

Las mujeres en la antropología social británica

LEIF KORSBAEK*

Dedicado a mis adjuntas durante los últimos años: *Florencia Mercado Vivanco, Alí Ruiz Coronel, Alejandra Bautista Rodríguez, Karla Vivar Quiroz y Rosalba Solsona Huerta; también a mi "asistente" de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, en mi etnografía andina, Lourdes Eliana García Báez.*

Llama la atención la presencia de un número de mujeres en lo que es probablemente el periodo más importante de la antropología británica, el periodo de *entreguerras* e inmediatamente después del fin de la Segunda Guerra Mundial, en el proceso de descolonización. Llama fuertemente la atención, pues era en gran medida un mundo de hombres, y las mujeres no ocupaban mucho espacio en las ciencias.

Si acatamos el consejo de Evans-Pritchard, de buscar las raíces de la antropología en la Ilustración del siglo XVIII, sobre todo en la ilustración escocesa, densamente poblada por filósofos abogados, no encontramos ni la sombra de una mujer. Y en el evolucionismo británico, en gran medida una empresa de abogados como Sir Henry Sumner Maine y John F. McLennan, y que termina con la

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH. El presente texto tiene su origen en mis apuntes para los cursos sobre antropología social británica que impartí en la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, entre 1993 y 2000; en la maestría de antropología social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH, en 2002, y en la licenciatura en antropología social de la misma escuela en 2004, 2005, 2006 y 2009. El texto es parte del manuscrito de un libro sobre la antropología social británica actualmente en curso, y del cual ya se han publicado algunos fragmentos.

aportación de Edward Burnett Tylor, no se vislumbra la participación de ninguna mujer.¹

En el inicio de la moderna antropología británica, una empresa dominada por biólogos y médicos con interés particular en la psiquiatría —entre ellos A. C. Haddon y Carl Seligman, y donde la única mujer es Brenda Seligman, esposa de este último—, etapa que termina con Rivers en algún momento entre 1911, cuando pronunciara su alocución presidencial, y 1922, año de la muerte del propio Rivers —quien por cierto también era médico con especialidad en psiquiatría— y de la publicación de la obra de dos exalumnos suyos: Radcliffe-Brown y Malinowski, tampoco se nota la participación de mujer alguna: “en las teorías de parentesco y de matrimonio resultaba, por supuesto, imposible incluso para *los* antropólogos dejar de lado a las mujeres, pero ellas aparecían en sus etnografías invariablemente como hijas, hermanas o esposas de uno o incluso de varios hombres, como meros objetos de intercambio de sus capacidades reproductivas entre hombres”, escribe una feminista militante.² Al respecto es interesante el comentario de Adam Kuper, de que “el trabajo aplicado fue muchas veces considerado por los grandes mandarines como de menor exigencia intelectual y, por tanto, más adecuado para las mujeres”.³

Sin embargo, desde la llamada “revolución” en la antropología, a partir del trabajo de campo de Radcliffe-Brown y Malinowski, se nota la generosa participación de mujeres en el trabajo de campo, el análisis de los datos empíricos y la enseñanza de la antropología. Es conocido el comentario de Malinowski: “la antropología es el estudio del hombre que abraza a una mujer”, por eso no dejan de llamar la atención las mujeres que rodeaban a los pioneros de la antropología moderna: Margaret Mead y Ruth Benedict alrededor de Franz Boas; en torno de Malinowski las mujeres que encontraremos en este artículo, y tal vez la ausencia de mujeres alrededor de Radcliffe-Brown.

¹ La participación de las mujeres en el ambiente científico se discute en Rosalind Coward, *Patriarcal Precedent. Sexuality and Social Relations*, 1983.

² “Esta mirada androcéntrica la compartía la gran mayoría de la profesión por lo menos hasta los años ochenta”; véase Verena Stolcke, “Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres”, en Joan Prat y Ángel Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, 1996, p. 1.

³ Adam Kuper, *Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972*, 1975, p. 136.

Dos precursoras

Si queremos empezar a buscar a las mujeres en la antropología británica, en los primeros días de esta empresa tenemos a nuestra disposición una formidable pareja que muestra la amplitud social de la antropología como disciplina: Daisy Bates y Camilla Wedgwood, aunque de muy diferentes maneras y en condiciones muy desiguales.

Daisy Bates fue una de las primeras mujeres que de lleno y activamente, aunque de una manera muy discutible, participó en el quehacer antropológico, y se ha hablado de “la rara y tal vez algo patética figura de Daisy Bates”.⁴ Nacida en Tipperary, Irlanda, bajo el nombre de Daisy Mai Dwyer, su madre murió de tuberculosis cuando ella tenía tres años, su padre volvió a casarse y emigró a Estados Unidos, pero murió en el viaje, dejando a su hija con parientes en Irlanda. Estos parientes, a su vez, la dejaron en un orfanato, donde recibió una sorprendentemente sólida educación. Cuando tuvo veintitrés años, en 1884, emigró a Australia y cambió su nombre a Daisy May O’Dwyer, según su biografía debido a un escándalo en una casa en Dublín donde había trabajado y donde el hijo de la familia se suicidó debido a su relación con ella.⁵ Casi inmediatamente se casó con un poeta y domador de caballos, pero su nuevo estado duró muy poco, a los pocos días Daisy Bates lo echó a la calle, supuestamente por no pagar la boda y haberse robado un puerco.⁶

Daisy Bates era antropóloga autodidacta, nunca estudió y no terminó ninguna carrera. De los pocos trabajos académicos que escribió, llama la atención un breve texto —publicado por el Real Instituto de Antropología en 1914 y firmado como “Daisy M. Bates, miembro de la Real Sociedad Antropológica de Australia”— acerca de las lenguas indígenas del suroeste de Australia:

Los dialectos que se compilan en estas notas fueron hablados por las tribus que viven a lo largo de la costa sur-occidental, desde (aprox.) Gingin (lat. 31°) hasta (aprox.) Esperance (lat. 34°). Todas estas tribus eran hasta un cierto punto homogéneas. Sus reglas de matrimonio eran las mismas por todo el territo-

⁴ Timothy Mason, “Anchors in the Desert Sand. Sounding the Cultural Waters in Australia” (en línea) [<http://www.timothyjpmason.com>, 2004], p. 1.

⁵ Julia Blackburn, *Daisy Bates in the Desert: A Woman’s Life among the Aborigines*, 1995.

⁶ Parece que la obsesión de Daisy Bates era casarse, pues lo hizo varias veces, y en ocasiones parece haber vivido en un estado bigama.

rio, siendo las fratrías que intercambiaron novios y novias dos: *Manitchmat* y *Wördungmat*, o sea grupo de cacatúa blanca y grupo de cuervo (*Manitch* es cacatúa blanca, *Mat* es pierna, grupo, familia, grupo; *Wördung* es cuervo). Los del grupo cacatúa blanca desposaron a las del grupo cuervo, y los del grupo cuervo desposaron a las del grupo cacatúa blanca. La filiación, sin embargo, varía. Desde Gingin hasta (aprox.) el río Donnelly (lat. 35°) la filiación era matrilineal, una mujer *Manitchmat* tendría niños *Manitchmat*, de igual manera los niños de una mujer *Wördungmat* serían *Wördungmat*. Desde el río Donnelly hasta (aprox.) Esperance la filiación era agnática. Los niños de una mujer *Manitchmat* pertenecería a la fratría *Wördungmat*, y *vice versa*. Desde alrededor del río Donnelly hacia el norte, hasta Gingin las fratrías serían divididas en cuatro clases matrimoniales: Ballaruk, Nagarnook (fratría *Wördungmat*) y Tondarup, Didaruk (fratría *Manitchmat*). El matrimonio quedaría igual que en las fratrías.⁷

