



HAL
open science

DE LA EXPOSICIÓN COLONIAL AL MUSEO DEL HOMBRE. UNA GENEALOGÍA ALTERNATIVA DE LA ANTROPOLOGÍA FRANCESA

Benoît de L'Estoile

► **To cite this version:**

Benoît de L'Estoile. DE LA EXPOSICIÓN COLONIAL AL MUSEO DEL HOMBRE. UNA GENEALOGÍA ALTERNATIVA DE LA ANTROPOLOGÍA FRANCESA. 2017. halshs-04205470

HAL Id: halshs-04205470

<https://shs.hal.science/halshs-04205470v1>

Submitted on 12 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

DE LA EXPOSICIÓN COLONIAL AL MUSEO DEL HOMBRE. UNA GENEALOGÍA ALTERNATIVA DE LA ANTROPOLOGÍA FRANCESA*

Benoît de L'Estoile

Para finales de 2005 está previsto que abra sus puertas en París un nuevo museo¹. Diseñado por el sofisticado arquitecto Jean Nouvel, museo del Quai Branly será la materialización de un proyecto importante para el presidente francés Jacques Chirac: un museo que muestre las artes y culturas de las “primeras naciones” de África, las Américas, Asia y Oceanía. Mientras tanto, el Museo del Hombre (*Musée de l'homme*) y el Museo de Artes Africanas y de Oceanía (*Musée des arts africains et océaniens*) se han estado desprendiendo de sus objetos y obras de arte etnográficos desde comienzos del 2003. La “muerte” del Museo del Hombre ha sido lamentada por algunos miembros de su personal y por sus visitantes, mientras que otros saludan al museo del Quai Branly como un ave fénix que resurge de sus cenizas, abriendo una nueva era para la antropología y el arte tribal; por su parte algunos críticos protestan por las implicaciones coloniales del nuevo proyecto. Este debate es una invitación a examinar el lugar de las exposiciones en la antropología francesa.

Los historiadores de la antropología a menudo han buscado la autonomía de su disciplina. En otras palabras, tratan de abstraer los productos del conocimiento de las prácticas sociales a través de las cuales se constituyen dichos productos, o por lo menos tienden a centrarse en los aspectos más intelectuales de este campo del conocimiento. En su análisis pionero de la pintura del *quattrocento*, que contrastaba con los enfoques formalistas de la historia del arte, Michael Baxandall recuperó las categorías a través de las cuales se percibían y apreciaban las imágenes en la Italia del siglo XV, reconstruyendo el mundo de usos y prácticas (religiosas, comerciales, matemáticas, etc.) en el que tales imágenes adquirirían sentido.¹ De manera similar, observar los usos coloniales de la antropología nos permite reconstruir el universo en el que los discursos científicos cobraban significado.

En Francia en particular, la tradición disciplinaria tiende a minimizar el significado del contexto colonial en la producción del conocimiento antropológico.² El nuevo campo de la *Ethnologie*, que surgió alrededor del Museo de Etnografía del Trocadéro en la década de 1930, culminando con la gran apertura del nuevo Museo del Hombre en 1938,³ está más relacionado con la vanguardia intelectual y política; la figura del escritor y etnógrafo Michel Leiris constituye un atractivo ícono tanto de la proximidad de los etnólogos a la vanguardia artística y literaria como de la actitud crítica hacia el colonialismo.⁴

* Este texto fue escrito en 2003 y originalmente publicado sob o título « From the colonial exhibition to the Museum of Man. An alternative genealogy of French anthropology » en la revista *Social anthropology/ Anthropologie Sociale*, 2003, n°11, pp. 341-61. El artículo fue traducido en castellano por un seminario interno del Museo Nacional de Antropología, na Ciudad de Mexico, organizado por su director, Antonio Saborit, en septiembre de 2017. Revisión: Gala Huilén Agüero.

¹ El Museo del Quai Branly abrió sus puertas en junio del 2006.

En este ensayo se afirma que la Exposición Colonial Internacional, llevada a cabo en los alrededores de París, en Vincennes, de marzo a octubre de 1931, fue un momento clave en la historia de la etnología francesa, primero porque permitió descifrar los vínculos entre el desarrollo de la disciplina y sus usos coloniales, y segundo, porque constituyó un paso central en el proceso de formación de la disciplina antropológica.⁵

Sin embargo, es necesario comenzar por aclarar a qué nos referimos con “usos”. Hay dos formas opuestas de abordar el asunto de los usos de la ciencia. La primera, por lo general favorecida por los propios científicos, se basa en la dicotomía “puro versus aplicado”. El problema aquí es entender de qué manera una ciencia (teórica), una vez elaborada por los científicos, se divulga, y posiblemente se modifica, al mismo tiempo que genera una serie de aplicaciones prácticas. Esta visión de una ciencia “objetiva”, que estaría por encima de las controversias políticas y las vicisitudes históricas, postula una distinción entre el desarrollo y la validación del conocimiento científico, y sus usos, que son disociados de los científicos y de su práctica, y que en consecuencia, no se responsabilizan de ninguna utilización extra-científica o indebida de su trabajo. Este modelo se fundamenta en una clara diferenciación entre un núcleo científico (de ciencia “pura”), que es primordial tanto desde un punto de vista cronológico como desde uno lógico; y un conjunto de aplicaciones derivadas (“impuras”).⁶ La elaboración y los usos aparecen entonces completamente separados, por lo menos en principio, y en consecuencia deben analizarse de manera independiente. En otras palabras, las “aplicaciones” de la ciencia son vistas como “externas” a la propia práctica científica.

Un enfoque alternativo, que podríamos llamar pragmático, niega el carácter absoluto de cualquier oposición entre “puro” y “aplicado”. En antropología, este enfoque pragmático fue formulado por Bronislaw Malinowski, quien argumentaba que es imposible captar el significado de una expresión verbal, un objeto o un ritual sin entender el “contexto pragmático” de sus usos. “La máxima de que no se pueden entender las reglas del juego sin conocer el juego mismo que describe la esencia de este método.” (Malinowski 1965: 320). Este mismo principio fue también desarrollado por E. E. Evans-Pritchard en *Witchcraft, magic and oracles among the Azande*.⁷

Los usos de una palabra, y también de un tipo de discurso, como el mito o la ciencia, no deben verse entonces como externos, ya que constituyen el significado propio de estos discursos y prácticas. Como dijo Malinowski, “es la función, la influencia activa y efectiva de una palabra dentro de un contexto dado que constituye su significado” (Malinowski 1965b: 52).⁸ Así, analizar el conocimiento antropológico en términos de sus usos coloniales no es ver los usos “extra-científicos” de un discurso “científico”; más bien es reconstruir el contexto que condicionó un discurso científico específico y le dio sentido.⁹

La cuestión de los usos de las ciencias sociales se ha planteado en términos moralizantes, especialmente cuando se trata de analizar la relación entre los discursos científicos y el colonialismo. En la vasta literatura sobre esta temática, podemos identificar dos categorías a partir de las cuales se han examinado los discursos científicos sociales: la instrumentalización y la ideología. Por una parte, el uso puede equipararse a la *instrumentalización*: la ciencia social, desde el momento en que se propone actuar sobre el mundo social, es más una técnica

o una tecnología política puesta al servicio de objetivos políticos, que propiamente una ciencia.¹⁰ Por otra parte, el uso puede reducirse a la *ideología*: los discursos sobre la sociedad que pretenden justificar u ocultar la persistencia de la explotación y la dominación, pueden verse como pertenecientes no al reino de la ciencia sino al de la “ideología planteada como ciencia”, o “falsa ciencia” (Bourdieu, 1975). Al respecto, también Clifford Geertz ofreció hace mucho tiempo una excelente crítica de los usos de la “ideología” en las ciencias sociales.¹¹

Estas dos categorías, que en realidad son más complementarias que contradictorias, han tenido una especial prominencia en los recuentos históricos de la antropología colonial. Implican una actitud moralizante hacia el conocimiento colonial, que se expone como un tipo de perversión intelectual relacionada con la ilusión, el disimulo y la mentira, y como una distracción de lo que se supone es el verdadero objetivo de la ciencia, es decir, la búsqueda desinteresada de conocimiento. Este tipo de enfoque da con frecuencia como resultado discursos académicos de corte colonial que son calificados como ejemplos de “pseudo-ciencia” o “ciencia tortuosa”, y no como ciencia “real”.¹²

Por otro lado, aquellos que tratan de mantener la calidad científica de un cuerpo de conocimiento como la antropología, hacen lo posible por disipar cualquier sospecha de involucramiento con el colonialismo, alegando la “inutilidad” de la disciplina y la falta total de interés en ella por parte de la administración colonial,¹³ o bien afirmando que el contexto colonial no tiene efecto alguno en los “contenidos” del conocimiento.¹⁴

En los términos de este debate, en el que “colonial” se ha convertido en una palabra de uso corriente y a veces vacía de significado, cuanto más colonial es el conocimiento, menos científico es; y por el contrario, cuanto más científico es, menos colonial resulta.¹⁵ Sin embargo, lo que debe abordarse es precisamente qué se quiere decir con que el conocimiento antropológico es una “ciencia colonial”.¹⁶ para ellos es necesario entender el marco histórico específico en el que algunos discursos y prácticas podrían considerarse “científicos” y al mismo tiempo pertenecer sin ambigüedades al mundo colonial.¹⁷

La Exposición Colonial de 1931 nos brinda una mirada privilegiada del lugar de la antropología, la “ciencia de la humanidad indígena”, en su contexto colonial. Marcel Olivier, un ex-gobernador de Madagascar que, como encargado general de la Exposición (*Délégué Général*), ayudó al Marechal Hubert Lyautey a organizar el evento, resumió su propósito en 1930: “Queremos instalarla de manera que constituya, en el contexto de la colonización, una apasionante, fortificadora lección de humanidad”.¹⁸ Olivier estaba jugando con el doble significado de *humanité* en francés (“humanidad” en su sentido de sensibilidad, compasión, y “humanidad” en su referencia al género humano); refiriéndose al autoproclamado “carácter humano” de la colonización francesa, pero también a las poblaciones coloniales que eran objeto de esta política. Así, la exposición era una lección de humanidad en cuanto se proponía presentar a la humanidad colonial en toda su diversidad: la humanidad del colonizador consistía precisamente en cuidar de la humanidad colonial.

