



La antropología y sus disciplinas vecinas*

(PRIMERA DE DOS PARTES)

LEIF KORSBAEK**

A Milly Vargas Ramírez

Introducción

La antropología nació del encuentro entre la sociedad occidental y la alteridad y, a causa de que la alteridad fue exactamente lo desconocido y que no existía procedimiento alguno para tra-

** Este trabajo es el primero de una serie acerca de la antropología y sus disciplinas vecinas; aquí se presentan de manera general las ramificaciones de la antropología hacia las otras ciencias sociales y sus puntos de contacto. El origen de este trabajo está en los cursos de Corrientes no antropológicas en la antropología que he impartido en la Facultad de Antropología de la UAEM, por tres años consecutivos. Agradezco el interés que mis alumnos mostraron en estos cursos, y expreso mi reconocimiento a los especialistas de las diversas áreas que, en el marco de estos cursos, accedieron a dar conferencias sin remuneración alguna. Todas las opiniones expresadas en el trabajo son mías.*

*** Facultad de Antropología, UAEM, Toluca. Teléfono: (72) 19 46 15.*

1. Ver Beattie, 1975; Malinowski, 1944; Rutsch, 1975; Sahlin y Service 1960. La mejor presentación de la definición de la moderna etnología francesa se encuentran en dos libros, con el mismo título, de Lévi-Strauss (1970 y 1979).
2. Ver Lowie, 1946 y Penniman, 1954. En varias universidades acostumbran festejar a los gurús de la profesión, lo que ha dejado antologías de calidad y frecuentemente con una perspectiva histórica sobre la antropología. Por ejemplo, los ensayos dedicados a Bronislaw Malinowski dirigidos por Raymond Firth (1974a).

tar lo desconocido, la antropología resultante fue algo caótica. Hace algunos años, el antropólogo británico Evans-Pritchard formuló una especie de lema de sus intereses antropológicos: "Nada humano me es extraño", lo que expresa muy bien este carácter caótico que aún caracteriza a la antropología.

Ha sido difícil acuñar una definición precisa de una ciencia que tiene intereses tan extensos y, a través de los años, las definiciones que se han formulado de la antropología como disciplina son muchas y frecuentemente incompatibles. En efecto, la historia de la antropología ha sido una lucha permanente por formular la definición de la disciplina y por la prevalencia de una u otra definición. Para algunos antropólogos la herramienta básica de la disciplina es el concepto de "cultura", mientras que para otros es el de "estructura social" y el de "función"; para algunos la disciplina trata básicamente la dimensión sincrónica, mientras que para otros la dimensión relevante es la diacrónica.¹

A estos desacuerdos se suma la existencia de una larga serie de especialidades dentro de la antropología que a veces difícilmente se comunican: hay antropólogos políticos, económicos, que estudian la religión, otros la ecología, mientras que algunos más especializados son antropólogos lingüísticos, psicológicos, médicos, cognoscitivos, entre otros campos de especialización.

1968 fue un año importante en el mundo y también en la antropología: por extraños caminos empezaron los antropólogos a estudiar el pasado de su propia disciplina y discutir la identidad de la antropología. Antes de aquel año un interés por la trayectoria de la disciplina y el gremio a través del tiempo se había manifestado solamente de manera esporádica.² Pero alrededor de 1968 nació una auténtica búsqueda de las raíces de la profesión y un estudio intensivo del proceso histórico que había sido el nacimiento y el desarrollo de la disciplina, búsqueda y estudio que produjeron de pronto algo que podemos llamar la nueva historiografía de la antropología.

El ejemplar más conspicuo de esta nueva historiografía de la antropología, fue el libro de Marvin Harris *El desarrollo de la teoría antropológica*, publicado en 1968, y que ha contribuido de manera importante a formar la opinión acerca de la disciplina y, en particular, la visión del relativismo cultural, del marxismo y de la antropología social británica. En Francia salieron dos valiosos tomos: *Historia de la antropología* de Paul Mercier, en 1966, y una *Historia de la etnología* de Jean Poirier, en 1969. En Inglaterra, Adam Kuper publicó en 1973 *Antropología y antropólogos. La Escuela Británica, 1922-1972*, mientras que Ángel Palerm empezó a publicar sus sobrias evaluaciones del desarrollo de las teorías etnológicas en 1974.