Parece que en algún momento tenía contacto con Andrew Lang, y

[...] el punto de interés en el presente contexto es que en 1910 Lang había prometido, con admirable generosidad tomando en cuenta sus propios compromisos y la naturaleza de la empresa, revisar la compilación “basta y abarcadora” de la señora Bates, con miras a su posible publicación como libro, y que sus informes trataban con algún grado de detalle al totemismo. Siete años después de que el Dr. Andrew Duff-Cooper diera por terminada su edición del texto de Lang, sería publicado el libro de Daisy Bates —gracias a un enorme trabajo editorial de la doctora Isobel White—, incluyendo un capítulo (el quinto) acerca de “los tótems”. Como observa la Dra. White, “a la señora Bates le debe haber sido difícil escribir este capítulo, pues muchos de los hechos que había descubierto no coincidían con los libros que había consultado (por ejemplo *El secreto del tótem* de Andrew Lang, de 1905).⁸

Viene al caso que unos pocos años antes, en 1910, Daisy Bates había participado como la única mujer en una expedición de Radcliffe-Brown, quien entonces preparaba su libro acerca de los sistemas australianos de matrimonio y parentesco, y acusaba constantemente a este autor de robarle material etnográfico y presentarlo como suyo.⁹

⁷ Daisy Bates, “A Few Notes on the Southwestern Australian Dialects”, en *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 44, 1914, p. 65.

⁸ Daisy Bates, *The Native Tribes of Western Australia* (edited by Isobel White), 1985, p. 161; Rodney Needham, “Foreword”, en Andrew Lang, *Totemism*, 1994.

⁹ Una relación de la expedición, que Daisy Bates abandonó después de pelearse con Radcliffe-Brown, puede verse en la novela *But to what Purpose. The Autobiography of a Contem-*

A través de su vida y su trabajo con los indígenas, Daisy Bates desarrolló un profundo pesimismo, que expresa en pocas palabras en su autobiografía: “no hay esperanza de proteger a la edad de piedra del siglo xx. Cuando la pequeña área del grupo de los nativos se haya perdido, pierden su voluntad de vivir, y cuando se ha desvanecido la voluntad, mueren”.¹⁰

Camilla Wedgwood es harina de un costal muy diferente: nacida en la casa de un rico comerciante, su madre era la hija de un juez de la Suprema Corte de Justicia y estudió en las mejores escuelas para luego ingresar al Newnham College en la Universidad de Cambridge, donde su profesor A. C. Haddon la convenció de estudiar antropología. A diferencia de Daisy Bates tuvo una carrera formal en esta disciplina y se recibió en 1926

Hasta en sus biógrafas se siente la diferencia entre estas dos mujeres: la biógrafa de Camilla Wedgwood, Nancy Lutkehaus, es una académica equilibrada y bien formulada, que nos ofrece una imagen bien estructurada de su modelo, con una razonable distribución de información biográfica y teórica, mientras la biógrafa de Daisy Bates, Julia Blackburn, nos presenta un texto que realmente dice muy poco acerca de la biografiada y casi todo el tiempo nos da información desequilibrada y tendenciosa acerca de ella misma.

Las dos mujeres se abrieron camino en un mundo de hombres de dos maneras profundamente diferentes, sin embargo en algunos puntos se parecían.

La idea de la antropología era la de la actividad de un viajero heroico y aventurero, que salía del círculo de la cultura occidental para entrar en un mundo que era considerado misterioso y peligroso, definitivamente tarea para hombres, de los grandes, fuertes, callados y sin miedo, como John Wayne, y no para una mujer, miembro de un sexo que debía ser temeroso, sometido y obediente. Por eso es notable la cantidad de mujeres en la profesión antropológica en el periodo mencionado, y la importancia del lugar que ocupaban.

porary, escrita por E. L. Grant Watson en 1946, quien estudió con Radcliffe-Brown y participó en la expedición. Dicha enemistad llegó a su punto máximo en un congreso en Sydney, donde Radcliffe-Brown presentara el material de Daisy Bates, en cuya intervención, inmediatamente después de la de él, solamente agradeció al antropólogo la destacada presentación.

¹⁰Daisy Bates, *The Passing of the Aborigines. A Lifetime Spent among the Natives of Australia*, 1938, p. 68.

Los conocimientos antropológicos eran conocimientos objetivos y muy masculinos, a tal grado que Laura Bohannan tuvo que moldear sus observaciones subjetivas en forma de novela¹¹ y firmarla con el pseudónimo de Eleanor Smith Bowen. Con su esposo, Paul Bohannan, Laura cumplía el papel tradicional de la mujer en el campo, observando marginalmente las chucherías culturales mientras su esposo hacía observaciones más serias y científicas.

Las primeras antropólogas formales

La primera de nuestras antropólogas, Daisy Bates, era autodidacta, entre otras razones porque en sus tiempos las mujeres no tenían acceso a las universidades, mientras la otra, Camilla Wedgwood, sí había estudiado en la universidad. Por un lado porque su vida se desarrolló unos decenios más tarde y, por otro lado —podemos sospechar—, porque era de buena familia y gracias a la discriminación social que nunca falta en la sociedad británica. De los mismos años tenemos otro caso, el de la geógrafa Ellen Churchill Semple, que en algún momento de su vida fue alumna de Ratzel en la Universidad de Leipzig donde tuvo que esconderse, pues en aquellos tiempos no se permitía a las mujeres estudiar en la universidad. Ellen Churchill Semple tenía un estrecho contacto con la antropología, pues la antropogeografía alemana, o sea el determinismo ambiental de Ratzel, tendría su continuación en Estados Unidos a través de la obra de Ellen Churchill Semple. Algunos opinan que

[...] el determinismo de Ratzel estaba moderado por una perspectiva histórica, y formuló reservas en torno a esta relación hombre-tierra; por esta razón no merece del todo la etiqueta de *determinista*. Es indudable que en el mundo anglosajón esta etiqueta es más apropiada para Ellen Churchill Semple, quien estudió con Ratzel durante la década de 1890 y publicó un importante libro basado en el primer volumen de la *Anthropogeographie*.¹²

Encontrándonos exactamente en aquellos años, podemos ya empezar a buscar antropólogas mujeres con una formación acadé-

¹¹ Eleanor Smith Bowen, *Return to Laughter*, 1954.

¹² Ellen Churchill Semple, *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropogeography*, 1911; Marvin W. Mikesell, "Ratzel, Friedrich", en David L. Sills (dir.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 1967, vol. 9, p. 95.

mica entre las alumnas y seguidores de Bronislaw Malinowski. Dos o tres de las más grandes de estas mujeres antropólogas británicas, Audrey I. Richards (1899-1984) y Lucy Mair (1901-1986), que junto con Phyllis Kaberry (1910-1977) eran las que más estrechamente se habían ligado a Malinowski, sobre todo Audrey Richards. Estas mujeres son notables personalidades que han dejado sus huellas en la antropología de hoy, dentro y fuera de Inglaterra.