Puede decirse entonces que el conocimiento antropológico ocupó un lugar estratégico en la Exposición Colonial, ya que uno de sus propósitos fue mostrar las “culturas”¹⁹ de interés

colonial para Francia: los objetos y temas “nativos” aparecen omnipresentes a lo largo de la exposición. Esta presencia puede reconstruirse a partir de diferentes fuentes: imágenes, archivos coloniales y textos sobre este evento. Las imágenes son numerosas, pero dedicadas principalmente a la arquitectura. Es el caso de la bellamente ilustrada revista *L'Illustration*, que publicó una serie de ediciones especiales sobre el tema de la exposición.²⁰ Los archivos coloniales y los textos escritos para uso de los visitantes otorgan, no solo “descripciones” de la Exposición, sino que constituyen principalmente “narrativas”, que construyen el significado de lo que se exhibía.²¹

La política indígena y la diversidad de razas

Con el fin de analizar el papel del conocimiento y los temas antropológicos en la Exposición Colonial, es necesario entender el proyecto que sustentaba este evento, tal como fue formulado por sus creadores. Los investigadores que describen eventos del tipo de la Exposición Colonial como casos privilegiados de "discurso colonial" o de "imaginario colonial" subestiman las tensiones existentes en el corazón del universo colonial. Mientras que el análisis del "discurso colonial" ha sido prominente en los estudios poscoloniales anglófonos desde la década de 1990, un rasgo sobresaliente del discurso francés reciente y semi-académico sobre la historia colonial es la utilización de la categoría de "imaginario colonial". Todas las “imágenes” coloniales (tarjetas postales, dibujos, fotografías etnográficas, etc.) se toman como muestras de un “imaginario de lo colonial”.²² En este sentido, la Exposición aparece más bien como un campo de batalla entre varios grupos que contendían por definir el proyecto colonial: los que cabildeaban a favor de los intereses económicos coloniales, los abogados especializados en asuntos coloniales y los administradores locales, o los reformadores coloniales que promovían más bien una nueva política local.

La reproducción de monumentos arquitectónicos que simbolizaban las diferentes culturas del imperio (junto con lugares “típicos” como aldeas y comercios tradicionales), por lo general se ha interpretado como reveladora de un gusto por lo “pintoresco colonial”, destinado a reforzar la fe del público en la vocación imperial de Francia.²³ Estas características adquieren otro significado si la Exposición es vista como una performance ritual colonial, cuya intención era transformar visiones del mundo y, finalmente, prácticas. Pensar la escenificación etnográfica en la Exposición como un proceso de ritualización²⁴, permite analizar tres aspectos cruciales: el *cognitivo*, ya que el ritual realiza un ordenamiento del mundo natural que también con frecuencia refuerza la visión de un mundo social ordenado; el *escenográfico*, que atiende a los dispositivos escenográficos y a la puesta en escena; y el *sensorial*, relacionado con la experiencia estética de los participantes.

Para el Comisionado en Jefe (*Commissaire Général*) de la exposición, Maréchal Lyautey (1854-1934), iniciador de la política de establecer un protectorado en Marruecos, cuya premisa básica fue gobernar preservando o revitalizando al mismo tiempo las instituciones tradicionales,²⁵ la muestra de la diversidad humana tenía como propósito no sólo producir efectos pintorescos sino también reconocer el valor particular de la “personalidad” de cada

colonia.²⁶ El mensaje que los organizadores querían transmitir al público en general, así como a las elites políticas francesas, era que el reconocimiento efectivo de esta diversidad a través de una política indigenista (*politique indigène*) adaptada brindaría una base sólida a la política colonial francesa. De esta manera, durante el banquete de clausura de la Exposición, el 14 de noviembre de 1931, Lyautey declaró:

La única política posible es la de la asociación: la asociación de nuestra raza con aquellas razas acerca de las cuales cada día entendemos más en la medida en que las conocemos mejor, a las que no debemos referirnos como inferiores, sino diferentes, y con las que no podremos trabajar eficientemente a menos que tomemos en cuenta esas diferencias y nos adaptemos a ellas.²⁷

Lyautey planteaba que había un proceso de mutuo reforzamiento entre un mayor conocimiento de las razas autóctonas y el mejoramiento de la política indígena. Cuanto más las conocíamos, más su supuesta inferioridad se redefinía como diferencia y más necesario era conocerlas para adaptar las políticas a esas diferencias. La política de asociación exaltada por Lyautey consistía en reemplazar la política de asimilación, que había sido el objetivo oficial durante los primeros años de la colonización. El contexto de esta revaloración de la política colonial fue la percepción de lo que el ex-ministro de Colonias Albert Sarraut llamó una “crisis moral, una crisis de dominación, una crisis de autoridad” de la colonización, refiriéndose especialmente al surgimiento de movimientos nacionalistas en el sureste asiático (la India británica, la Indonesia holandesa y la Indochina francesa).

Se trataba precisamente de la necesidad de restaurar el sentido de individualidad de las sociedades indígenas contra el ideal de uniformidad que la Exposición pretendía ilustrar. Así, la réplica del Templo de Angkor Vat, que había sido “descubierto” y recuperado en una excavación realizada por arqueólogos de la Escuela Francesa del Extremo Oriente (*École Française de l'Extrême-Orient-EFEO*), con base en Hanói, simbolizaba los esfuerzos de Francia por restaurar monumentos antiguos y el valor de la cultura khmer original. Los esfuerzos por entender científicamente a las sociedades indígenas también adquirirían sentido dentro de este contexto político.

Las almas nativas son infinitamente más complejas de lo que habían anticipado los primeros contactos. De esta manera, para aplicar la política de colaboración que es la base de nuestros métodos coloniales —la cual implica la protección de sus costumbres, de sus derechos e intereses y de su participación en el ejercicio del poder público—, es necesario escudriñar en esas almas y hacer lo posible por entenderlas.²⁸

Los organizadores de la Exposición Colonial establecieron así un vínculo causal entre el interés en la afirmación de una política colonial nueva y racional, y la inversión sistemática en un conocimiento (científico) de las sociedades locales. Esta inversión fue hecha por instituciones académicas en desarrollo como el Instituto de Etnología, creado en 1925 y financiado esencialmente por el Ministerio de Colonias. Tal interés por el estudio científico de las poblaciones locales, epitomizada por la etnología, es doblemente importante. Surgió como una condición esencial y también como un símbolo de una nueva tecnología política. Así, el proyecto de la Exposición Colonial hacía énfasis en la petición de reconocimiento de

una política colonial fundada en la valoración de la diferencia y en la afirmación de la diversidad de razas y culturas.

La Exposición Colonial como un evento científico

Lejos de estar dedicadas solamente al ocio, las exposiciones universales tenían una ambición enciclopédica y educativa.²⁹ El término “Exposición Universal” debe entenderse en su sentido más profundo, ya que los organizadores pretendían que esos eventos fueran veraces enciclopedias vivientes, en las cuales “el mundo había sido recolectado y exhibido”.³⁰ Para Lyautey, esta dimensión informativa y educativa era esencial. En 1929 expresó su “deseo de ver cada sección colonial organizada lo más completamente posible, al mismo tiempo pintoresca e instructiva, a fin de desplegar el mayor interés y atracción”.³¹

De esta manera, la Exposición Colonial fue también un evento científico. Su importancia para los estudios antropológicos fue reconocida por académicos de ese periodo. Por ejemplo, la revista antropológica líder en ese tiempo, *L'anthropologie: matériaux pour l'étude de l'homme*, dedicaba no menos de 15 páginas a una evaluación científica exhaustiva de este evento.³² El editor, Henri Vallois, entonces profesor de antropología (física) en la Universidad de Tolosa y más adelante sucesor de Rivet en el Museo de Historia Natural, subrayó el significado de la Exposición para las ciencias antropológicas:

Al reunir a todos los pueblos nativos de las colonias y mostrarlos dentro de un contexto que se esfuerza por hacerlos idénticos al lugar donde ellos residen, la Exposición resultó ser un evento al mismo tiempo antropológico y etnográfico.³³

La dimensión “antropológica” (en la época en que en Francia el término *anthropologie* aludía a la antropología física³⁴) se refiere a la presencia de indígenas vivos, lo cual permitía realizar estudios antropométricos, mientras que el carácter “etnográfico” se basaba en el hecho de que los indígenas eran presentados en un contexto “realista”. Vallois propuso entonces evaluar los “resultados obtenidos en ambos aspectos”, revelando claramente el registro de un informe científico.

La valoración de las contribuciones de la Exposición a la etnografía comenzaba con una descripción de los pabellones de las diferentes colonias, que estaban inspirados en monumentos como “la gran mezquita del pueblo sudanés de Djenné”, que alojaba el pabellón de África Occidental Francesa. De manera similar, “en la sección de Indochina, el pabellón de Laos era una miniatura de la pagoda de Xien Thuong en Luang Prabang, y la de Annam replicaba dos edificios de la ciudadela y el palacio de Hué”. Por último, el mayor ejemplo de magnificencia era la copia del templo de Angkor-Vat, que albergaba una exposición sobre Indochina. Lejos de ver estas reproducciones como una mera escenografía de cartón, Vallois les atribuía un valor documental.

