomará medidas para revivir las costumbres que la

hicieron íntegra en el pasado». Menos de un año después, el 21 de agosto de 1982, murió el rey. (Booth, 1983, p. 78)

(...) el nuevo tribalismo, tal como sobrevive, es de gran valor para la felicidad del individuo nativo y el bienestar de la comunidad africana [y]... si se le dan las condiciones para desarrollarse, contiene los gérmenes de una futura y próspera comunidad africana. Pero si, con las mejores intenciones, seguimos destruyendo lo que queda de él, nos enfrentamos al nacimiento y crecimiento de nuevas fuerzas de nacionalismo y racismo, que a la larga pueden ser hostiles, incontrolables y peligrosas. (Malinowski, 1961, pp. 60-61) Así pues, resulta evidente que Sobhuza personificaba para Malinowski este «nuevo conservadurismo» o «nuevo tribalismo». Malinowski elogió explícitamente a Sobhuza en la versión revisada de las conferencias sobre educación que impartió en la conferencia de la NEF en Sudáfrica en 1934. Además de la descripción de Sobhuza citada anteriormente, «un africano ilustrado» con «una sólida apreciación de los valores europeos» y «un amor por su propia tradición nacional», destacó el intento de Sobhuza de «incorporar ciertos principios de la educación africana a la enseñanza europea». También incluyó una referencia a las «palabras memorables» del memorándum de Sobhuza a la administración de Suazilandia sobre la educación de los africanos, y se hizo eco de los sentimientos de Sobhuza al sugerir que «el mejor camino parecería ser usar su propia cultura [suazi] como fundamento y erigir sobre ella la superestructura de la educación europea, y así sacar lo mejor de ambas, llevando a los africanos a la civilización mundial como verdaderos africanos. (Malinowski, 1936, pp. 494, 498, 512-13; Malinowski, 1961, pp. 86, 90, como se citó en Cocks, 2000, p. 41)

El mundo actual se está reconfigurando con un destino indefinido. En muchos aspectos parece que los beneficios de la revolución tecnológica están produciendo consecuencias no previstas tanto en la formación de las subjetividades como en la mayor dependencia de los sistemas expertos. La globalización de los mercados tiene como contraparte la retracción de las identidades tanto individuales como nacionales.

El “experimento” Suazilandia es un incentivo para la reflexión, ni malo ni bueno en sí mismo, solo el camino seguido por un pueblo para tratar de sortear, pacíficamente, el terror al hecho maldito de la modernidad: el colonialismo.

BIBLIOGRAFÍA

Asch, M. (2009). Radcliffe-Brown on Colonialism in Australia. *Histories of Anthropology Annual*, 5, 152–165. University of Nebraska Press.

Bonner, P. (2018). *The Rise, Consolidation and Disintegration of Dlamini Power in Swaziland between 1820 And 1889. A study in the relationship of foreign affairs to internal political development* [Tesis doctoral]. ProQuest LLC.

Booth, A. (1983). *Swaziland. Tradition and Change in Southern African Kingdom*. Westview Press.

Cocks, P. (2000). The King and I: Bronislaw Malinowski, King Sobhuza II of Swaziland and the vision of culture change in Africa. *History of the Human Sciences*, 13(4), 25–47. SAGE Publications.

Fernandez, O. (2013). Malinowski and the New Humanism. *History of the Human Sciences*, 26(2), 70–87.

Forrester, B. y Laterza, V. (2014). *Development in Swaziland: Myths and Realities*. Sahee Foundation.

Gellner, E. (1987). *Culture, Identity, and Politics*. Cambridge University Press.

Gillis, H. (1999). *The Kingdom of Swaziland: Studies in Political History*. Greenwood Press.

Gluckman, M. (1947). Malinowski's 'Functional' Analysis of Social Change. *Africa: Journal of the International African Institute*, 17(2), 103–121.

Gluckman, M. (1963). *In Tribal Africa. Collected Essays with an autobiographical introduction*. Cohen & West.

Haeckel, E. (1876). *History of creation. Or the development of the earth and its inhabitants by the action of natural causes*. King.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.

Jacorzynski, W. (2023). Malinowski o el desquite polaco: una aproximación de Ernest Gellner. *Desacatos*, (71), 44–61. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Kuper, H. (1947). *An African Aristocracy: Rank among the Swazi*. Oxford University Press.

Kuper, H. (1964). *The Swazi. A South African Kingdom*. University of California.

Kuper, H. (1978). *Sobhuza II, Ngwenyama and King of Swaziland*. Africana Publishing Co.

Levin, R. (1985). *Hegemony and Crisis: Swazi Royal Power in Transition* [Tesis doctoral, University of Liverpool]. Department of Political Theory and Institutions.

Macmillan, H. (1985). Swaziland: Decolonisation and the Triumph of 'Tradition'. *The Journal of Modern African Studies*, 23(4), 643–666.

Macmillan, H. (1995). Administrators, Anthropologists and 'Traditionalists' in Colonial Swaziland: The Case of the 'Amabhaca'. *Africa: Journal of the International African Institute*, 65(4), 545–564.

Magongo, E. (2009). *Kingship and Transition in Swaziland, 1973-1988* [Tesis de maestría, University of South Africa]. Repositorio institucional UNISA.

Malinowski, B. (1944). *Freedom and Civilization*. Roy Publishers.

Malinowski, B. (1945). *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa* (P. Kaberry, Ed.). Yale University Press.

Modudusi, G. (2016). *An Analysis of the System of Government of Swaziland* [Tesis de maestría, University of the Free State]. Repositorio institucional UFS.

Morton, S. (1854). *Types of Mankind: Ethnological Researches, Based upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races, and upon their Natural, Geographical, Philological, and Biblical History*. Lippincott, Grambo & Co.

Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era.

Sereo, H. (2018). *The Contribution of the People's United Democratic Movement (Pudemo) to Democratic Change in Swaziland, 1983-2013* [Tesis doctoral, University of Zululand]. Department of History.

Simelane, H. (2018). *Colonial administrators, indigenous leaders, and missionaries: Contesting the education of the Swazi child, 1921-1939*. University of Zululand.