Audrey I. Richards nació en 1899 en una familia de clase media-alta y pasó una parte de su infancia en la India, pero recibió su educación básica en una escuela de internado, la Downe School, y luego se inscribió en Newnham College en Cambridge, donde estudió ciencias naturales entre 1918 y 1921. Debido a que las universidades en Inglaterra no otorgaban grados académicos a las alumnas, Richards se dedicó un tiempo a otras cosas, entre ellas 18 meses de trabajo social en una ONG en Frankfurt, Alemania, donde desarrolló un interés por problemas de dieta y nutrición.¹³ Por medio de un amigo prominente solicitó admisión al seminario impartido por Malinowski en la London School of Economics, un espacio marginal, radical y todavía no completamente respetable; y aunque volátil y temperamental, Malinowski “reunía alrededor de sí un grupo brillante de estudiantes maduros, frecuentemente graduados en otros campos y siempre incluyó una alta proporción de mujeres”,¹⁴ entre los hombres Meyer Fortes, Isaac Schapera, Evans-Pritchard, y entre las mujeres Lucy Mair y Hortense Powdermaker.

Richards fue alumna de Malinowski, y aparte de estar emocionalmente involucrada con su maestro, recibió una gran influencia de él, al grado de que algunos piensan que durante toda su vida quedó presa de su magia y sus planteamientos, mientras otros opinan que logró escapar de su dominio.¹⁵ La admiración de Audrey Richards hacia Malinowski es evidente en las primeras palabras de su contribución durante un homenaje póstumo que se le hiciera al maestro, cerca de quince años después de su muerte: “el concepto de cultura de Malinowski, en la forma en que lo desarrolló inicialmente, fue una de sus contribuciones más estimulantes al pensamiento antropológico de su tiempo”.¹⁶ Y en la eterna disputa entre

¹³ Adam Kuper, *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, 1999, p. 117.

¹⁴ *Ibidem*, p. 118.

¹⁵ *Ibidem*, p. 119.

¹⁶ Audrey I. Richards “El concepto de cultura en la obra de Malinowski”, en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, 1974, p. 19.

los dos demiurgos de la antropología británica moderna, Malinowski y Radcliffe-Brown, no cabe duda acerca de dónde está su simpatía:

Numerosos críticos han señalado que Malinowski no llegó nunca a describir una cultura como un todo, sino que se limitó a presentar la mayor parte de su obra en la forma de descripciones muy detalladas de aspectos particulares. El *holismo* en la exposición se limitaba al estudio de una institución sobre el trasfondo de la cultura total. Pero sería igualmente justo decir que Radcliffe-Brown nos ha invitado frecuentemente a estudiar y comparar *estructuras sociales totales* sin llegar él mismo realmente a describir nunca ninguna.¹⁷

Lucy Mair fue otra de las estudiantes de Malinowski, sus intereses serían un abanico de los tópicos que afloran en la antropología social británica: la antropología política, la brujería, el parentesco y el estudio de la antropología como administración colonial, todo en el molde de una antropología aplicada. A Lucy Mair podemos considerarla fundadora de la antropología aplicada dentro de la tradición británica de antropología social, y no es una coincidencia que después de titularse en la London School of Economics enseñara no solamente “antropología aplicada”, sino también “administración colonial”.

El marco de las actividades antropológicas de Lucy Mair fue el proceso de descolonización, y en este marco publicó, entre otras obras, el libro *New Nations*, que trata en detalles las tensiones que surgen en el proceso de conversión de colonias —compuestas por sociedades tribales, con sus lealtades primordiales en el marco del parentesco— en nuevas repúblicas, y donde las lealtades primordiales son supuestamente con otros ciudadanos a través de una constitución republicana.

En relación con la antropología política se manifestó como una fiel seguidora de la tradición que había iniciado en 1940 mediante la publicación de *African Political Systems*, y en 1962 salió a la luz *Primitive Government*, libro en el que retoma algunos de los problemas planteados y se solidariza con las protestas contra los evolucionistas: “si se define la política como *aquello que atañe al gobierno*, dichos autores estimarían que los grupos primitivos no cumplen actividades que merezcan llamarse políticas”, escribe Lucy Mair, hablando de los evolucionistas.¹⁸

¹⁷ *Ibidem*, p. 22.

¹⁸ Lucy Mair, *El gobierno primitivo*, 1977[1962], p. 15.

Otro interés de Lucy Mair fue la brujería, campo de estudio en el que sigue la orientación de Evans-Pritchard, y cuya monografía sobre los azande se había opuesto a la interpretación etnocéntrica de Frazer.¹⁹ “Muchos de los defectos en la discusión de la magia de Frazer se revelaron en el primer estudio competente de la magia de Hubert y Mauss, quienes tuvieron interés en mostrar que la magia es un hecho social y no solamente consiste en procesos ilógicos y equivocados en la psicología individual”.²⁰ Lucy Mair parte de la opinión de Evans-Pritchard de que la brujería representa la explicación de la contingencia en el pensamiento no occidental.

Como la mayor parte de los antropólogos, Lucy Mair se dedicó también al estudio de los sistemas de parentesco y en 1971 publicó *Marriage*, un libro que revela un rasgo que caracteriza a casi todas sus publicaciones: Lucy Mair es una mujer práctica y escribe para una audiencia mucho más amplia que solamente los estudiantes universitarios y los empleados en las colonias, sus libros realmente son introducciones populares de los temas antropológicos que le interesan y su monografía de 1971 podría realmente llamarse algo así como “parentescología sin lágrimas”.

En *Introducción a la antropología social*, de 1965 —en el cual invoca al Atlántico y distingue entre antropología cultural y antropología social—, presenta una introducción muy popular y general de la antropología como disciplina, así como los problemas y conceptos fundamentales de esta disciplina. Esta obra es refrescante en el sentido de que es de los muy pocos libros de texto de antropología que no saliera de la Universidad de Oxford.²¹

Lucy Mair es una antropóloga reconocida, y en su honor ha sido establecida una medalla que se otorga cada año a un profesional destacado en el marco de la antropología británica. Sin embargo, creo que su reputación ha sufrido de dos detalles en su carrera. En primer lugar, que una buena parte de sus actividades se desarrollaron en el marco institucional de la desprestigiada Universidad de Londres, donde se habían aceptado las teorías extraterrestres de los difusionistas británicos, quienes sostenían la idea de que toda cul-

¹⁹ Lucy Mair, *Witchcraft*, 1969.

²⁰ E. E. Evans-Pritchard, “Sorcery and Native Opinion”, en *Africa*, vol. 4, núm. 1, 1931, p. 23, donde se refiere a J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, 1911, y H. Hubert y Marcel Mauss, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, en *L’Année Sociologique*, vol. 7, 1902-1903.

²¹ Lucy Mair, *Introducción a la antropología social*, 1973.

tura humana provenía de Egipto, un estigma que también había afectado la reputación de uno de los antropólogos británicos más brillantes, W. H. R. Rivers. Y en segundo lugar, su interpretación de la antropología aplicada se manifiesta netamente como antropología aplicada por el gobierno imperial británico, asignándole a la antropología el papel de criada del colonialismo. Dos textos suyos que definen con claridad sus principales intereses son *Anthropology and Social Science*, de 1969, y *Studies in Applied Anthropology*, de 1971, dirigidos a una audiencia muy amplia y con un carácter muy general.

Phyllis Kaberry nació en Estados Unidos, de padres ingleses, creció en Australia y estudió antropología en la Universidad de Sydney, entonces la única universidad que ofrecía una carrera completa de antropología; ahí recibió su BA en 1933 y su maestría en antropología social en 1935.