Al mismo tiempo que el “tan original color local” de las diferentes áreas de la exposición contaba con la cálida aprobación de Vallois, éste lamentaba la ausencia de “muestras más reales de construcciones nativas” en la forma de “reproducciones de viviendas o espacios, o incluso aldeas enteras, como en el caso notable de la exposición de Marsella, donde la aldea del Dahomey fue recibida con gran éxito”. Para Vallois, el gran logro de la Exposición fue

haber puesto “ante los ojos del público” esas realidades normalmente inaccesibles, satisfaciendo de esta manera tanto la “curiosidad” como el “interés etnográfico” del público. Ésta es la razón de que Vallois haya expresado su desacuerdo en que la sección de Indochina no exhibiera “aquellas réplicas de una aldea camboyana y de una calle de Hanói que habían tenido tanto éxito” durante la Exposición Colonial marsellesa de 1922. No obstante, elogió los intentos de escenificación etnográfica, como en el “pabellón de Camboya, uno de los pocos dotados con una sección etnográfica, donde una amplia sala de modelos de cera representaba a monjes orando en una pagoda”.³⁵ Este estilo de reconstrucción realista de la vida indígena, que pretendía producir entre los visitantes la ilusión de estar realmente allí, se desarrolló en el contexto de las exposiciones universales y coloniales, y se ha vuelto familiar desde entonces en la curación etnográfica.³⁶ Incluso fue ampliamente utilizado en las exposiciones permanentes presentadas en el Museo del Hombre, hasta su cierre en 2003.³⁷ Finalmente, “un último conjunto de eventos etnográficos consistió en varias demostraciones llevadas a cabo por los nativos que llegaron para la exposición”. Las danzas, en particular, fueron saludadas por Vallois como “magníficas lecciones de psicología étnica”.

Teniendo en cuenta el “gran número de razas reunidas en París”, que incluía una “gran cantidad de argelinos, 265 tunecinos y 69 marroquíes, principalmente pequeños artesanos”, Vallois afirmaba que “la Exposición reunió a un número mucho mayor de nativos que nunca antes”, pero que de todas formas había tenido que ser “muy breve” desde el punto de vista de la antropología física, al no obtener el permiso de la organización para repetir los “hermosos estudios hechos por Deniker y Laloy sobre la temática de la Exposición [Universal] de 1889”.³⁸ Tener acceso directo a “muestras de las razas importantes del mundo”, tanto durante esas representaciones como en la propia Exposición, constituía en sí mismo un tipo de experimento antropológico, aún cuando, de acuerdo con Vallois, “es una pena que sólo hayan enriquecido nuestro conocimiento antropológico con meras impresiones visuales”, haciendo referencia con disgusto al hecho de que “unas cuantas fotografías tomadas aquí y allá por algunos antropólogos fueran el único beneficio práctico que la antropología física pudo obtener de este evento”.

El trabajo de campo en la Exposición Colonial

Otro aspecto de la dimensión científica de estas grandes exposiciones fue la organización de congresos. Un total de 208 congresos se llevaron a cabo alrededor de la Exposición Colonial, incluyendo varios eventos internacionales que reunieron a muchos académicos de diferentes ramas del conocimiento antropológico, como la antropología, la etnografía, la prehistoria, la lingüística y la etnología africana. La Exposición ofreció a los representantes del mundo antropológico una oportunidad de reivindicar el carácter eminentemente colonial de sus actividades.³⁹ Además del Congreso Internacional de Antropología, Prehistoria y Etnografía, organizado por el Instituto Internacional de Antropología (*Institut International d'Anthropologie*), este último resultado de la Escuela de Antropología (*Ecole d'Anthropologie*);⁴⁰ los vínculos entre la política local y el conocimiento científico sobre las sociedades indígenas se analizó en particular en dos congresos, organizados por las

autoridades coloniales explícitamente para demostrar su profundo interés en los problemas sociales locales. El primero de ellos fue el Congreso Internacional e Inter-colonial de la Sociedad Indígena (*Congrès international et intercolonial de la société indigène*).⁴¹ El segundo fue el Congreso de Lingüística y Etnología Aplicadas a la Colonización (*Congrès de Linguistique et d'Ethnologie appliquées à la colonisation*), organizado por el Instituto Internacional de Lenguas y Civilizaciones Africanas (International Institute of African Languages and Civilisations, más tarde Instituto Internacional Africano)⁴². Entre los participantes a este congreso se encontraban Bronislaw Malinowski, los antropólogos sobre formas de gobierno Meek y Rattray, el “padre de la regla indirecta” Lord Lugard, el renombrado misionero-antropólogo E. W. Smith, el lingüista alemán Diedrich Westermann y el etnólogo del *Kulturkreis*, padre Schebesta.⁴³ Ambos eventos fueron inaugurados por Lyautey, quien demostró así su profundo interés por estos temas.

En el Congreso de la Sociedad Nativa, una sesión dedicada a “entender las mentalidades nativas” dio lugar a un prolongado debate acerca de la idoneidad de la investigación etnográfica para las necesidades de la Colonia. Robert Delavignette, ex-administrador en el África Occidental Francesa y después director de la Escuela Colonial (*École Coloniale*), vinculó la transformación de la investigación etnológica con la nueva orientación en la política colonial, usando las palabras de Lyautey para expresar el cambio de lenguaje de jerarquía racial a un lenguaje de diferencias dentro de una humanidad compartida:

Lo que es significativo es el espíritu actual de la investigación, que está comenzando a llegar al público en general y que ya no establece divisiones estancas o relaciones jerárquicas entre las culturas nativas y la nuestra. Se reconoce que los nativos no son seres inferiores, sino personas diferentes. Se les estudia sin asumirnos como superiores, sino más bien con el interés de entender su originalidad.⁴⁴

En su discurso de clausura, Georges Hardy, director de la Escuela Colonial, urgió a los gobiernos coloniales “a crear institutos etnográficos y psicológicos; a hacer circular ampliamente los resultados de esta investigación en la forma de revistas locales; [y] a apoyar a funcionarios que estimulen el estudio extendido de las lenguas y costumbres indígenas”.⁴⁵ De esta manera, Hardy destacó fuertemente la importancia de incorporar el conocimiento científico de las sociedades y mentalidades indígenas a los proyectos para una reforma colonial.

Sería un error analizar estas reuniones académicas solamente desde el punto de vista de los debates que tuvieron lugar en ellas. El conocimiento antropológico no se limitaba a “discursos”; estaba fundamentalmente vinculado a la visión (y a la exposición).⁴⁶ Es bien sabido que en el siglo XIX la etnografía se desarrolló en estrecha relación con objetos y museos.⁴⁷ Los congresos confirmaron la afinidad entre la lógica de la Exposición y las prácticas de la etnografía académica, ambas marcadas por la importancia de ver y exhibir: durante las sesiones se presentaron con frecuencia objetos etnográficos, diapositivas y películas. Louis Marin, organizador del Congreso Internacional de Antropología, caracterizó el espíritu de esta reunión de la siguiente forma: “Los estudios en vivo constituirán un método esencial: documentos de la exposición y de nuestros museos con visitas guiadas; campamentos nativos, excavaciones realizadas en regiones vecinas”.⁴⁸

Marin estableció de esta manera un paralelo entre la Exposición Colonial y los museos por una parte; y por otra, entre visitas a los indígenas y excavaciones arqueológicas “en vivo”, que permitían a los participantes de los congresos ser parte del proceso de descubrimiento, subrayando la dimensión central del trabajo de campo de estas actividades. De hecho, los organizadores planearon las sesiones del congreso para la mañana, reservando las tardes para realizar visitas documentales a la Exposición Colonial. De acuerdo con el informe del congreso, “Se trajo a especialistas para las visitas, quienes expusieron la relevancia de los documentos para nuestro campo de estudio. Se realizaron numerosas mediciones de los nativos, y las indagaciones realizadas con ellos proporcionaron explicaciones muy útiles”.⁴⁹

La Exposición Colonial emerge así como un espacio privilegiado de investigación científica. En esa época, dicha práctica era parte de la ciencia normal. La importancia específicamente científica de un evento como la Exposición Colonial deriva en gran medida del sistema de división del trabajo que era todavía una característica general de este campo. Para la mayoría de los académicos que ocupaban puestos en los museos o las universidades, quienes nunca habían tenido la oportunidad de visitar las colonias, la Exposición Colonial ofrecía un lugar privilegiado que les permitía recabar datos y elaborar hipótesis comparativas. De esta manera, la Exposición se constituyó en una especie de museo temporal que, en un espacio limitado, reunió una considerable cantidad de hechos científicos y los puso a disposición de los académicos.⁵⁰ El lenguaje mismo usado por Vallois cuando hablaba de “muestras de un buen número de las razas más importantes del mundo”, de “sujetos” o de “un gran suministro de Kanak” es revelador de esta concepción de la Exposición Colonial como un vasto museo antropológico abierto.

Por consiguiente, lejos de descalificar la Exposición en su conjunto, Vallois intentaba separar lo que era auténtico —y tan admisible como los datos para la ciencia— de lo que era meramente comercial o engañoso. Precisamente porque las danzas indígenas constituían una preciosa experiencia etnográfica, los investigadores tenían la tarea de rastrear las presentaciones no auténticas y exponer las “simples imitaciones vulgares ejecutadas por profesionales que ni siquiera tenían la nacionalidad del país al que pretendían representar”. Vallois estaba particularmente escandalizado con los “pseudo-caníbales” canaques, quienes lejos de ser “feroces salvajes que ejecutan danzas de guerra, eran pacíficos campesinos, obreros o artesanos”⁵¹ cuyos supuestos gritos de guerra eran en realidad himnos de misioneros.