El presente ensayo gira en torno a la carrera histórica de la antropología, pero su intención es un tanto diferente al de la mayoría de las revisiones históricas de la disciplina y se dirige hacia un aspecto poco estudiado de esta historia: la interdisciplinariedad inherente en la disciplina. Mi intención es presentar y discutir a través de una vista panorámica las articulaciones más importantes de la antropología con las demás ciencias sociales y, como un punto de partida obligado, con la filosofía, pues no hay que olvidar que la antropología siempre ha mantenido estrechos lazos con esta disciplina y que, parcialmente por lo menos, tiene su origen en ésta.

1. La antropología y la filosofía³

La relación que tiene la antropología con la filosofía es tal vez una de las más estrechas y sostenidas entre todas estas alianzas a través de fronteras dudosas y poco estables, y se puede mirar desde diferentes ópticas.

Por un lado podemos buscar el origen de la misma antropología en la filosofía: encontramos una antropología en la filosofía de Platón, en la filosofía de Aristóteles, en las filosofías de los neoplatónicos, de los epicúreos, de los escépticos, de los cínicos, etc., y también en los sistemas filosóficos modernos. Nadie duda de que Immanuel Kant era filósofo y, sin embargo, escribió un libro con el título *Antropología*, pero no es un libro de texto de antropología en el sentido moderno de esta palabra; es la formulación de la antropología de un filósofo.

Por otro lado podemos buscar la relación vigente en cualquier momento histórico entre la tendencia dominante en la filosofía y las diferentes escuelas antropológicas. Tenemos claramente una antropología inspirada en el pensamiento positivista y funcionalista de Émile Durkheim, y también tenemos bien delimitada una antropología neokantiana, por lo regu-

lar inspirada en la línea de pensadores como Windelband, Rickert, Cassirer, entre otros. De igual forma se puede distinguir una antropología marxista con tradiciones relativamente separadas en Inglaterra, Francia, los Estados Unidos y la ex-Unión Soviética, y últimamente hemos visto el surgimiento de una antropología pos-moderna, muy heterogénea pero siempre íntimamente relacionada con las tradiciones filosóficas.

Otro enfoque sería buscar los problemas de la antropología que tienen su solución en algún rincón de la filosofía de la ciencia, donde se presentan tres tipos de problemas.

Tenemos los problemas ontológicos, que tienen que ver con la pregunta: ¿de qué tipo de fenómenos se ocupan los antropólogos? Si tenemos en mente que la antropología es una ciencia empírica cuyo fundamento descansa en la observación y si consideramos una de las entidades que los antropólogos observan —la estructura social— se entiende inmediatamente que es indispensable definir el estatus ontológico de estas entidades. ¿Qué es una estructura social? y ¿cómo hacemos para observarla? Los antropólogos británicos, que establecieron una buena parte de las reglas del juego, opinaban que una estructura social es algo que existe empíricamente y que en consecuencia se puede observar directamente en el terreno, mientras que Lévi-Strauss introdujo el punto de vista de que la estructura social es algo que existe solamente en el pensamiento, por lo que tenemos que decidir ¿cuáles son los fenómenos empíricos que podemos observar para llegar a conocer la estructura social?

Tenemos los problemas epistemológicos, que tienen que ver con la pregunta: ¿cuáles son las condiciones para llegar a adquirir conocimientos acerca de los fenómenos que estudiamos? Si consideramos otro fenómeno que encanta a los antropólogos: la brujería, entonces es evidente que tenemos

que decidir de qué manera podemos observarla. Y, más aún, si pretendemos llegar a explicar los fenómenos observados: ¿tenemos que someter nuestro método científico a los modelos de explicación de los brujos y los embrujados? o ¿tenemos que hacer a un lado las ideas *nativas* y dejarnos guiar por nuestro método científico? Para los que quieren hacer a un lado los fenómenos emparentados con la brujería es útil recordar que Ronald Reagan tenía a su hechicera en San Francisco que le arreglaba su horóscopo antes de la toma de grandes decisiones.

Finalmente tenemos los problemas éticos, que tienen que ver con la pregunta: ¿cuál es la responsabilidad del antropólogo, a quién le tiene que rendir cuentas? Para mencionar solamente dos dilemas: ¿qué hace un antropólogo norteamericano cuando su gobierno le comunica que tiene que prestar sus servicios en Vietnam? y ¿qué hace un antropólogo mexicano ante la problemática de reacomodar una población indígena o mestiza para dar espacio a la construcción de una presa hidroeléctrica?