Su primer trabajo de campo lo hizo en Kimberley, en el noroeste de Australia, donde reveló lo que sería el interés de toda su vida: la posición de las mujeres en su contexto social. En 1936 se mudó a Londres, donde se dedicó a redactar su tesis doctoral "Women: Sacred and Profane" ("Mujeres: sagradas y profanas") bajo la dirección de Malinowski en la London School of Economics; disertación que sería publicada en 1939. Su estudio sobre la situación de las mujeres continuó con los abelam de Nueva Guinea, donde escribió también acerca de la organización política.

Alrededor de 1945 dio inicio al trabajo de campo entre los nso de Camerún, en África occidental, y también publicó el libro *Women of the Grassfields*, acerca de la situación de las mujeres. Entre los nso fue nombrada *Yaa Woo Kov* o Señora del Bosque, y hoy existe en Camerún un centro de investigación que lleva su nombre.

No es una exageración llamar a Phyllis Kaberry "la madre de los estudios de género en la antropología social británica", pues nadie se había dedicado a tal grado al estudio específico del papel de las mujeres en las sociedades tribales en Australia y en África.

Recientemente Phyllis Kaberry se ha vuelto un objeto de culto del feminismo antropológico, una adoración que se manifiesta en el libro escrito por Sandy Toussaint²², y que se inscribe en la tradición de textos retrospectivos, en los que se analizan los estudios de

²² Sandy Toussaint, *Phyllis Kaberry and Me. Anthropology, History and Aboriginal Australia*, 1999.

antropólogos ya famosos en su campo, como *The Mundugumor: From the Field Notes of Margaret Mead and Reo Fortune*, publicado por Nancy McDowell en 1991, o *Field Notes. The Making of Anthropology*, que escribiera Roger Sanjek en 1990; se trata de “un libro delgado: unas 23 páginas son dedicadas a la vida de Phyllis Kaberry, y otras 30 páginas a su trabajo de campo, principalmente una descripción (y explicación) de los contenidos de *Aboriginal Woman. Sacred and Profane*”. Trece páginas son acerca de la propia Toussaint, imagen construida contra y paralelamente con Kaberry, mientras las últimas treinta páginas giran en torno a “algunas similitudes en nuestras interpretaciones etnográficas (es decir, de Kaberry y Toussaint). Las reflexiones etnográficas, el capítulo final, es de un poco menos de cuatro páginas”.²³

Después de la muerte de Malinowski, fue Phyllis Kaberry quien redactó y publicó en 1945 su *Nachlass* literario, *The Dynamics of Culture Change*; y esta admiración por Malinowski puede apreciarse en el artículo acerca de “La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica”: “Malinowski, como *cronista y portavoz de los trobriand* dio a la etnografía una dimensión que hasta entonces le faltaba: realidad de relaciones y riqueza de contenido”.²⁴

Más mujeres africanistas, algunas de África

Monica Wilson nació (como Mónica Hunter, por lo que sus primeras publicaciones son bajo este apellido, y luego como Monica Hunter Wilson) en Lovedale, Provincia del Cabo en África del Sur, donde sus padres eran misioneros, estudió en Griton College, Cambridge, donde se licenció en 1930.²⁵ La joven Monica Hunter se casó con

²³ Geoffrey Gray, “Phyllis Kaberry and Me. Anthropology, History and Aboriginal Australia”, en *Journal of Australian Anthropology*, vol. 12, núm. 3, 2001, pp. 419-420.

²⁴ Phyllis Kaberry, “La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica”, en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, 1974, p. 85.

²⁵ Es curioso que mientras abunda la información accesible acerca de Audrey Richards, Elizabeth Colson y Lucy Mair, también de Hortense Powdermaker y de Phyllis Kaberry, es muy escasa la información acerca de Monica Hunter Wilson, y todavía más en el caso de su esposo Godfrey Wilson. Sospecho que tiene que ver con el miedo del gobierno británico, y de todas sus dependencias, de cualquier cosa con el más leve olor a socialismo. Tal vez se trate de un descuido editorial, pero el muy exhaustivo libro de *La escuela británica, 1922-1972*, incluye al final las bibliografías razonablemente completas de todas las antropólogas británi-

Godffrey Wilson (hijo de un famoso especialista de las tragedias de Shakespeare, y primer director del Instituto Rhodes-Livingstone, puesto que le fue retirado por sus posiciones políticas de izquierda y luego obligado a desempeñar servicio militar durante la Segunda Guerra Mundial; se suicidó en 1945), por lo que tomó el nombre de Monica Wilson. Como otras mujeres de este periodo, trabajó en África, donde estudió principalmente dos pueblos: los nyakyusa de la entonces Tanganica (hoy Tanzania) y los pondo de África del Sur. Monica Wilson fue beneficiaria de una de las primeras becas del Internacional Africa Institute (financiada por la Fundación Guggenheim), que le permitió realizar su trabajo de campo entre los dos pueblos mencionados.

En la obra de Monica Wilson se ve claramente que la antropología social británica se ha alejado de las grandes teorías abarcadoras, frecuentemente basadas en el “trabajo de gabinete”, y se dedica al estudio monográfico, de profundidad, en pequeñas comunidades, pues “pone énfasis en las interpretaciones que hacen los nyakyusa de sus propios rituales, ya que la literatura antropológica está salpicada de conjeturas simbólicas, interpretaciones que hacen los etnólogos de los ritos de otros pueblos”,²⁶

[...] y en este momento a muchos antropólogos les preocupa la relación entre los valores y la estructura social, y mi objeto es una faceta de este problema. Intentaré mostrar que las creencias en brujas representan una expresión de los valores de una sociedad y que estas varían con la estructura social. Mi análisis se basa en la comparación de dos pueblos africanos entre los cuales he hecho trabajo de campo, los nyakyusa de Tanganyika y los pondo de África del Sur.²⁷

De los textos de Monica Wilson citados se desprende una de las principales virtudes de la antropología social británica: un diseño de investigación que presenta el problema a estudiar con máxima claridad, frecuentemente de carácter comparativo, un diseño que es

cas, pero falta justamente la de Monica Wilson. En varias ocasiones se le prohibió a Godffrey Wilson la entrada a África del Sur, y a Paul Kirchhoff, —antropólogo alemán y posteriormente profesor de la ENAH—, que en algún momento iba a participar en las investigaciones que llevarían a la publicación de *African Political Systems* en 1940, se le negó categóricamente el permiso; véase Adam Kuper, *op. cit.*, 1975, pp. 245-276.

²⁶ Monica Hunter Wilson, “An African Christian Morality”, en *Africa*, vol. 10, 1937, p. 6.

²⁷ Para los nyakyusa, véase Monica Hunter Wilson, “Nyakyusa Kinship”, en A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, 1950, y Monica Hunter Wilson, *Good Company. A Study of Nyakyusa Age Villages*, 1951, p. 252; los pondo son estudiados en Monica Hunter, *Reaction to Conquest*, 1936.

casi la marca registrada de S. F. Nadel, otro antropólogo británico —de origen austriaco— del mismo periodo que también hizo trabajo de campo en África.²⁸

Debe mencionarse que Monica Wilson —junto con su esposo Godfrey Wilson y Lucy Mair— era de los pocos exponentes de la antropología social británica que estudiaba explícitamente el cambio social, un estudio que entonces se denominaba antropología aplicada.²⁹ En este estudio entraron en contacto, inevitablemente, dos tipos de personas: los antropólogos y los administradores (“gente de acción”, como se consideraban a sí mismas), una relación que en muchas ocasiones sacaba chispas. Por un lado “los antropólogos suelen ofrecer su colaboración, pero rara vez condescienden a darla”,³⁰ mientras

[...] los comisarios de distrito solían desconfiar de todos los intrusos en sus territorios. El antropólogo, con sus posibilidades únicas para *crear* problemas —especialmente si se trataba de un bienhechor de corazón— era especialmente fastidioso. Joyce Cary, que había sido funcionario de distrito en Nigeria, escribió una novela sobre esto, en la que una estúpida antropóloga americana ponía en movimiento fuerzas que no podía controlar y, casualmente, era la causante indirecta de la muerte del honrado y comprensivo comisario de distrito, que se había convertido en su amante.³¹

“El gobierno utiliza la antropología como el borracho el poste de luz: no para iluminarse, sino para apoyarse”, se quejaban los antropólogos de las autoridades responsables de la toma de decisiones, señalando así que en la planeación no fueron tomados en cuenta, pero sí cuando debía colocarse alguna responsabilidad, frecuentemente de fracasos y errores.