Exhibir a la humanidad colonial

Es importante aquí evaluar el rol central de los “documentos etnográficos” en la exposición, observando en detalle algunas de las formas en que estos fueron presentados. Una primera manera de presentar la “humanidad colonial” fue la de la Exposición de Prehistoria y Etnografía Coloniales, que se alojó en el Palacio Permanente de las Colonias, sede del Museo Colonial Permanente.⁵² El montaje de esta exposición fue confiado al Instituto Internacional de Antropología y a la Sociedad de Etnografía de Louis Marin.⁵³ Una nota fechada en julio de 1930 denota el interés en “presentar una historia completa de las razas indígenas:

religiones, costumbres, herramientas, artes indígenas”. La descripción del proyecto decía lo siguiente:

El *mezzanine* del palacio estará totalmente dedicado al estudio de las características físicas, intelectuales y morales de los nativos a través de los siglos. Constituirá, junto con las secciones dedicadas a los servicios de salud y educación que se hallan en el primer piso, la respuesta más efectiva a las críticas hechas por la prensa extranjera a nuestros métodos de colonización. De acuerdo con cierto número de extranjeros, la Exposición Colonial de Vincennes constituiría un inventario de los diferentes procedimientos utilizados por los franceses para explotar sus temas coloniales. (Nota, 5 de julio de 1930).⁵⁴

¿Cómo puede el “estudio de las características físicas, intelectuales y morales de los nativos a través de los siglos” aparecer como una justificación de los métodos coloniales franceses? Un análisis detallado de esta sección, según se presentó en el Informe general (*Rapport Général*) de la Exposición, brinda al menos una respuesta parcial.⁵⁵ La muestra comenzó con la antropología, como ciencia física. “En lo alto de las escaleras de entrada,” el visitante era recibido por “ocho estatuas y bustos de un tamaño mayor que el normal”, “que representaban los tipos característicos de las grandes razas indígenas que pueblan nuestras colonias”. A continuación se encontraba el “salón dedicado a la antropología colonial”, cuyas vitrinas ilustraban la continuidad de los “tipos” humanos de la prehistoria al presente, mostrando “cráneos y esqueletos, algunos de los cuales pertenecían a los primeros tiempos”, junto con “fotografías actuales que ilustraban la presentación de cráneos y huesos”.⁵⁶

La lección que se puede extraer de esta exhibición aparece claramente en los folletos del doctor Papillault, donde se planteaban leyes científicas que podían guiar la política colonial.⁵⁷ Él argumentaba que las concepciones morales y sociales, al tener un fundamento biológico, no podían ser unificadas sólo por medio de la educación. Una política de estandarización, cuyo objetivo fuera convertir a todas las personas de las colonias en ciudadanos franceses, era imposible; la política de asimilación estaba condenada a fracasar ya que nunca pudo tomar en cuenta las aptitudes específicas de las diferentes razas. Papillault afirmaba que había una escala de evolución que permitía jerarquizar a los diversos grupos humanos; el evolucionismo unilineal, que en teoría reforzaba la posibilidad de asimilación, fue sumariamente desechado. La evolución, en este contexto, no era simplemente un proceso civilizatorio sino, sobre todo, un fenómeno biológico; las características de la evolución estaban fijadas en diferentes niveles para las diferentes razas.⁵⁸ Él sostenía que si bien los indígenas podían recibir cierto grado de educación —teniendo en cuenta, por supuesto, sus características hereditarias diversas para planear una educación adaptada—, el inventario racial (y por lo tanto la cultura) podía transformarse sólo a través del mestizaje.

Después el visitante encontraba una muestra arqueológica que presentaba los resultados de diversas expediciones al Sahara, seguida de una exposición de artes indígenas que incluía, notablemente, una buena cantidad de objetos (máscaras, fetiches) pertenecientes a los coleccionistas más importantes de París y a comerciantes de arte *nègre*.⁵⁹ La exposición de artes indígenas no tenía un propósito puramente decorativo; el *Rapport Général* también subrayaba su valor educativo. Los objetos estaban cargados de significado: expresaban las facultades artísticas (y, de manera más general, las aptitudes) típicas de cada raza y

proporcionaban asimismo un criterio con el cual medir su nivel de civilización, que era un reflejo directo de la influencia europea.⁶⁰ En otras palabras, la presentación del arte indígena ilustraba la profunda diversidad de razas que había en las colonias, el carácter relativamente fijo de ellas desde el distante pasado al presente, y, al mismo tiempo, la posibilidad de evolución bajo la benevolente influencia del poder colonizador. Esta presentación del arte indígena puede entonces leerse como una parábola de la influencia europea ejercida en armoniosa continuidad con el período precolonial.

La proclamada solidaridad entre los dominios de la etnografía, la antropología (física) y la prehistoria tiene fuertes implicaciones políticas en este contexto. La presentación de “la humanidad colonial en sus costumbres y labores desde los primeros tiempos hasta nuestros días” adquiriría significado dentro de la narrativa maestra de la civilización escenificada por la Exposición como un todo: a saber que la “humanidad primitiva” había vivido una larga prehistoria sin evolución y que no había ingresado en la historia hasta que la conquista colonial tuvo lugar. Lo que se presentó aquí fue el punto de partida del proceso de transformación colonial, es decir, el “material humano” encontrado por los colonizadores y sobre el cual actuarían, tomando en cuenta su “calidad” variable.

Esta presentación de la “humanidad colonial a través de sus costumbres y sus producciones” dentro del Museo Colonial nos permite entender cómo las ciencias antropológicas pudieron dar una validación “científica” a los dos postulados básicos de la cosmología colonial: la clasificación de la humanidad en grupos claramente distintos, dotados de habilidades diferenciadas; y la posibilidad del progreso de la humanidad bajo la benevolente influencia de la civilización y la educación transmitidas por las potencias europeas. Un análisis de los pabellones de las distintas colonias, o grupos de colonias, nos permite examinar con mayor precisión los diferentes papeles desempeñados por los objetos indígenas y la etnografía dentro de su atmósfera ritual, bajo la triple perspectiva de la escenificación, la configuración estética y el orden.⁶¹ Cabe mencionar brevemente el pabellón de África Occidental Francesa, cuyos funcionarios se tomaron el cuidado de representar las culturas indígenas bajo una luz de comprensión. Además de la réplica de la Mezquita de Djenné, se reprodujeron una calle de Djenné, una “aldea fetichista”, una aldea a la orilla de un lago y un campo morisco, donde “una nación entera de artesanos nativos... trabajaba bajo la mirada del público”. Así mismo, presentaron sus danzas al público cuatro grupos de músicos y danzantes, incluyendo a los famosos dogones, quienes vendrían pronto a epitomizar la etnografía africanista francesa. El *Rapport Général* subrayaba el carácter realista de su reproducción, que destacaba tanto la capacidad artística de los africanos en la forma de artesanías y danza, como la pacífica calidad de sus actividades bajo el benevolente control de Francia.⁶²

El pabellón de África Ecuatorial Francesa (AEF) exhibía obras de arte africano pertenecientes al famoso coleccionista de arte *nègre* Stephen Chauvet.⁶³ Para asegurar que esta exposición fuera “respaldada en la sala contigua por una sólida documentación geográfica y etnográfica”, el gobernador de AEF comisionó en 1930 a un alto funcionario para recolectar fotografías e información etnográficas.⁶⁴ En esta sección también se exhibía una aldea indígena, para cuyo montaje se trasladaron “40 nativos, entre los cuales había 3 enfermeros intérpretes, 4 talladores de madera, 6 trabajadores del marfil, 4 herreros, 2

talladores de caparazones de tortuga, 4 curtidores de pieles, con mujeres y niños; teniendo en cuenta que el costo de manutención de un indígena durante el periodo de la Exposición era de 7000 francos aproximadamente.⁶⁵

Finalmente, el Museo de Etnografía del Trocadero organizó su propia Exposición Colonial,⁶⁶ la Exposición Etnográfica de las Colonias Francesas, que se inauguró el 29 de mayo de 1931. Como en la propia Exposición Colonial, los coleccionistas privados prestaron algunas de sus piezas, que fueron presentadas junto con obras de las colecciones del museo. De esta manera, esculturas pertenecientes al comerciante de arte Charles Ratton se expusieron tanto en el museo del Trocadero como en el colonial permanente.⁶⁷

El visitante de la Exposición Colonial era invitado a apreciar las cualidades formales de los objetos y de las actuaciones indígenas, que no se presentaban aisladas. Por el contrario, adquirirían significado en los marcos narrativos, centrados en las acciones, de transformación o de preservación, de los colonizadores sobre las sociedades indígenas.

Artefactos y narrativas

La exhibición de grandes cantidades de estos objetos, presentados ya sea como “documentos etnográficos” o como “arte nativo”, no sólo era decorativa sino esencial para el proceso de ritualización de la Exposición. Dicho proceso consistía en producir la ilusión de un viaje en el espacio y en el tiempo.⁶⁸ Los objetos etnográficos siempre eran investidos de una doble significación: por un lado estética, como objetos formalmente destacados; y por otro como signos y encarnaciones de una realidad de un orden diferente, a saber la cultura.

Como nos recuerda Nicholas Thomas, los objetos indígenas mostrados en exposiciones o museos no sólo están “descontextualizados”, es decir, extraídos del contexto de su uso original; también están “recontextualizados” en el sentido de que se abren a nuevos usos al ser insertados en nuevos escenarios.⁶⁹ La Exposición Colonial de 1931 no presentó un sistema monolítico de “discurso” o de “imaginario colonial”, sino que, hasta cierto grado, estuvo abierta a variadas interpretaciones. Pueden distinguirse por lo menos tres modalidades ideales-típicas de contextualizar objetos “etnográficos” (no sólo artefactos sino también fotografías, películas, tarjetas, dioramas y espectáculos). Coexistieron en la Exposición y finalmente se contradijeron la una a la otra.