Las relaciones entre la antropología y la filosofía no se agotan con las que han sido mencionadas aquí, pero son las más obvias y probablemente las más importantes.

-
3. Existe un buen número de introducciones a la antropología filosófica, pero casi puedo asegurar que son los trabajos que menos leen los antropólogos sociales y culturales. Dos excelentes discusiones del aspecto ontológico de los "hechos sociales" que estudian los antropólogos giran alrededor de uno de los temas favoritos de la disciplina: la magia y la brujería. Evans-Pritchard (1976) discute estos problemas lo mismo que Robert C. Ulin (1990). Donde sí hay comunicación es en lo referente a problemas epistemológicos tratados, por ejemplo, desde una posición positivista, en Rudner, 1987, y Hollis, 1994.

II. La antropología y la geografía

Como la antropología mantiene vínculos con la disciplina más especulativa de todas, la filosofía, así también con la disciplina más terrenal de todas, la geografía, la ciencia de la tierra.⁴ A un nivel puramente pragmático podemos decir que un antropólogo que se dirija a su trabajo de campo sin consultar los diferentes mapas (información climatológica y geográfica de todo tipo), realmente se lanza a lo desconocido. Así que la geografía juega —a través de todas las variedades de posiciones del antropólogo en cuestión— el papel de una disciplina de apoyo indispensable a cualquier actividad de investigación antropológica.

Pero la cooperación entre la antropología y la geografía va mucho más allá del mero apoyo logístico y fáctico que los geógrafos brindan a los antropólogos. Podemos tomar como ejemplo el inicio del estudio que hizo Franz Boas de los esquimales en Canadá. Cuando zarpó de Hamburgo en 1882 había ya formulado toda una estrategia de investigación, basándose en la teoría del determinismo geográfico. Esta teoría que se intercala entre la geografía y la antropología tenía importantes raíces en Alemania, y con diversos grados de absolutismo se encuentra en las obras de C. Meiners, Karl Ritter, Gustav Klemm, Theodor Waitz y Friedrich Ratzel, tan frecuente es esta idea que más pertenece al periodo que a algunos de los pensadores individuales. Un ejemplo es la distinción que hace George

Gerland en 1892 entre tres tipos de traje, determinados por el clima: el trópico, el subtropical y el boreal.

Otra investigación que tiene fuertes rasgos geográficos es la de Ángel Palerm, una búsqueda de las implicaciones y consecuencias de las grandes obras de irrigación en Mesoamérica, donde al mismo tiempo hace uso y critica los planteamientos de Wittfogel, elaborados originalmente para el análisis de la historia de China.

Otra tarea importante de la antropología también se relaciona con una visión geográfica: definir y analizar regiones. En 1935, Kroeber hizo una contribución de primera con la formulación del concepto “área cultural”, continuada en la obra de Paul Kirchhof cuando éste, unos diez años más tarde, formuló el muy discutido concepto de “Mesoamérica”, espacio dentro del cual hoy Alfredo López Austin lleva a cabo sus análisis de los mitos y las leyendas. Si se piensa que estas investigaciones son de importancia secundaria, se deben tener en mente los enormes proyectos del Río Papaloapan y del Río Balsas.

La región no es el único concepto geográfico que ha adquirido importancia en la antropología; otro concepto es el de “frontera”. En un intercambio crítico alrededor del concepto de área cultural de Kroeber, Clark Wissler colocó alrededor de 1918 toda su etnografía de los indígenas de los Estados Unidos dentro del marco teórico de la frontera, su estudio partió desde una visión histórica y analizó el movimiento de la frontera entre las poblaciones indígenas y las poblaciones de colonos blancos que se movía hacia el Oeste, hasta prácticamente acabar con los territorios indígenas, reduciéndolos a trágicas reservas. De igual manera, Owen Lattimore ha analizado el proceso histórico de la civilización china desde la perspectiva de la “gran frontera” con su gran muralla. Y si damos un salto hacia la antropología económica encontramos otro

punto de enlace con la geografía: el modelo conocido como la “teoría del lugar central”, elaborado por los geógrafos y desarrollada por Carol Smith.

Propiamente antropológica es una visión cultural del espacio. Un trabajo pionero fue el de E. T. Hall en los años sesenta, cuando empezó a estudiar de qué manera las personas manipulan el espacio de acuerdo a su propia visión, culturalmente específica, del mismo espacio. De esta manera es fácil distinguir las diferencias entre el uso del espacio en ciudades occidentales y modernas, a distinción del uso del espacio en una comunidad indígena donde la naturaleza no es considerada como una enemiga a subyugar, sino como una extensión de la misma arquitectura humana.