A esta primera generación tenemos que agregar a otra investigadora estadounidense Hortense Powdermaker, quien descubrió

²⁸ Acerca de S. F. Nadel, véase Leif Korsbaek, “La antropología de S. F. Nadel”, en *Cinteotl*, núm. 8, mayo-agosto de 2009, pp. 1-21. El uso que hace Nadel del método comparativo se desprende con claridad en dos artículos acerca de la brujería y la religión: S. F. Nadel, “Witchcraft in Four African Societies”, en *American Anthropologist*, vol. 54, 1952, pp. 18-29, y S. F. Nadel, “Two Nuba Religions: An Essay in Comparison”, en *American Anthropologist*, vol. 57, núm. 4, 1954, pp. 661-679.

²⁹ Monica Hunter y su esposo intentaron elaborar una teoría, publicada en G. Wilson y M. H. Wilson, *The Analysis of Social Change: Based on Observations in Central Africa*, 1945.

³⁰ Audrey I. Richards, “Practical Anthropology in the Lifetime of the African Institute”, en *Africa*, vol. XIV, 1944, p. 295.

³¹ Adam Kuper, *op. cit.*, 1975, p. 139; Joyce Cary, *An American Visitor*, 1952.

las virtudes de la antropología en el famoso seminario de Bronislaw Malinowski alrededor de 1925. Como otros especialistas de Estados Unidos, por ejemplo Margaret Mead, Hortense Powdermaker nació en un ambiente judío-alemán en la ciudad de Filadelfia. Toda su vida fue una antropóloga socialmente comprometida, y este compromiso inició incluso antes de descubrir las virtudes de la antropología, pues en 1921 trabajó como organizadora de labores en un sindicato de trabajadores de la industria textil en Nueva York. Recibió su título de doctora en 1928, y en 1929 inició un estudio en el archipiélago Bismarck en el Pacífico, del que publicó la monografía *Life in Lesu* en 1933. Al regresar a Estados Unidos empezó a trabajar en la Universidad de Yale, bajo la dirección de Edward Sapir, quien despertó su interés por la dimensión psicológica en la antropología, e inició un estudio de las relaciones raciales en el Sunflower County de Indianota, en Mississippi, plasmado en *Alter Freedom* de 1939, complemento del famoso libro *Race and Class in the South* de John Dollard. Mientras en la monografía de Dollard se estudiaba tanto la población blanca como la negra, Powdermaker se limitó a estudiar a la población negra, y en 1944 publicó un análisis del racismo dirigido a los alumnos de la escuela preparatoria: *Probing our Prejudice*. En 1937 empezó a enseñar en el Queen's College de la Universidad de la Ciudad de Nueva York, donde fundó el Departamento de Antropología y se hizo famosa como profesora.

En 1946 y 1947 analizó la producción cinematográfica en Hollywood, introduciendo el estudio antropológico de los medios de comunicación, y publicó *Hollywood, the Dream Factory*.

En 1953 y 1954 regresó al escenario británico de la antropología al dirigirse a Rhodesia del Norte (ahora Zambia) para estudiar la comunidad negra de Luanshya junto con A. L. Epstein, de la Escuela de Manchester; en 1962 publica *Copper Town*, una monografía que conviene leer junto con *Politics in an Urban African Community*, publicada por A. L. Epstein en 1958.

En *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist* presenta, discute y compara sus experiencias de trabajo de campo en cuatro ambientes distintos. La vida y la antropología de Hortense Powdermaker es una dialéctica transatlántica, y las influencias más fuertes en su obra son, por una parte, Bronislaw Malinowski en la London School of Economics y, por otra, Edward Sapir en la Universidad de Yale, con influencias más ligeras de la Escuela de Manchester. Una

influencia de la cual aparentemente se escapó por completo es la de Radcliffe-Brown.

Hilda Beemer Kuper nació en Bulawayo, Rhodesia (ahora Zambia), y en 1930 se inscribió en la Universidad de Witwatersrand, donde fue alumna de Winnifred Hoernlé e Isaac Schapera, y conoció a Leo Kuper, con quien se casó en 1935, el mismo año que obtuvo su maestría en antropología social. Después de varios años de investigación en diferentes partes de África, en 1942 recibió su doctorado en antropología social de la London School of Economics. De 1940 a 1945 enseñó antropología en la Universidad de Witwatersrand, entre 1959 y 1962 en la Universidad de Natal, y de 1963 a 1978 impartió clases en la Universidad de California en Los Ángeles.

Cabe un comentario periférico aquí. Es interesante la contribución de África del Sur a la antropología británica, ya que tres de los antropólogos más importantes llegaron de África del Sur: Isaac Schapera, después de Malinowski fundador de la antropología jurídica británica; Max Gluckman, fundador de la Escuela de Manchester, entre otras cosas, y Meyer Fortes, heredero de la orientación de Radcliffe-Brown y fundador de la antropología social en Cambridge. Las mujeres tienen una presencia conspicua en esta contribución: la ya mencionada Hilda Beeper Kuper, su maestra Winnifred Hoernlé, y las antropólogas Eileen Jensen Krige y Ellen Hellman.

Tal vez podemos tomar en cuenta un comentario de Max Gluckman en este sentido:

[...] durante muchos años los más importantes antropólogos en Inglaterra habían venido del continente o de las colonias, de regiones donde el cambio o la renovación de la sociedad enfoca la atención hacia los elementos que crean una sociedad. Aún la mayor parte de los antropólogos nacidos en Inglaterra tenían, hasta hace poco tiempo, alguna relación con el extranjero, o eran escoceses, galeses, irlandeses o judíos. Tal vez la sociedad inglesa ha sido demasiado homogénea y estable —me atrevería tal vez a decir demasiado acomodada y autocomplaciente— para que sus miembros pudieran convertirse en pensadores empíricos de la vida social.³²

Acerca de los alumnos de África del Sur, Adam Kuper (él mismo también oriundo de esa región) menciona que “como grupo, estos estudiantes también vieron su entrega a la antropología en parte en términos políticos. En la época en que sus contemporáneos

³² Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, 1963, p. 248.

residentes en Inglaterra tendían a alejar sus ojos de las realidades del poder y la privación en las sociedades coloniales, ellos nunca olvidaron el contexto de los sistemas que investigaban”, y es cierto que, hablando de la contribución de Max Gluckman a *African Political Systems*, “esta era la única pieza de análisis político realista, que se ocupaba del contexto de la dominación racial, que podía encontrarse en todo *African Political Systems*”.³³

La relación de Elizabeth Colson —hoy profesora emérita de la Universidad de California en Berkeley— con la antropología británica es al mismo tiempo tenue y fuerte, pues nació en Estados Unidos, donde también estudio y realizó su carrera docente.