La más tradicional de estas narrativas puede caracterizarse como evolucionista. En este esquema, los objetos y otros documentos etnográficos ilustran el salvajismo y la barbarie en los que se hallaban inmersos los pueblos indígenas antes del progreso auspiciado por el proceso civilizatorio. La etnografía era identificaba a la prehistoria, al tratar sobre la entrada de las sociedades primitivas a la historia propiamente dicha. Este pasaje estaba marcado por la conquista y pacificación europeas y por el logro de ‘poner en valor’ (*mise en valeur*) las características de las colonias; algunos productos artísticos más recientes testificaban esta influencia de la civilización. El paradigma evolucionista que respaldó el discurso de la “misión civilizatoria” estructuró el marco de referencia intelectual de las exposiciones del siglo XIX.⁷⁰ Esta narrativa maestra era aún dominante en la Exposición Colonial, notablemente en el Museo Colonial permanente. El caso del pabellón de Marruecos ilustra

claramente la puesta en escena del discurso colonial: “El trabajo de civilización está dotado de vida y se explica en una serie de salas dispuestas alrededor del eje central: pacificación, papel constructivo del ejército, esfuerzos de organización y progresión, ‘marchas’ y supervisión civil.”⁷¹

Sin embargo, es necesario señalar que el uso de indígenas en la representación del “salvajismo” parece haber desaparecido, al menos en la exposición oficial. Excluyendo la presencia de “monstruosidades nativas”, que consideraba ofensivas, Lyautey se había rehusado a rentar espacio dentro del recinto de la exposición a empresarios que pretendían exhibir a las llamadas *négresses à plateaux*,⁷² y a pigmeos.⁷³

La segunda narrativa podría llamarse diferencialista. Aquí, la etnografía y los objetos indígenas se usaban para ilustrar no tanto el progreso de la humanidad en el camino de la civilización sino más bien la diversidad de culturas y razas que configuraban el Imperio francés. Para los organizadores de la Exposición, esta diversidad era un elemento positivo que tenía que preservarse, por lo menos hasta cierto grado. En particular, el estudio de sociedades indígenas gracias a la adquisición de conocimientos antropológicos apareció de inmediato como una posibilidad y como un símbolo de esta nueva política indígena. Dicha narrativa diferencialista podía, dependiendo el caso, apoyarse en una visión racial, entendiéndose la raza no en términos biológicos, sino más bien como una idea compuesta, al mismo tiempo natural y cultural. En este sentido, se pensaba que la diferencia, de acuerdo con el paradigma antropológico (físico), tenía una base biológica. O bien, como lo indicaba esta narrativa, podía explicarse más bien como diferencia en términos culturales.

En la narrativa evolucionista, así como en la diferencialista, los objetos y otros documentos etnográficos exhibidos simbolizaban, más allá de sí mismos, “concepciones”, una “mente” y una “mentalidad” distintas que constituían el verdadero foco de la acción colonial. Era necesario reconocerlas para luchar contra ellas en nombre del progreso, o para protegerlas y permitirles “evolucionar a su propio ritmo”. En este sentido, la utilización de los recursos etnográficos adquirió un significado muy diferente dependiendo de qué principio de legitimación se siguiera: el progreso de la civilización o el respeto por las civilizaciones.

Mientras que estas dos formas de contextualizar se remitían a proyectos políticos basados en discursos científicos, la tercera estaba relacionada con las corrientes intelectuales y artísticas del periodo de entreguerras. Esta narrativa podría llamarse primitivista, para usar un término empleado en historia del arte;⁷⁴ la etnografía ejemplificaba al Otro, lo extraño, el retorno a lo primitivo, a lo salvaje, a los orígenes. Podría parecer que esta narrativa invertía los estereotipos del discurso evolucionista (los mismos rasgos que habían sido denunciados como “salvajismo” adquirirían valor como encarnación del arte y el alma primitivos), cultivando al mismo tiempo la otredad. Una versión diluida de esta búsqueda de la otredad coexistió con el exotismo estético de “color local”. El *art nègre* no sólo se exhibió en la contra-exposición surrealista;⁷⁵ también fue, de manera significativa, un tema prominente en la propaganda colonial de los años treinta.

Así, el estatus de los artefactos, de las fotografías e incluso de los propios representantes de los pueblos indígenas exhibidos en la exposición oscilaba entre el *documento* (traslado de

información), la *ilustración* (traducción visual de un hecho o idea) y en ocasiones la *decoración* (atractiva y pintoresca). Esta ambivalencia permitió su uso múltiple, tanto por parte de quienes organizaron la exposición, como por los visitantes, y probablemente también, en cierta medida, por los participantes indígenas involucrados en las escenificaciones.⁷⁶

Por consiguiente, la Exposición Colonial apareció como una suerte de museo viviente que ofrecía una oportunidad única de practicar un humanismo comparativo. De hecho, éste fue el sentido de varias declaraciones académicas sobre el tema de la “diversidad de humanidad”. Así, Eugène Pittard (1867-1962), profesor de antropología en Ginebra, abordó el asunto en un banquete ofrecido por el conde de Vogué, presidente del comité de bienvenida de la exposición:

De un puesto a otro vemos el despliegue de imágenes, que son estados de civilización cuya diversidad lo mismo instruye que encanta. A través de los esfuerzos de ustedes, podemos conocer los múltiples rostros de la humanidad... Recibimos de esta manera una lección científica y moral al mismo tiempo.⁷⁷

Las réplicas de la arquitectura colonial y, en general, los esfuerzos por reproducir la vida indígena fueron tomados muy seriamente como manifestaciones de otras culturas por los representantes de la academia. Aun cuando Pittard rechazó cualquier intento de hacer comentarios sobre cuestiones políticas, sus conclusiones sostuvieron firmemente el punto de vista conservacionista que vendría a configurar una poderosa tendencia en la antropología del siglo XX.⁷⁸

Se nos debe permitir a nosotros, los etnógrafos, que deseamos preservar las innumerables fisonomías del mundo, pedir a quienes tienen la autoridad para hacerlo que estas maravillosas tradiciones, las tradiciones milenarias de las artes indígenas, no desaparezcan en favor de ciertas tradiciones mediocres o de nuestras concepciones académicas más restringidas. Conservémoslas como una preciosa joya que nos pertenece a todos.⁷⁹

En forma similar, el respetado lingüista Antoine Meillet, profesor del Colegio de Francia (*Collège de France*) y del Instituto de Etnología, insistió:

La admirable exposición que nos da la bienvenida hoy nos enseña una preciosa lección. Nos muestra, antes que nada, la inmensa diversidad de la humanidad, que es un valioso patrimonio; también revela, bajo distintas facetas, la fuerza de la unidad humana.⁸⁰

Esta tensión esencial entre el énfasis universalista en la unidad de la humanidad y el reconocimiento específico de la diversidad de las culturas (vistas como un “patrimonio” o una “joya”) que caracterizó al nuevo humanismo colonial, puede encontrarse aún en la etnología francesa de nuestros días.⁸¹

El Musée de l'Homme. ¿Ante todo un museo colonial?

La Exposición Colonial puede describirse como “un evento al mismo tiempo antropológico y etnográfico” en la medida en que sirvió como museo viviente temporal del mundo colonial

al exhibir una gran variedad de razas y culturas; como un lugar de investigación y experimentación etnográficas; y como un sitio de reunión de investigadores para dialogar con otros jugadores del campo colonial. La etnografía fue movilizadora de diferentes formas durante la exposición: contribuyó a su valor documental y educativo y ayudó a crear una atmósfera exótica. En particular, subrayó el realismo de la representación de los pueblos colonizados, mostrados en su ambiente natural. En un nivel más general, el conocimiento antropológico reforzó el orden colonial cognitivo al confirmar una visión del mundo en la cual la división de la humanidad en distintos grupos aparecía como un hecho primordial: las fronteras entre las razas y las culturas podían superarse dentro de la comunidad mayor del imperio, si bien permanecían como rasgos significativos.

Al escenificar la armoniosa coexistencia de todas las culturas dentro de un imperio rico en diversidad, la Exposición Colonial creó una ficción, dando forma a un nuevo proyecto colonial consistente en incorporar las diferencias entre culturas y su reconciliación a un humanismo universalista, que incluía a la humanidad entera. En este sentido, puede decirse que la Exposición prefigura el Museo del Hombre, el cual a partir de 1938, exhibiría las diversas culturas de la humanidad a través de sus “tesoros”, reunidos en la capital del imperio francés. La valoración de la diferencia cultural en el corazón del nuevo proyecto etnológico de este museo mantuvo así una relación de afinidad con un humanismo colonial reformista.

Rechazar la Exposición Colonial como una simple ilusión, como una copia barata, es evitar explicar una dimensión más problemática, es decir, la continuidad a menudo insospechada entre las exposiciones coloniales y una forma de racionalidad etnológica que en Francia solía expresarse mediante el estilo de curación practicado en el Museo del Hombre. Para entender esta paradójica continuidad, es necesario renunciar a la caricatura de un discurso colonial monolítico que no toma en cuenta las inconsistencias, contradicciones y conflictos en el corazón del universo colonial.⁸² En consecuencia, la intención de valorar la diversidad de culturas no fue compartida por todos los actores del mundo colonial ni por todos los funcionarios coloniales.