Recientemente la atención de los antropólogos se ha dirigido hacia el estudio de la concepción y el uso del espacio en contexto ritual de las comunidades indígenas en México y en otras partes del mundo. Algunos de estos estudios se deben a Evon Z. Vogt, el fundador y director del Proyecto Harvard en Chiapas. En Zinacantan, por ejemplo, estudió el uso que hicieron los habitantes del espacio en su comunidad para los rituales relacionados con el sistema de cargos y, trasladándose a una dimensión histórica, buscaba la continuidad entre el uso de precolombiano y el uso actual de este espacio.

Al combinar la dimensión histórica con la geográfica, dentro de una visión antropológica, se pueden estudiar los numerosos mapas que pertenecen al periodo del contacto inicial entre la cultura occidental de los conquistadores y las culturas indígenas en México, en aquel momento dominadas por la cultura nahua.

III. Los padres fundadores de la antropología eran abogados⁵

Los lazos que existen entre la antropología y el derecho son muchos y no son recientes, al contrario, provienen

4. La relación entre antropología y geografía es la menos explorada y no conozco libros que trate explícitamente esta relación.

5. Una amena y sólida introducción a estos antropólogos-abogados es el tomo II de la citada obra de Ángel Palerm *Los evolucionistas*. Entre la abundancia de introducciones al derecho indígena que han visto la luz últimamente se puede recomendar Stavenhagen e Iturralde, 1989.

de los años del nacimiento de la antropología moderna, pues los más destacados practicantes de la antropología en los años iniciales de la disciplina eran abogados.

J. J. Bachofen, el destacado autor del libro *Das Mutterrecht* (El matriarcado) de 1861, era un abogado suizo con intereses teóricos que lo llevaron al campo de la antropología. Años más tarde, en 1870, se publicó *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, del abogado norteamericano Lewis Henry Morgan, libro al que seguiría unos años después el clásico de los clásicos de la antropología *Ancient Society* (La sociedad antigua), también de Morgan (1887). En 1865, el escocés John F. McLennan publicó su tratado acerca de la historia del matrimonio *Primitive Marriage* (El matrimonio primitivo), donde plantea la teoría de que el origen del matrimonio moderno se tiene que buscar en la vieja costumbre del rapto; y sir Henry Sumner Maine, anterior gobernador británico de la India y también abogado, publicó su *Ancient Law* (La ley antigua), libro que se ha convertido en la fuente de inspiración de gran parte de las teorías antropológicas de evolución, cambio social y desarrollo, con su yuxtaposición de la sociedad tradicional, basada en el parentesco y status adscrito, *versus* la sociedad moderna, basada en la territorialidad y estatus adquirido.

Más tarde (de 1920 en adelante), empezaron a publicarse trabajos que al mismo tiempo protestaron contra la línea de los evolucionistas e introdujeron un nuevo estilo de trabajo antropológico: el trabajo de campo, y desarrollaron aspectos del derecho comparativo desarrollado por los mismos evolucionistas.

Entre estas publicaciones encontramos las de Malinowski, que —sobre todo el pequeño libro *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*— tratan el problema de la ley en las sociedades tradicionales. Malinowski reseña en su in-

troducción dos concepciones extremas de la ley y su lugar en las sociedades estudiadas por los antropólogos.

Por un lado, existía la convicción de que los *salvajes*, como los llamaba Malinowski, vivían sin leyes y reglas en una especie de anarquía total (en particular les encantaba la idea de una promiscuidad universal); por otro lado, que los mismos *salvajes* carecían por completo de libertad e iniciativa, y eran por completo esclavos de sus raras costumbres y, curiosamente, leyes.

Para Malinowski la ley es “la totalidad de las costumbres de la tribu”, así que se encuentra “lindado por ambos lados por las costumbres de su pueblo, amarrado por las cadenas de una tradición inmemorable cuyos mandatos son aceptados por él como una cosa natural, nunca intenta romper las cadenas”.