En sus tempranos estudios de antropología tuvo experiencias positivas y negativas. Se graduó en la Universidad de Minnesota en 1938, y durante sus estudios recibió apoyo de Wilson Wallis y su esposa Ruth Sawtell Wallis, quienes la emplearon en un proyecto en el que debió realizar medición de niños para estandarizar las tallas de ropa infantil. Los Wallis le prestaron dinero para iniciar sus estudios en el Radcliffe College de la Universidad de Harvard, donde obtuvo la maestría en antropología en 1941 y el doctorado en 1945; los Wallis no le exigieron que devolviera los préstamos, sino la hicieron prometer ayudar a otros estudiantes de la misma manera en el futuro. En el Radcliffe College tropezó con la discriminación, pues “por lo menos un profesor exigía a las estudiantes femeninas que se sentaran fuera del salón de clase y les prohibía formular preguntas”.³⁴

Su primer trabajo de campo lo realizó entre los indígenas makah de la Bahía Neah en Washington, en donde en noviembre de 1941, un mes antes del ataque japonés a Pearl Harbor en Hawai, tuvo los mismos problemas que Calixta Guiteras Holmes en Tenejapa: mientras los indígenas sospechaban que esta etnóloga fuera protestante, los indígenas makah sospechaban que Elizabeth Colson fuera una espía japonesa. Ya en este primer trabajo de campo podemos vislumbrar las influencias británicas, pues debido al carácter heterogéneo de la población makah le pareció imposible aplicar el concepto

³³ Adam Kuper, *op. cit.*, 1975, pp. 175-177. Menos convincente es el argumento a la luz del hecho de que Isaac Schapera, también de África del Sur, es con mucho el autor de *African Political Systems* que más directamente representa los intereses del gobierno colonial británico, aparte, tal vez, de Radcliffe-Brown.

³⁴ Jennifer Cash, “Elizabeth Florence Colson (June 15, 1917)” (artículo en línea) [<http://indiana.edu/~wanthro/colson.htm>], 1998.

de “cultura” de la antropología cultural estadounidense, acercándose en su lugar al concepto británico de “comunidad”, que posteriormente discute ampliamente en su artículo acerca del “estudio intensivo en pequeñas comunidades de muestra”.³⁵

Su primer contacto indirecto con la antropología británica fue a través de su profesor en Radcliffe College, Clyde Kluckhohn, quien había estudiado en Inglaterra bajo la dirección de Robert Marett, el rector de Oxford. Sin embargo, su relación directa con la antropología británica empezó en 1946: después de obtener su doctorado en la Universidad de Harvard se desempeñó como investigadora en el famoso Rhodes-Livingstone Institute en la entonces Rhodesia del Norte, donde recibió la influencia de Max Gluckman, entonces director del Instituto; Colson permaneció ahí hasta 1951, siendo ella misma directora del instituto durante los últimos tres años de su estancia.

Con Max Gluckman publicó un libro de corte etnográfico, *Seven Tribes of Central Africa*, una de las cuales era la de los tonga de la planicie, grupo al que Elizabeth Colson dedicaría posteriormente mucha atención, tiempo y energía, muy al estilo de la mayoría de los antropólogos, publicando toda una serie de libros sobre este pueblo. Su universo etnográfico es antes que nada África, y en su último libro sobre dicho pueblo aborda su vida religiosa.³⁶

La estrecha relación con Max Gluckman se mantuvo después de su salida del Instituto, y cuando éste fundó en 1948 la “escuela de Manchester”, en la universidad de dicha ciudad del norte de Inglaterra, en 1951 Elizabeth Colson se integró al equipo de docentes. Posteriormente, en 1967 colaboró en un libro que puede considerarse la nómina de la “escuela de Manchester”: *The Craft of Social Anthropology*, editado por A. L. Epstein; para esa compilación ella entregó un artículo programático de la escuela, acerca del “estudio intensivo de pequeñas comunidades de muestra”, donde refleja la muy fuerte influencia de Max Gluckman. Se recuerda que las dos principales líneas de investigación de la “escuela de Manchester”, reencarnación del Proyecto Rhodes-Livingstone, fueron el estudio intensivo de la pequeña comunidad y el enfoque estadístico y cuan-

³⁵ Elizabeth Colson, “The Intensive Study of Small Sample Communities”, en A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, 1967.

³⁶ Elizabeth Colson, *Tonga Religious Life in the Twentieth Century*, 2006.

titativo, lo que se refleja en las primeras palabras escritas por Elizabeth Colson en ese texto:

Durante los años recientes hemos presenciado un resurgimiento del interés por el método comparativo entre antropólogos sociales, tanto en Europa como en América. La contribución más grande al estudio comparativo haya sido tal vez el estudio de Murdock (1949), quien utilizaba información sacada de 250 sociedades para investigar hasta qué grado varios factores sociales estuvieran correlacionados con las terminologías de parentesco. No hay duda de que este interés reciente en el método comparativo refleje el hecho de que la antropología ha alcanzado un nuevo estado en su lucha para convertirse en una "ciencia". Con el uso del método comparativo llega la aplicación de técnicas estadísticas, no obstante que gran parte de la información que en este momento está a nuestra disposición no fue recogida con una mira a este fin.³⁷

Las palabras suenan como un eco de las palabras de Max Gluckman en un artículo del mismo periodo, acerca del uso de los datos en la antropología británica.³⁸

En una especie de estatus a medio camino, en la introducción a nueve ensayos escritos por colaboradores de la escuela de Manchester y del Rhodes-Livingstone Institute, Max Gluckman señala:

[...] dos principales hebras corren a través de los ensayos aquí presentados, representando dos tipos de técnicas distintas y aparentemente muy diferentes. Una, enfatizada en los capítulos de Colson, Mitchell, Barnes, Scarlett Epstein y Marwick, es el intento constante por cuantificar las variables hasta donde sea posible, para luego aplicar cálculos estadísticos a esas cantidades. La segunda, que es el foco de los capítulos de van Velsen y A. L. Epstein, es el interés por el análisis detallado de las situaciones sociales y casos extendidos.³⁹

Un año más tarde Elizabeth Colson dedica su tiempo al estudio de la antropología política y publica un artículo panorámico acerca de esta nueva especialidad. Para apreciar la importancia de su artículo tenemos que partir del contexto: la casi totalidad de historiadores de la antropología opinan que la antropología política na-

³⁷ G. P. Murdock, *Social Structure*, 1949; Elizabeth Colson, *op. cit.*, 1967, p. 3.

³⁸ Max Gluckman, "Datos etnográficos en la antropología social inglesa", en J. R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, 1975[1961], pp. 141-152.