La Exposición Colonial nos da una clave para releer la historia de la etnología francesa en el siglo XX. Lejos de ser menos colonial que la antropología social británica, como les gusta pensar a muchos etnólogos franceses porque estaba menos abocada al estudio de problemas prácticos, la etnología francesa era colonial en otro sentido. Así como la actividad de la propaganda colonial con frecuencia adoptaba la forma de documentación, puede decirse que la etnografía representaba una de las formas más elaboradas y sutiles de propaganda colonial.⁸³ De esta manera la academia etnológica pudo contribuir al trabajo de legitimación colonial incluso sin hacer referencia explícita a las actividades del imperio. Dos eventos relevantes en la historia oficial de la etnología francesa estuvieron directamente relacionados con la preparación y puesta en marcha de la exposición: la creación en 1930 de la Sociedad de Africanistas, que tendría un papel importante en el desarrollo de un africanismo francés distintivo, y la misión Griaule (1931-1933), que vinculó simbólicamente posesiones francesas en África de Dakar a Djibouti, emblema de una renovación del interés en la exploración etnográfica de África.⁸⁴

Ciertamente, sería una simplificación ver al Museo del Hombre —símbolo de la nueva etnología francesa— como una mera consecuencia de la Exposición Colonial. La dimensión científica tuvo definitivamente un mayor énfasis en este museo; sus fundadores tenían una agenda políticamente progresista que valoraba la diversidad humana y se oponía a los estereotipos más comunes del entorno colonial, así como a las teorías sobre la jerarquía racial enseñadas en la *École d'Anthropologie* por Papillault y otros.⁸⁵ En forma similar, el Museo del Hombre no se limitó al mundo colonial, sino que desarrolló una nueva noción de humanismo que se amplió para incluir a toda la humanidad, exhibiendo también a las sociedades europeas y a las sociedades (nativas) de Estados Unidos.⁸⁶

Sin embargo, es fundamental analizar la continuidad tanto de los propósitos (la presentación de la diversidad de pueblos y culturas) como de las formas utilizadas (estética y curatorial), de la Exposición Colonial al Museo del Hombre. Los objetivos educativos del museo y su nicho de audiencia popular lo hicieron afin a la Exposición Colonial. En realidad, los organizadores de museos antropológicos enfrentan retos que no son diferentes de aquellos que deben de haber abrumado a los organizadores de la Exposición Colonial, por ejemplo cómo “forzar a los visitantes a ver todo sin que lo adviertan y sin cansarlos; ser auténticos y al mismo tiempo evitar la vulgaridad”.⁸⁷ Cuando Rivet explicaba su proyecto del nuevo Museo del Hombre en 1936, formulaba la misma preocupación por la configuración, la representación y el ordenamiento estéticos:

La meta será dar al visitante ideas claras y precisas, presentarle los hechos esenciales sin recargarlos con abundancia de documentación. Se elegirán los especímenes antropológicos o etnológicos más representativos y se pondrá gran cuidado en no presentar demasiados para no cansar al espectador ni dispersar su atención.⁸⁸

La presencia de objetos, fotografías y espectáculos etnográficos en la Exposición Colonial, y los comentarios sobre ellos, nos permiten entender la compleja variedad de usos que el poder colonial hizo del conocimiento antropológico, ya que ambos pensamientos eran producto de los mismos principios y visiones del mundo, y respondían a usos similares. Estas exhibiciones revelaban esquemas cognitivos que funcionaban de manera más general en la producción y lectura del conocimiento etnográfico. De esta manera, los titubeos en la exposición entre el evolucionismo, el diferencialismo y el primitivismo, así como la vacilación entre destacar las “razas” o las “culturas”, fueron también característicos de la etnología en la década de los años treinta del siglo pasado. En forma semejante, la escuela griauliana de etnografía se centraba en los temas valorados dentro del marco estético de la exposición, desde danzas hasta máscaras y rituales. En la década de 1930 la etnografía francesa se desarrolló en y alrededor de los museos, con el propósito expedito de recolectar artefactos.⁸⁹ El hecho de privilegiar los objetos etnográficos como encarnaciones de culturas (y, secundariamente, la importancia de la fotografía como documento), junto con una fascinación primitivista por un “África auténtica” (imaginada como un espacio preservado de los contactos contaminantes con el Islam o el Occidente), fueron características persistentes del Africanismo francés y deben reexaminarse a la luz de la Exposición Colonial. Sin embargo, ésta fue una fascinación ambigua. Daba un carácter esencial a lo primitivo (los dogones eran vistos como un remanente milagrosamente preservado de una auténtica cultura

negra arcaica) y representaba un intento genuino de entender una cultura que se consideraba equiparable en complejidad y riqueza a la antigua civilización griega.⁹⁰

Así, la Exposición Colonial aparece como un momento fundacional, si bien mal entendido, en la historia de la antropología en Francia. Siete años después, Rivet escribiría a Daladier, entonces presidente del Consejo de Francia, para pedirle que permitiera a las tropas coloniales estar presentes en la apertura del Museo del Hombre; e insistió: “nuestro museo es sobre todo un museo colonial”.⁹¹

Por consiguiente, no sorprende que el Museo del Hombre tomara prestados de la Exposición Colonial, en forma consciente o no, diversos métodos de exhibir las diferentes culturas, desde la contextualización de artefactos hasta los espectáculos de danza y música.

El proyecto de presentar al público en general las artes y culturas de África, las Américas, Asia y Oceanía, “descubiertas” por Occidente durante su expansión, mediante el recurso de exhibir sus “tesoros” estéticos —la misma idea que hoy se considera como la gran contribución del futuro Museo de Artes y Culturas del Quai Branly, en París— es, en cierto sentido, simplemente una nueva versión de la Exposición Colonial y del Museo del Hombre.⁹² Sin embargo, el proyecto de un museo de culturas y, más específicamente —dado que excluye tanto a Europa⁹³ como a las “grandes civilizaciones” de Asia expuestas en el Museo Guimet—, de un “museo de culturas tribales” que no se atreve a decir su nombre, parece una empresa difícil desde el punto de vista de la investigación antropológica actual. Si no convence la idea de que el museo del Quai Branly es simplemente un museo de arte, sea éste “primitivo” o contemporáneo, entonces es necesario concebir algo más que un retorno a los proyectos de los años treinta del pasado siglo. El reto para los antropólogos es imaginar formas de traducir visualmente el trabajo que están haciendo hoy en día, por ejemplo el interés en los procesos o en la diversidad de significados que se dan a las transformaciones sociales en función de su ubicación social y sus experiencias previas. Una mirada retrospectiva a las formas de mostrar la otredad heredadas del pasado es entonces un paso para reflejar nuevas modalidades de exhibir la investigación en el presente.

Notas

1. Baxandall 1972.
2. Así, la exposición centenaria “L’Afrique de Marcel Griaule” (El África de Marcel Griaule) en el Museo del Hombre en 1998 prácticamente soslayó el tema del escenario colonial en sus actividades etnográficas.
3. *Ethnologie* (Etnología) fue el término usado por Paul Rivet, el fundador del Museo del Hombre, para designar la “ciencia del hombre en su totalidad”, abarcando así la prehistoria, la antropología física, el estudio de la cultura material y la etnografía; él finalmente logró que se estableciera como el nombre oficial de la disciplina en Francia.
4. Véase, por ejemplo, la entrada de John Leavitt para “antropología francesa” en la reciente *Encyclopedia of cultural and social anthropology* (Enciclopedia de

- antropología social y cultural), en la cual Leiris es presentado como “etnógrafo, crítico del colonialismo y celebrado poeta” (Leavitt 1996: 244). Cf. también Jamin 1966, Clifford 1988.
5. De L’Estoile 2001.
 6. Esta visión de la ciencia prevalece entre quienes encabezan instituciones científicas. Véase Elias 1982; Whitley 1984.
 7. Evans-Pritchard 1937.
 8. Malinowski postulaba este enfoque pragmático extendido a la escritura científica (Malinowski 1965b: 58).
 9. En el Reino Unido, la *Sociology of Scientific Knowledge* (Sociología del Conocimiento Científico) (SSK) desarrolló principios similares, generalmente reconociendo una deuda con Wittgenstein más que con la antropología social. Para una estimulante comparación entre los enfoques del lenguaje de Wittgenstein y de Malinowski, véase Gellner 1998.
 10. Véase el tema “la antropología como un sirviente colonial”.
 11. Geertz 1973: 196-207.
 12. Por ejemplo, la lectura de Foucault por Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow (Dreyfus y Rabinow 1983: cap. 5).
 13. Loizos (ed.) 1977; Stocking 1995: 389, 411.
 14. Goody 1995.
 15. Para un análisis de “ciencia e imperialismo” en las ciencias naturales, véase Pyenson 1990; Palladino y Worboys 1993; y la reciente edición de *Osiris*, “Empire and nature” (Imperio y naturaleza).
 16. Véase Pels 1997; Pels y Salemink 1999; De L’Estolie 1997; De L’Estolie, en prensa.
 17. El interés aquí no es evaluar el carácter “científico” o “no científico” del conocimiento colonial desde la perspectiva del momento actual, sino entender qué había dentro del reino de la “ciencia normal” en su momento. Véase Shapin 1992.
 18. Citado en Olivier (ed.) 1933-4: iv.
 19. Se utiliza el término “cultura” para traducir el término francés *civilisation* ya que es el vocablo recibido en la antropología anglófona. Así, *Institut International des Langues et Civilisations Africains* fue el nombre francés para el Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas. Uno de sus fundadores fue la figura colonial Maurice Delafosse, un prominente defensor de la *politique indigène* en la década de 1920. Su aplicación del término *civilisation* a las sociedades africanas fue una revolución simbólica, pues hasta entonces se había empleado exclusivamente para referirse a las “grandes civilizaciones”. Véase Delafosse 1925.
 20. “L’Exposition Coloniale. Album hors-série”, noviembre de 1931.
 21. Se han consultado los archivos coloniales tanto en Aix como en el Musée de l’Homme y los textos escritos para uso de los visitantes, como Demaison 1931, Keim 1931 y Anónimo 1931. El monumental informe final (*rapport général*) también proporciona abundante información (Olivier [ed.] 1933-4).
 22. Véase, por ejemplo, Blanchard *et al.* 1995.