Otro antropólogo, que en aquellos años protestaba contra los excesos de los antropólogos de gabinete que promovían el evolucionismo, fue Radcliffe-Brown. Mientras que Malinowski aplicaba sus especulaciones jurídicas a los indígenas de las islas trobriandesas, discutiendo la posible distinción en su sistema legal entre una *ley civil* y una *ley penal*, Radcliffe-Brown aplicó todo su talento analítico a una serie de cuestiones abstractas y conceptuales, por ejemplo la definición de *sanción*, *ley primitiva*, y puso algunas piedras teóricas pero útiles para la construcción de una nueva disciplina al margen de la antropología política: la antropología jurídica.

Un aspecto particular que ha sido tratado por los antropólogos jurídicos es el de los procedimientos legales: ¿cómo son, en una sociedad, comunidad o cultura dada, los procedimientos legales? Paul Bohannan ha tratado “eventos extraprocesales entre los tiv”, un trabajo que sería excelente lectura para muchos abogados.

En México, el indigenismo proporcionó una fuerte motivación para el desarrollo de una antropología jurídica,

pues el Instituto Nacional Indigenista fue fundado en 1948, y uno de los problemas que específicamente se le encargó al nuevo instituto era el estudio de las relaciones entre los diferentes sistemas legales y, a un nivel más práctico, la atención a indígenas que habían entrado en conflicto con las leyes mexicanas, que ni conocían ni entendían.

IV. La economía es muy formal para los antropólogos, y sin embargo...

Parece que la economía ha ejercido menor influencia sobre la investigación antropológica que otras ciencias sociales, supuestamente en consecuencia de su índole sumamente abstracta. Y, sin embargo, es indiscutible que tal influencia ha existido, por lo menos desde los años veinte: hoy contamos con una especialidad antropológica sólidamente establecida bajo el nombre de antropología económica.⁶

El padre fundador de esta antropología es, según la historiografía oficial de la disciplina, Bronislaw Malinowski, quien en 1922 publicó su famosa monografía *Los argonautas del Pacífico occidental*, donde señala que “no hay ningún aspecto de la vida primitiva en el que nuestro conocimiento sea tan precario y nuestra comprensión tan superficial como en la economía”, y que muchos antropólogos consideran la primera monografía de la antropología económica moderna. El libro de Malinowski se convirtió rápidamente

6. Buenas introducciones son las obras de Polanyi, Arensburg y Pearson (1957); Paul Bohannan y George Dalton (1962); LeClerc y Schneider (1967). Un sugerente diálogo entre antropólogos y economistas se encuentra en R. Firth, 1974b; y una buena antología es la de M. Godelier, 1976. Un intento reciente, en mi opinión poco satisfactorio aunque contiene algunos buenos artículos, es el de S. Plattner.

en best-seller, debido a la novedad de las investigaciones directas sobre el terreno, su frescura y calidad literaria y su atención a las implicaciones no económicas de los hechos económicos. La fuerza del enfoque de Malinowski es su sentido común y su formato atractivo como modelo, que lo convirtió en un patrón a seguir a tal grado que posteriores monografías *redondas* incluirían invariablemente un capítulo acerca de la economía de la tribu, isla, comunidad o sociedad a tratar.

Es cierto que existían análisis y, sobre todo, descripciones de sistemas económicos primitivos antes de 1922 pero, aunque frecuentemente contenían teorías y postulados grandiosos acerca de la naturaleza económica de la sociedad primitiva, en casi todos los casos carecían de fundamentos empíricos: pertenecían a las especulaciones etnocéntricas tan típicas de la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del siglo XX. Una obra central en la antropología económica, que al mismo tiempo comparte el carácter de antropología de gabinete y escapa de estos vicios especulativos y grandiosos, es *El don* de Marcel Mauss.

En el *magnum opus* de Malinowski vemos tanto la fuerza de su tratamiento como sus debilidades. El estilo suelto y épico sería en parte adoptado por los sustantivistas que se dedican a descripciones de sistemas económicos concretos, en el contexto de un desarrollo histórico y con fuerte atención al factor ecológico. Pero en protesta contra la falta de una dimensión analítica en la obra de Malinowski surge una antropología económica alternativa, conocida como el enfoque formalista que considera a la economía como un proceso de toma de decisiones.