³⁹ Max Gluckman, "Introduction", en A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, 1967, p. XII.

ció en 1940. Así, en una introducción a la antropología política el especialista holandés H. J. M. Claessen apunta: “en 1940 apareció *African Political Systems*, una serie de artículos editados por Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard, en los que se describe con detalle ocho sistemas políticos. Estos artículos son precedidos por una larga introducción de ambos editores y un significativo prólogo de Radcliffe-Brown. La mayoría de los historiadores de la antropología consideran que se inicia con esta obra una nueva rama de la ciencia”; la nueva rama de la ciencia que tiene en mente es, por supuesto, la antropología política,⁴⁰ mientras otro historiador de la disciplina opina que la publicación de dicha obra en 1940 “estableció con un solo golpe la antropología política moderna”.⁴¹ Sin embargo, el cambio no fue tan rápido como se deseaba, y a esta nueva disciplina le costó mucho establecerse, y cuando un politólogo irreverente alegó en 1959 que la antropología política en aquel momento realmente aún no existía, uno de los miembros del gremio de antropólogos políticos reaccionó de una manera violenta y nada británica al defender la disciplina y llevando su *pedigree* hasta 1940, notando que “la antropología política, como rama diferenciada de la antropología social y cultural, es un campo reciente estimulado por la publicación de *African Political Systems* de Fortes & Evans-Pritchard en 1940”.⁴² Pero tal respuesta de Elizabeth Colson es de 1968, y es tal vez significativo que la provocación de David Easton haya quedado sin respuesta durante diez años, mientras el nuevo gremio de antropólogos políticos trataba de llegar a algún grado de consenso acerca de la identidad, definición, método, etcétera de su disciplina.

⁴⁰ H. J. M. Claessen, *Antropología política*, 1979, p. 19. Si combinamos este comentario con la opinión nada optimista de que “no existe entre los antropólogos ningún acuerdo sobre la definición de la antropología, ni sobre la definición de los términos *comportamiento político* o *relaciones políticas*”, entonces nos quedamos con dos impresiones: en primer lugar, que la antropología política se encuentra todavía en pañales y, en segundo, que antes del año 1940 no existía nada que mereciera la denominación de antropología política; véase Lawrence Krader e Ino Rossi, *Antropología política*, 1982, p. 8.

⁴¹ Ted C. Lewellen, *Political Anthropology: An Introduction*, 1992, p. 13. *African Political Systems* iba a ser publicado en español por la editorial Anagrama de Barcelona, mas por alguna razón se publicó solamente un fragmento, la introducción metodológica de Meyer Fortes y Evans-Pritchard, en la compilación de J. R. Llobera citada en la nota 38; hace unos años tradujo el libro con un grupo de alumnos del curso de antropología política de la ENAH, el cual se publicará próximamente bajo el sello del CIESAS.

⁴² Elizabeth M. Colson, “Antropología política”, en J. R. Llobera (comp.), *op. cit.*, 1979, p. 19, en referencia a lo afirmado por David Easton, “Political Anthropology”, en *Biennial Review of Anthropology*, 1959.

En 1973 fue invitada a impartir la prestigiosa Conferencia Lewis Henry Morgan en la Universidad de Rochester, la ciudad natal de Morgan, uno de los padres fundadores de la antropología. Esa conferencia era netamente un desarrollo del argumento que Max Gluckman formulara en *Custom and Conflict in Africa*:

Uno esperaría que en una pequeña comunidad, de mil almas o un poco más, pudieran vivir juntos en una isla aislada del Pacífico con una organización social bastante sencilla. En realidad, una comunidad de ese tipo siempre está elaboradamente dividida y trans-dividida mediante lealtades de costumbre; y dicha elaboración está agravada por lo que es específicamente una producción del hombre en sociedad: su religión y sus rituales. En su *Notas hacia la definición de cultura*, T. S. Eliot vio la importancia de esas divisiones. Escribió: "Yo [...] sugiero que clase y religión, al dividir a los habitantes de un país en dos diferentes tipos de agrupaciones, llevan a un conflicto que favorece la creatividad y el progreso. Y [...] estos son solamente dos de un número indefinido de conflictos y celos que deben ser beneficiosos para la sociedad. De hecho, mientras más haya, mejor. Para que cada uno de los individuos sea un aliado de algún otro individuo de alguna forma, y un oponente de otras formas, y ningún conflicto, envidia o temor vaya a predominar [...] Propongo la idea de la importancia de conflicto dentro de una nación más positivamente, insistiendo en la importancia de diversas lealtades, a veces conflictivas entre ellas". Este es el tema principal de mis ponencias —cómo los hombres disputan en términos de ciertos lazos de costumbre, pero son sofrenados en ejercer la violencia por otros lazos conflictivos que también les unen por la costumbre. El resultado es que los conflictos basados en un conjunto de relaciones, sobre una gran porción de la sociedad y a través de un largo periodo de tiempo, lleva al restablecimiento de la cohesión social. Los conflictos son una parte de la vida social, y las costumbres parecen exacerbar estos conflictos: pero al hacerlo estas costumbres también impiden que los conflictos destruyan el orden social en su conjunto. Voy a ilustrar este proceso mediante la explicación de cómo funcionan los pleitos, la hostilidad hacia la autoridad, las segregaciones dentro de la familia nuclear, las acusaciones de brujería y los rituales, e incluso en la barra de color, como han estudiado los antropólogos estos problemas en África.⁴³

Una estructuralista *sui generis*

Mary Tew Douglas es otra antropóloga británica nacida fuera de Inglaterra: nació en Roma en 1921, su educación básica tuvo lugar

⁴³ Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, 1955, p. 8.

en escuelas católicas, y una gran parte de su vida se desarrolló en la frontera entre la cultura occidental y la alteridad, por lo que parte significativa de su inspiración proviene de sus profesores indios y judíos.

Mary Douglas estudió en la Universidad de Oxford, donde tuvo como profesores a Max Gluckman, Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard; ahí recibió su doctorado en antropología en 1951, y la influencia más fuerte y duradera sería la de Evans-Pritchard. Mary Douglas pertenece de cierto modo a una nueva generación de antropólogos en Inglaterra, en el sentido de que no fue alumna de Malinowski y/o Radcliffe-Brown, sino de los alumnos de estos dos padres fundadores, y tal vez podemos detectar una flexibilidad teórica en ella que se puede interpretar como consecuencia de su posición generacional.

Hizo su primer trabajo de campo en 1949-1950, y luego en 1953, entre los lele de Kasai en el otrora Congo Belga (hoy Zaire); primero emprende un estudio de antropología económica: "les dedica una obra (1963) convertida en un clásico de los estudios africanos", para luego concentrarse en los estudios simbólicos; "según su propia confesión, toda su obra posterior, que consiste esencialmente en una antropología comparada de los modos de pensamiento, se organizará a partir de la reflexión llevada a cabo sobre las categorías de pensamiento lele".⁴⁴

Mary Douglas sería primero profesora de antropología en la Universidad de Londres, University College; entre 1977 y 1981 enseña en la Russell Sage Foundation de Nueva York, y de 1981 hasta 1985 en la Northwestern University en Illinois; aun cuando se jubiló en 1985, continuó publicando libros y artículos.