23. Véase Hodeir y Pierre 1991; Lebovics 1992: cap. 2; Ageron 1984; Coquery-Vidrovitch 1991.
24. Basado, entre otros, en Max Gluckman (1940), Edmund Leach (1954; 1968) y Pierre Bourdieu (1977).
25. Rabinow 1988.
26. Los magníficos jardines del pabellón de Marruecos fueron inspirados por el jardín de los Udaya en Rabat (Leclerc 1931).
27. Maréchal Lyautey, citado en Olivier (ed.) 1933-4: IV.523.
28. *Ibid.*
29. Greenhalgh 1988.
30. Corbey 1993.
31. Carta de Maréchal Lyautey, 7 de enero de 1929 (itálicas agregadas). Archives Nationales de la France d'Outre-Mer (Archivos Nacionales de la Francia de Ultramar), Aix-en-Provence (ANFOM). ECI/12. Exposition Coloniale.
32. Vallois 1932.
33. Vallois 1932: 55.
34. Blanckaert 1995.
35. Vallois 1932.
36. Para el caso de Estados Unidos, véase Arnoldi 1999.
37. La aprobación de Vallois de esta museografía es muy significativa, ya que más adelante él se convertiría en director del Musée de l'Homme.
38. Esta prohibición de mediciones antropométricas de Lyautey y Olivier indica un cambio de actitud entre los funcionarios coloniales hacia los "nativos", que transformó lo que había sido una práctica científica normal en un gesto potencialmente ofensivo.
39. Véase Rivet 1931.
40. Este congreso fue el más importante en términos estadísticos, con poco menos de 200 comunicaciones en etnografía y folclore, prehistoria, antropología física, eugenesia y psico-sociología. Véase *XVe Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistorique* 1933. Véase también *Participation de la Société d'Ethnographie au Ve Congrès de l'Institut international d'Anthropologie* (Participación de la Sociedad de Etnografía en el 5º Congreso del Instituto Internacional de Antropología), *l'Ethnographie*, 1931.
41. *Congrès international et intercolonial de la Société Indigène. Exposition coloniale internationale de Paris, 5-10 octobre 1931* (París, 1931).
42. *Congrès de Linguistique et d'Ethnologie appliquées à la colonisation. Comptes-rendus* (París, 1932).
43. Esta conferencia fue organizada por Henri Labouret, profesor de Etnografía Africana en la Colonial School (Escuela Colonial) y el Institut d'Ethnologie (Instituto de Etnología), director francés del IALC, y uno de los proponentes de una nueva política indígena. Véase Labouret 1931.
44. Delavignette 1931: 554.
45. Hardy 1931.

46. Dias 1998.
47. Stocking (ed.) 1985; Dias 1991; Coombes 1994.
48. Marin 1931: 91.
49. *XVe Congrès International d'Anthropologie, 1933*: lxvi.
50. W. H. R. Rivers hizo una declaración similar en 1900 en el Anthropological Institute for Great Britain and Ireland (Instituto de Antropología de Gran Bretaña e Irlanda) (cf. Coombes 1994: 88).
51. Vallois 1932.
52. De 1960 a 2003 fue la casa del Museo de las Artes Africanas y de Oceanía.
53. Para un retrato de Marin, adalid de la ciencia social conservadora, véase Lebovics 1992: cap. 1.
54. ANFOM, Exposition Coloniale, caja ECI/12.
55. Olivier (ed.) 1933-4: V. 51-6.
56. *Ibid.*
57. Georges Papillault (1863-1932), quien tenía la cátedra de sociología en la Escuela de Antropología, acuñó el término *socio-biologie*, que propuso como una alternativa “científica” a las “especulaciones bizarras” de Durheim. Véase Blanckaert 2001: esp. 148-51.
58. Olivier (ed.) 1933-4: vol. V: 52-3. La versión de Papillault del evolucionismo darwiniano aprovechaba la genética, la eugenesia y la investigación de Francis Galton sobre la herencia psicológica. Véase Blanckaert (ed.) 2001: 148-51. Es necesario señalar que esta versión “raciológica” más bien extrema no corresponde a la posición de Lyautey.
59. Como Lefèvre, Ratton, Carré, Level, Hessel, etc.
60. Olivier (ed.) 1933-4: V. 56.
61. Véase De L'Estoile 2001: 431-47.
62. Olivier (ed.) 1933-4: V. 299-300.
63. Él estaba considerado como un experto en arte africano (Chauvet 1924) y más adelante se convirtió en donador del Museo del Hombre. Algunas piezas de su colección se encuentran hoy día en exhibición en las salas de “Artes primitivas” del Louvre.
64. Antonetti to Massala, 25 de junio de 1930. “AEF; Exposition Coloniale”, en ANFOM/AEF/archives du Gouvernement Général de l'AEF.
65. *Manual of the International Colonial Exhibition* (Manual de la Exposición Colonial Internacional), 86.
66. La expresión se usó en una carta de Jacques Soustelle, organizador de esta exposición, a Bishop, un coleccionista, el 22 de abril de 1931, en *Correspondance Rivière. Musée de l'Homme* (Correspondencia Rivière. Museo del Hombre).
67. Golan 1994.
68. Además de arte indígena, la exposición presentó múltiples obras de artistas franceses “inspirados” por “formas de arte nativo”.
69. Thomas 1997.
70. Greenhalgh 1988; Corbey 1993.

71. *Manual of the International Colonial Exhibition*, 86.
72. Este término era una designación común para las mujeres surma de Etiopía que practicaban una espectacular deformación labial, que en francés fueron conocidas como les *négresses à plateaux*, por la referencia redondeada de la boca y su similitud con un plato, y que habían sido una atracción favorita en espectáculos de fenómenos.
73. Dauphiné 1997: 104. En realidad, los caníbales pseudo-kanak no se presentaron en la exposición, sino en el *Jardin d'Acclimatation*, un popular centro vacacional que había presentado a “personas nativas” desde el siglo XIX. Véase Revol 1996.
74. Rubin (ed.) 1984: 5.
75. Una pequeña “contraexposición” fue organizada a finales de septiembre de 1931 por el grupo surrealista, incluyendo a Aragon, Eluard y Tanguy, quienes facilitaron algunas piezas de sus colecciones de *art nègre* de la *House of Syndicates* (Casa de Sindicatos) de la CGTU orientada al comunismo. Sin embargo, en su momento pasó virtualmente inadvertida, incluso por parte de los miembros del Partido Comunista. Véase Lebovics 1992: cap. 3.
76. Los informes oficiales no dan luz respecto a la visión de los participantes indígenas.
77. *XV^e Congrès internationale* 1933: 82-3.
78. Véase, por ejemplo, la conferencia de Lévi-Strauss impartida en la UNESCO en 1971 (Lévi-Strauss 1983).
79. *XV^e Congrès internationale* 1933: 83.
80. *XV^e Congrès internationale* 1933: 83.
81. El nombre oficial de la sección de antropología del *Centre National de la Recherche Scientifique* (Centro Nacional de Investigación Científica) es hasta hoy “Unidad del hombre y diversidad de culturas”.
82. Cooper y Stoler 1997; Thomas 1994.
83. Para Lyautey, uno de los componentes más importantes de la exposición fue la Ciudad de la Información, que puso a disposición del público en general y de los profesionales una buena cantidad de datos acerca del imperio. “No áreas de exhibición, no colecciones, sino información, documentos directos y precisos” (*Manual of the International Colonial Exhibition*: 79). Propaganda no es una palabra peyorativa, sino el término oficial utilizado en su momento. Véase *Congrès National d'Action et de Propagande Coloniale* (Congreso Nacional de Acción y Propaganda Colonial) (1931).
84. Véase De L'Estoile 1997b.
85. Rivet fue uno de los fundadores del Comité de Intelectuales Antifascistas. Jamin 1989.
86. Podría argumentarse que esto refleja los afanes universalistas del imperialismo francés.
87. Olivier (ed.) 1933-4: V.2: 300.
88. Rivet 1936: 7.08-3. Véase también Rivet 1948.
89. Jamin 1982; *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques* (Instrucciones resumidas para los recolectores de objetos etnográficos) (1931).
90. De L'Estoile 1997c.

91. Rivet a Daladier, 31 de mayo de 1938, en la correspondencia de Rivet.
92. Véase De L'Estoile 2003.
93. Se está planeando en Marsella el edificio de un Museo de las Civilizaciones Europea y Mediterránea para reemplazar al actual Museo de Artes y Tradiciones Populares en los alrededores de París. [El *Musée de civilisations de l'Europe et de la Méditerranée* fue inaugurado en la ciudad de Marsella en 2013]

Bibliografía

- Ageron, Ch.-R. 1984. "L'Exposition coloniale de 1931. Mythe républicain ou mythe impérial?", en P. Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, I, 561-94, París: Gallimard.
- Anónimo. 1931. *Livre d'or de l'exposition coloniale de Paris, 1931*. París.
- Arnoldi, M.-J. 1999. "From the diorama to the dialogic. A century of exhibiting Africa at the Smithsonian's Museum of Natural History", *Cahiers d'Etudes Africaines* 39: 701-26.
- Baxandall, M. 1972. *Painting and experience in fifteenth-century Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- Blanchard, P. et al. 1995. *L'autre et nous. "Scènes et types"*. París: SYROS.
- Blanckaert, C. 1995. "Fondements disciplinaires de l'anthropologie française au dix-neuvième siècle. Perspectives historiographiques", *Politix* 29: 29-54.
- _____. 2001. "La crise de l'anthropométrie. Des arts anthropotechniques aux dérives militantes, 1860-1920", en C. Blanckaert (ed.), *Politiques de l'anthropologie: discours et pratiques en France (1860-1940)* 95-172. París: L'Harmattan.
- Bourdieu, P. 1975. "The specificity of the scientific field and the social conditions of the progress of reason", *Social Sciences Information*, 14: 19-47.
- _____. 1977. *An outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chauvet, S. (1924). *Les arts indigènes des colonies françaises*. París: A. Maloine et fils.
- Clifford, J. 1988. *The predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature and art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Coombes, A. E. 1994. *Reinventing Africa. Museums, material culture and popular imagination in late Victorian and Edwardian England*. New Haven: Yale University Press.
- Cooper, F. y A. L. Stoler. 1997. "Between metropole and colony. Rethinking a research agenda", en Cooper y Stoler (eds.), *Tensions of empire. Colonial cultures in a bourgeois world*, 1-56. Berkeley: University of California Press.
- Coquery-Vidrovitch, C. 1991. "L'apogée. L'exposition coloniale internationale", en Ch.-R. Ageron y C. Coquery-Vidrovitch, *Histoire de la France coloniale*. París: Pocket Agora.
- Corbey, R. 1993. "Ethnographic showcases, 1870-1930", *Cultural Anthropology*, 8: 338-69.
- Dauphiné, J. (1997). *Canaques de la Nouvelle Calédonie à Paris en 1931. De la case au zoo*. París: L'Harmattan.
- De L'Estoile, B. 1997a. "The 'natural preserve of anthropologists'. Anthropology, scientific planning and development", *Social Science Information* 36: 343-76.