Las dos tendencias maduraron alrededor de 1960, cuando salen dos grandes obras programáticas de los sustantivistas que tratan respectivamente el proceso económico en el tiempo, *Trade and Markets in the Early Empires*, y en el espacio, *Markets in*

Africa, y al mismo tiempo ve la luz el libro básico de los formalistas bajo el título de *Economic Anthropology*. La gran virtud de las tres obras es que presentan al mismo tiempo una postura teórica desarrollada con precisión y un material empírico analizado dentro del marco de esta postura. Según los sustantivistas, la antropología económica es el estudio de “las formas y estructuras sociales de producción, distribución y circulación de bienes que caracterizan a una sociedad en un determinado momento de su existencia”, y el objeto de estudio de la antropología económica es el “de la conducta humana con relación al uso alternativo de bienes escasos”. Así que el estudio sustantivista de la antropología económica es etnográfico e histórico de las instituciones que posibilitan y facilitan la producción, distribución y circulación de bienes en una sociedad en un momento dado —haciendo una distinción evolucionista entre tres formas de integración: la reciprocidad, la redistribución y el mercado—; mientras que el estudio formalista de la antropología se dirige hacia las actividades mentales y racionales, supuestamente idénticas en sus rasgos fundamentales en todos los tiempos y lugares de la historia humana, que se cristalizan en la elección entre medios escasos para alcanzar metas tal vez culturalmente específicas.

Las diferencias son claras. Según Dalton, uno de los líderes de los sustantivistas, la diferencia entre la economía primitiva y el industrialismo de mercado no es de grado, sino de tipo, mientras que el formalista Herskovits opina que la unidad de los datos, en lo que atañe al problema de la economía, saltará a la vista en cuanto reconocamos que entre la mayor parte de nuestras instituciones económicas y las de otros pueblos existe más una diferencia de grado que de género.

Paralelamente con el conflicto entre los formalistas y los sustantivistas se mantenía una tradición marxista,

que originalmente partió de *La sociedad antigua* de Morgan y su reinterpretación por Engels. Dos obras tempranas que merecen la atención en el contexto marxista son las de Meillassoux y de Godelier. La monografía de Meillassoux acerca de la antropología económica de los gouro en la Costa de Oro, en África, intenta aplicar estrictamente las categorías del materialismo histórico a un rico material etnográfico, con énfasis en las formas de cooperación, mientras que sus trabajos más recientes se inclinan hacia el análisis de Chayanov de la unidad de producción.

Las investigaciones de Godelier tienden a incluir un análisis de la racionalidad formal, que relaciona la economía con las actividades rituales; mientras que a la discusión de la racionalidad al capitalismo la ha extendido en otra obra, donde introduce una distinción importante: “el tema de la racionalidad se presenta bajo dos preguntas: 1) ¿cómo deben comportarse los agentes económicos en un sistema económico dado para lograr los objetivos que se han propuesto? y 2) ¿cuál es la racionalidad del sistema económico mismo y es posible compararla con la racionalidad de otro sistema?”. Es decir, la racionalidad del individuo y la racionalidad del sistema. Godelier trata el enfoque marxista en una forma desestalinizada, como la síntesis del formalismo y el sustantivismo; plantea tres cuestiones que, según él, constituyen la problemática de la antropología económica: primero, “¿qué queremos decir cuando hablamos de realidad económica?, ¿qué tenemos en mente cuando intentamos analizar la economía de una sociedad?”; segundo, “¿cuáles son los límites de la antropología?, ¿qué tipo de sociedades estudian los antropólogos, existen razones teóricas que justifiquen dicho contenido y dichos límites?”; y, tercero, “¿qué es lo que produce las estructuras económicas, y cuál es su efecto sobre la organización y

evolución de las sociedades estudiadas por los antropólogos?” Otras dos problemáticas han fomentado la comunicación entre economistas y antropólogos: la discusión acerca de la naturaleza económica del campesinado y el estudio del proceso de modernización.

Un desarrollo posterior del enfoque marxista en la antropología económica, en el sentido más amplio, es la grandiosa “teoría del sistema mundial”, formulada y desarrollada por Immanuel Wallerstein, y cuya característica es que se opone a la separación de las cuatro disciplinas: antropología, economía, ciencia política y sociología, así como entre “las tres supuestas áreas de acción humana colectiva —la económica, la política y la social o sociocultural”.

V. La antropología y la ciencia política: de reyes y caciques⁷

El antropólogo británico Abner Cohen ha definido a la antropología como una disciplina global compuesta por dos grandes subdisciplinas, la antropología simbólica y la antropología política, lo que no deja dudas acerca de la importancia de la política y el análisis político dentro de la antropología.