_____. 1997b. "Africanisme, Africanism. Esquisse de comparaison franco-britannique", en A. de Piriou y E. Sibeud (eds.), *L'Africanisme en questions*, 19-42. París: EHESS.

_____. 1997c. "Au nom des 'vrais Africains'. Les élites scolarisées de l'Afrique coloniale face à l'anthropologie, 1930-1950", *Terrain* 28: 87-102.

_____. 2001. "Des races non pas inférieurs, mais différentes. De l'Exposition Coloniale au Musée de l'Homme", en C. Blanckaert (ed.), *Politiques de l'anthropologie. Pratiques et discours en France, 1860-1940*, 391-473. París: L'Harmattan.

_____. 2003. "Le musée des 'arts premiers' face à l'histoire", *Arquivos do Centra Cultural Calouste Gulbenkian* 45: 41-61.

En prensa. "A rationalisation of colonial domination? Anthropology and native policy", en *Empires, nations and natives. Anthropology and state making*. Durham: Duke University Press.

Delafosse, M. 1925. *Les civilisations disparues: les civilisations négro-africaines*. París: Stock.

Delavignette, R. 1931. "La connaissance des mentalités indigènes. AOF", en *Congrès international et intercolonial de la Société Indigène*.

Demaison, A. 1931. *Exposition coloniale internationale*. Guide officiel. París.

Días, N. 1991. *Le musée d'ethnographie du Trocadéro, 1878-1908*. Paris Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

_____. 1998. "The visibility of difference. Nineteenth-century French anthropological collections", en S. Macdonald (ed.), *The politics of display. Museums, science, culture*. Londres: Routledge.

Dreyfus, H. L. y P. Rabinow (1983). *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.

Elias, N. (1982). "Scientific establishments", en N. Elias y R. Whitley (eds.), *Scientific establishments and hierarchies*, 3-69. Dordrecht: Reidel.

Evans-Pritchard, E. E. (1937). *Witchcraft, magic and oracles among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Geertz, C. 1973 [1964]. "Ideology as cultural system", en Geertz, *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books. (ed. en español: *Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. 1988).

Gellner, E. (1998). *Language and solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gluckman, M. 1940. "Analysis of a social situation in modern Zululand", *Bantu Studies* 1940: 1-29.
- Golan, R. (1994). "Triangulating the surrealist fetish", *Visual Anthropology Review* 10: 50-65.
- Goody, J. 1995. *The expansive moment. Anthropology in Britain and Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenhalgh, P. 1988. *Ephemeral vistas. The expositions universelles, Great Exhibitions and World's Fairs, 1851-1939*. Manchester: Manchester University Press.
- Hardy, G. (1931). "Rapport général", en *Congrès international et intercolonial de la Societé Indigène*.
- Hodeir, C. y M. Pierre (1991). *1931: l'Exposition Coloniale*. Paris: Complexe.
- Jamin, J. 1982. "Objets trouvés des paradis perdus: a propos de la mission Dakar-Djibouti", en J. Hainard y R. Kaehr (eds.), *Collections passion*, Musée d'Ethnographie (Neuchâtel), 69-100.
- _____. 1989. "Le musée d'ethnographie en 1930. L'ethnologie comme science et comme politique", en *La muséologie selon Georges Henry Rivière*. Paris: Dunod.
- _____. 1996. "Introduction", en M. Leiris, *Miroir de l'Afrique*, 9-59. Paris: Gallimard.
- Keim, A. 1931. *Manual of the International Colonial Exhibition*. Paris.
- Labouret, H. 1931. *A la recherche d'une nouvelle politique indigène dans l'Ouest Africain*. Paris: Comité de l'Afrique Française.
- Leach, E. 1954. *Political systems of Highland Burma. A study of Kachin social structure*. Londres: Beacon.
- _____. 1968. "Ritual", en *International encyclopaedia of the social sciences*, XIII, 520-6. Nueva York: Macmillan/The Free Press.
- Leavitt, J. 1966. "French anthropology", en A. Barnard and J. Spencer (eds.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. Londres: Routledge.
- Lebovics, H. 1992. *True France. The wars over cultural identity, 1900-45*. Ithaca: Cornell University Press.
- Leclerc, Ch. R. (1931). "Le maroc à Vincennes", en Anónimo (ed.), *Livre d'or de l'Exposition Coloniale Internationale de Paris, 1931*, 58-61.
- Lévi-Strauss, C. (1983). "Race et culture", en C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*. Paris: Plon.
- Loizos, P. (ed.). 1977. "Anthropological Research in British colonies. Some personal accounts", *Anthropological Forum* 4/2.

Malinowski, B. 1965a [1935]. *Coral gardens and their magic. Vol. I: Soil-tilling and agricultural rites in the Trobriand Islands*. Bloomington: Indiana University Press. (ed. en español: *El Cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*. Barcelona: Editorial Labor).

_____. 1965b. "An ethnographic theory of language and some practical corollaries", en Malinowski, *Coral gardens and their magic*. Vol. II: 3-74. Bloomington: Indiana University Press.

Marin, L. 1931. "Quizième Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistorique (suite)", *Revue Anthropologique*, 91-3.

Olivier, M. (ed.) (1933-4). *Exposition coloniale internationale et des pays d'outre-mer. Rapport général présenté par le gouverneur général Olivier, délégué général*, 9 vols. Paris: Secrétariat général.

Palladino, P. y M. Worboys. 1993. "Science and imperialism", *Isis* 84: 991-1102.

Pels, P. 1997. "The anthropology of colonialism. Culture, history and the emergence of western governmentality", *Annual Review of Anthropology* 26: 163-83.

_____ y O. Salemink (eds.). 1999. *Colonial subjects. Essays in the practical history of anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Pyenson, L. 1990. "Science and imperialism", en R. C. Olby, G. N. Cantor, J. R. R. Christie y M. J. S. Hodge (eds.), *Companion to the history of modern science*, 920-33. Londres, Routledge.

Rabinow, P. 1988. *French modern. Norms and forms of the social environment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Revol, P. 1996. "Observations sur les Fuégiens. Du jardin d'acclimatation à la terre de feu", en C. Blankaert (ed.), *Le terrain des sciences humaines (XVIIIè-XXè siècle)*, 243-96. Paris: L'Harmattan.

Rivet, P. 1931. "Organisation des études ethnologiques", *Congrès des recherches scientifiques coloniales Paris*.

_____. 1936. "Ce qu'est l'ethnologie", en *l'Encyclopédie Française*, Vol. VII; *l'Espèce humaine*. Paris.

_____. 1948. "Organisation d'un musée d'ethnologie", *Muséum*, 1/2.

Rubin, W. (ed.). 1984-5. *Primitivism in twentieth-century art. Affinity of the tribal and the modern*, 2 vols. Nueva York: MOMA.

Shapin, S. 1992. "Discipline and bounding. The history and sociology of science as seen through the externalism-internalism debate", *History of Science* 30: 333-69.

Stocking, G. W. 1995. *After Tylor. British social anthropology, 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin Press.

_____ (ed.). 1985. *Objects and others. Essays on museums and material culture*, Madison: University of Wisconsin Press.

Thomas, N. 1994. *Colonialism's culture. Anthropology, travel and government*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 1997. "Indigenous presences and national narratives in Australian museums", *Humanities Research* (Invierno 1997): 3-16.

Vallois, H. 1932. "L'Exposition Coloniale de Paris et les Congrès", *L'anthropologie*, 42:55-70.

Whitley, R. 1984. *The intellectual and social organisation of the sciences*. Oxford: Clarendon.

Informes (Comptes-rendus), manuales, archivos, correspondencias:

XVe Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistorique (suite). Vè session de l'institut International d'Anthropologie: comptes-rendus. París, 1933.

"Participation de la Société d'Ethnographie au V Congrès de l'institut international d'anthropologie", *l'Ethnographie*, 1931.

Congrès international et intercolonial de la Société Indigène. Exposition coloniale internationale de Paris, 5-10 octobre 1931. París, 1931.

Congrès de linguistique et d'ethnologie appliquées à la colonisation: comptes-rendus. París, 1932.

Congrès national d'action et de propagande coloniale, 11 & 12 mai 1931: compte-rendu, Institut Colonial Français. París, 1931.

Manual of the International Colonial Exhibition. París, 1931.

Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques, Musée d'Ethnographie et Mission scientifique Dakar-Djibouti. París, 1931.

ANFOM (Archives Nationales de la France d'Outre-mer), Exposition Coloniale, caja ECI/12.

ANFOM/AEF/ archives du Gouvernement Général de l'AEF.

Correspondencia de Georges Henri Rivière: Musée de l'Homme.

Correspondencia de Paul Rivet, artículos de Paul Rivet, Biblioteca del Musée de l'Homme.