De la antigüedad y de la importancia de la política tampoco puede haber dudas, y hoy es un artículo de fe entre antropólogos que pueblos sin política no existen, no han existido ni pueden existir. En toda la amplia gama de pueblos y culturas que estudian los antropólogos, las instituciones y estructuras políticas son sumamente variadas; tanto como los valores y los procesos políticos que encontramos en estos pueblos. Pero, a través de toda la diversidad, todos tienen política.

Esta omnipresencia de la política nos lleva a un misterio, pues en todos los textos de introducción a la disciplina se señala que la antropología política nació en 1940 con la publicación de *African Political Systems* (Siste-

mas políticos africanos), obra compilada por Meyer Fortes y Evans-Pritchard en aquel año, con un breve pero sustancial prólogo teórico de Radcliffe-Brown, una extensa introducción metodológica de los dos compiladores y ocho trabajos empíricos en los cuales igual número de antropólogos describen el sistema político de ocho diferentes sociedades de diversas partes de África.

El misterio se puede formular así: ¿cómo es posible que una actividad tan universalmente humana y presente en la historia de la humanidad, desde fechas muy tempranas no llega a la atención de una disciplina como la antropología, que manifiestamente se propone estudiar las características de las culturas y las sociedades humanas en todo tiempo y en todo espacio?

La única explicación posible es el etnocentrismo de los antropólogos durante largos años, pues en sus amplios estudios de sociedades antiguas —donde sería difícil no percatarse de la presencia de actividades que solamente se podrían caracterizar como actividades políticas— dedicaron su atención a las instituciones e hicieron referencia explícita a las instituciones familiares de su propia sociedad occidental. Estos tempranos antropólogos que, no obstante su manifiesto etnocentrismo, poseían múltiples virtudes y por lo regular eran excelentes observadores, postularon una equivalencia entre la política y la institución que en su propia sociedad occidental servía de receptáculo y vehículo de todo cuanto se pueda considerar actividad política: el Estado. Partieron de la suposición de que donde hay Estado hay política, donde no hay Estado no hay política.

Se debió esperar hasta 1940 en que se publicó *Sistemas políticos africanos*. Pero no me parece justo decir que la antropología política nació en ese año, con la publicación de este libro, aunque sí podemos con razón decir que hasta entonces esta disciplina adqui-

rió su forma definitiva que se había encontrado largos años incubándose.

Sistemas políticos africanos es uno de los libros más alabados en la antropología, pero es también uno de los más duramente criticados. Su estilo es hoy rebasado y superado, y aún se puede decir que está presente en toda la antropología política que actualmente se realiza. En prácticamente cada proyecto de investigación, monografía o artículo en esta provincia de la antropología que circula, es posible encontrar su punto de partida en una de las flaquezas del libro, y es posible caracterizar la antropología política al enumerar los errores en *Sistemas políticos africanos*; todos protestan contra uno de estos puntos. Veamos los creativos defectos del libro, el más secamente británico que existe.

El libro no toma en cuenta la dinámica y el cambio de los sistemas políticos, se limita a un esquema estático estructuralista y funcionalista, un punto que ha sido duramente criticado, por ejemplo en un artículo de Marshall D. Sahlins de 1963, con el curioso título de *Hombre pobre, hombre rico, hombre grande, jefe*, y la reacción más contundente contra esta visión ha sido un cambio de perspectiva: desde la publicación de *Political Anthropology* de Schwartz, Turner y Tuden, en 1966, la atención no se ha dirigido hacia la estructura política, sino hacia el proceso político, lo que casi ha causado una metamorfosis en la disciplina.

La antropología social británica es fuertemente ahistórica y, además, se plantea explícitamente en *Sistemas políticos africanos* que las sociedades estudiadas no poseen una historia, así que no se puede tomar en cuenta la dimensión histórica. Desde entonces los

7. La mejor introducción a la frontera entre la antropología y la ciencia política, o sea, la antropología política, es Gluckman, 1973, que es al mismo tiempo una brillante y muy accesible introducción general a la antropología social.

antropólogos se han dado cuenta de que las sociedades tradicionales tienen tanta historia como las nuestras modernas, así que hoy día apenas se hace un estudio antropológico de la política de una sociedad sin incluir en ella la dimensión histórica.

En *Sistemas políticos africanos* tampoco se toma en cuenta el proceso de legitimación de las instituciones políticas, así que no es posible seguir todo el proceso intrincado de legitimación. Sin sarcasmo podemos decir que en la vida cotidiana es difícil distinguir entre políticos y criminales y, sin embargo, la principal diferencia entre los dos se encuentra en el proceso de legitimación: ¿exactamente dónde está la línea que separa a un Fidel Castro que después de su primer intento termina en la cárcel, y un Fidel Castro que después de una revolución exitosa

es aceptado como presidente de Cuba? El lector puede contribuir con otros ejemplos, la vida cotidiana está llena de casos similares que escapan al método de *Sistemas políticos africanos*.

Uno de los defectos más serios de este libro es que no toma en cuenta el sistema político más amplio y la problemática nacional y del Estado moderno. Hoy ningún antropólogo político llevaría a cabo un estudio sin contar con la presencia del Estado; como ejemplo se puede mencionar un excelente estudio del sistema de cargos en las comunidades indígenas que hizo Andrés Medina en 1983, donde estudió esta institución como el eslabón que articula el poder en la comunidad con el poder estatal.

Por otro lado, dentro del esquema británico no se toma en cuenta la racionalidad individual, por lo que real-

mente no es posible llegar a comprender las acciones políticas de las personas, no es posible acercárseles como sujetos, quedan condenadas a ser objetos de estudio. Uno de los últimos desarrollos en la disciplina es un incipiente estudio de la cultura política de las personas, llevado a cabo en México por los antropólogos Roberto Varela y Esteban Krotz, lo que nos permitiría comprenderlas.

Finalmente, *Sistemas políticos africanos* se dedica por completo al estudio de la política formal, con la consecuente falta de atención a toda política informal. La consecuencia es que una figura como el cacique pasa por completo entre las mallas de su red metodológica y se escapa. ¿Qué sería de un estudio de la antropología política del campo mexicano que no tratara la figura del cacique? Peor que nada. 



BIBLIOGRAFÍA

- Beattie, J. (1975). "Comprensión y explicación en antropología social", en Llobera, J. R. (comp.) *La antropología como ciencia*. Anagrama, Barcelona.
- Bohannan, P. y Dalton, G. (eds.) (1962). *Markets in Africa*. Northwestern University Press, Evanston.
- Evans-Pritchard (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama, Barcelona.
- Firth, R.
- _____. (1974a). *Hombr e y cultura. La obra antropológica de Bronislaw Malinowski*. Siglo XXI, México.
- _____. (comp.) (1974b). *Temas de la antropología económica*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Gluckman, M. (1973). *Política, ley y ritual en la sociedad tribal*. Akal, Barcelona.
- Godelier, M. (comp.) (1976). *Antropología y economía*. Anagrama, Barcelona.
- Hollis, M. (1994). *The Philosophy of Social Science*. Cambridge University Press, London.
- Kuper, A. (1975). *Antropología y antropólogos. La Escuela Británica, 1922-1972*. Anagrama, Barcelona.
- LeClerc y Schneider (eds.) (1967). *Economic Anthropology*. Holt, Rinehart, New York.
- Lévi-Strauss
- _____. (1970). *Antropología estructural*. Casa de las Américas, La Habana.
- _____. (1979). *Antropología estructural*. Siglo XXI, México.
- Lowie, R. (1946). *Historia de la etnología*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Malinowski, B. (1944). *A Scientific Theory of Culture*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Mercier, P. (1969). *Historia de la antropología*. Peninsula, Barcelona.
- Palerm, Á.
- _____. (1982). *Historia de la etnología*. Tomo 1 "Los precursores"; tomo 2 "Los evolucionistas". Alhambra, México.
- _____. (1987). *Historia de la etnología*. Tomo 3 "Tylor y los profesionistas británicos". La Casa Chata, México.
- Penniman, T. K. (1954). *A Hundred Years of Anthropology*. Longman's, Londres.
- Plattner, S. (comp.) (1992). *Antropología económica*. CNCA, México.
- Poirier, J. (1987). *Una historia de la etnología*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Polanyi, Arensburg y Pearson (1957). *Trade and Markets in the Early Empires*. Glencoe Free Press.
- Ridner, R. (1987). *La filosofía de la ciencia social*. Alianza, Madrid.
- Rutsch, M. (1975). *El relativismo cultural*. Ed. Linea, México.
- Sahlins, M. D. y Service, E. R. (eds.) (1960). *Evolution and Culture*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Stavenhagen, R. y Iruel, D. (1989). *Entre la ley y la costumbre*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.
- Ulin, R. C. (1990). *Antropología y teoría social*. Siglo XXI, México.