Edmund Leach señaló, con su característica franqueza, que "la antropología sigue las modas", y en el perfil de Mary Douglas contenido en una de esas enciclopedias que hoy inunda el mercado, se le presenta más bien como una mercancía de la moda:

Douglas, una de las primeras antropólogas británicas influidas por Lévi-Strauss, obtuvo un amplio reconocimiento en 1966 con la publicación de *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Aquí aplicó su propio tipo de análisis estructuralista a lo que llamó *lo que está fuera de lugar*, expresión que se volvió famosa y que se refiere a la suciedad. Tras una vasta

⁴⁴ G. Lenclud, "Douglas, Mary", en P. Bonte y M. Izard (comps.), *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, 1996, p. 216.

revisión bibliográfica, afirmó que la suciedad es un símbolo moral universal que señala las fronteras entre categorías sociales. Sostuvo además que la ansiedad acerca de la contaminación y la falta de control corporal es más fuerte en las sociedades con categorías sociales rígidas. Y siguiendo a Victor Turner,⁴⁵ mantuvo que la ambigüedad y el poder están inextricablemente unidos.⁴⁶

La influencia de Lévi-Strauss en el pensamiento de Mary Douglas queda manifestada también por su edición de una serie de discusiones de "La gesta de Asdiwal", con la participación de toda una colección de antropólogos británicos:

Mary Douglas era una antropóloga muy despierta y aparentemente fue ella quien primero bautizó la Escuela de Manchester: "de las muchas e iluminadoras referencias a otros investigadores de Manchester y del Instituto Rhodes-Livingstone, que hayan trabajado o no en África Central o en otros campos, es claro que ya es tiempo de saludar a otra "escuela" de antropología, cuyas publicaciones son desarrolladas a través de discusiones concentradas y donde el valor de los productos de cada investigador es aumentado por su concentración en un acervo compartido de problemas".⁴⁷

La antropología económica sigue cronológicamente después de los estudios de parentesco en las actividades de Mary Douglas. Sin embargo, lo que tal vez más llama la atención en su antropología económica es la curiosa combinación de una antropología que va muy dirigida hacia lo cultural y lo *émico* (para utilizar esta expresión de Kenneth Pike y Marvin Harris), y su afiliación a los sustantivistas, que son antropólogos económicos de un sabor sumamente ético, una afiliación que se manifiesta no sólo por el hecho de haber participado en *Markets in Africa*, compilación asumida como la *Biblia* del sustantivismo, sino también su puesto como profesora en la Northwestern University, la *Meca* del sustantivismo. Como preámbulo a sus posteriores teorías culturales de la pureza y la contaminación sería natural esperar un enfoque cultural dirigido hacia la

⁴⁵ Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, 1970c.

⁴⁶ Charles Lindholm, "Douglas, Mary (1921-)", en Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de Antropología*, 2000, p. 173. Para una crítica, véase George A. De Vos, *Socialization for Achievement: Essay on the Cultural Psychology of the Japanese*, 1975.

⁴⁷ Richard P. Werbner, "The Manchester School in South-Central Africa", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 13, 1984, p. 158, donde se refiere a Mary Douglas, "Tribal Cohesion in a Money Economy", en *Man*, vol. 59, 1959, p. 16.

toma de decisiones económicas en el estilo de los formalistas, declarados enemigos de los sustantivistas.

Pero tal vez el mundo no es tan sencillo y en blanco y negro, pues uno de los jefes de la biblia de los sustantivistas, Paul Bohannan (editor, por cierto, de los sustantivistas *Markets in Africa*), en un momento dado se presenta como el contrincante émico de Max Gluckman en el campo de la antropología jurídica.⁴⁸

Parece que la primera incursión sería de Mary Douglas en el terreno de la cosmología fue “The Lele of Kasai”, su contribución al volumen sobre cosmologías africanas publicado en 1954, ya en el periodo de su antropología económica, con el título de *Mundos africanos*.⁴⁹

Más tarde, en *Purity and Danger* Mary Douglas postula “la regla de la distancia del origen fisiológico”, la cual se puede expresar así: “entre mayor presión ejerce la situación social sobre las personas involucradas, más tiende la demanda social de conformidad a expresarse a través de una demanda de control físico”.

Su libro acerca de los símbolos naturales empieza con un planteamiento acerca de la relación naturaleza-cultura, la cual carece de sentido si no se parte de manera directa de las ideas de Lévi-Strauss:

El título de este libro aparentemente contiene una contradicción. La naturaleza se tiene que expresar en símbolos; la naturaleza es conocida por medio de símbolos que son, ellos mismos, una construcción sobre la experiencia, un producto de la mente, un artífice o un producto convencional, por lo que son lo contrario de lo natural. Tampoco da sentido hablar de símbolos naturales, a menos que la mente tienda de alguna manera a usar los mismos símbolos para las mismas situaciones. Esa cuestión ha sido explorada profundamente a través de los tiempos, y la posibilidad de símbolos naturales ha sido rechazada. Un símbolo tiene significado solamente en su relación con otros símbolos en un patrón. El patrón le otorga el significado, por lo que ningún elemento en el patrón puede poseer un significado en sí mismo y aislado de los demás. Así que aún la fisiología humana, que todos compartimos de igual manera, no nos ofrece símbolos que todos podemos entender.⁵⁰

⁴⁸ Max Gluckman, *Política, ley y ritual en la sociedad tribal*, 1978: Paul Bohannan, “La antropología y la ley”, en Sol Tax (ed.), *Antropología: una nueva visión*, 1972.

⁴⁹ Daryll Forde (ed.), *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of Africans Peoples*, 1954.

⁵⁰ Mary Douglas, *op. cit.*, 1970c, p. 11.

No obstante que Mary Douglas en su momento fue materialista en la introducción del pensamiento antropológico de Lévi-Strauss en el universo antropológico, tiempo después dio un voto de confianza a uno de los principios fundamentales de la antropología social británica: “no debería permitirse nunca más proporcionar un análisis de un sistema entrelazado de pensamiento que no tenga una relación demostrable con la vida social de la gente que piensa en estos términos”.⁵¹

En muchos aspectos, Mary Douglas puede verse como una antropóloga que es al mismo tiempo muy británica y se desvía mucho del camino típicamente británico, y “lo que tiene Douglas de verdaderamente radical es que aplica el mismo diagnóstico para *nosotros* que para *ellos*”,⁵² pues en lo que puede ser una ligera alusión a Franz Boas, señala que “si no podemos reintegrar el argumento en nuestra propia cultura, después de colocarlo en la etnografía tribal, más vale no plantearlo desde el inicio”.⁵³

Lo que más llama la atención en la antropología de Mary Douglas es la combinación de la amplitud de sus intereses y su propia tenacidad. De la amplitud de sus intereses no hay mucha duda: “en sus trabajos recientes Mary Douglas se ha ocupado (entre otras cosas) de la sociología de la percepción, la exégesis bíblica, la reglamentación ambiental, el revivalismo religioso, la justicia social, el sida y la contaminación, la sociedad de consumo, el cuerpo como artefacto cultural, el simbolismo de los alimentos y el gusto estético”.⁵⁴

Su tenacidad se muestra en su carácter de antropóloga redonda, en el sentido de que logra al mismo tiempo dedicar su atención a campos antropológicos muy distintos y articular sus muy diversos intereses dentro de una sola percepción del mundo y marco teórico (para usar dos términos muy torpes): inicia sus investigaciones con un estudio del sistema de parentesco (que parece ser su trabajo menos original) y de estructura económica, donde es ciertamente interesante su doble y complementaria participación en el volumen de *Mundos africanos*,⁵⁵ un notable intento británico por desarrollar un enfoque *émico*, lo mismo que en el texto fundador de la antropolo-

⁵¹ Mary Douglas, “The Healing Rite”, en *Man*, vol. 5, 1970b, pp. 302-308.

⁵² Charles Lindholm, *op. cit.*, p. 174.

⁵³ Mary Douglas, *op. cit.*, 1970c, p. 15.

⁵⁴ Charles Lindholm, *op. cit.*

⁵⁵ Daryll Forde (ed.), *op. cit.*

gía económica sustantivista sobre los “Mercados en África”,⁵⁶ un volumen notablemente *ético*.

Entran de lleno los estudios de género

Siempre ha habido mujeres en la antropología, más o menos, pero es solamente con Daisy Bates y Camilla Wedgwood que llegan a ser visibles, antes quizá habían participado en los quehaceres antropológicos, mas por lo regular en papeles periféricos o subordinados, posiblemente de la misma manera que Laura Bohannan. Como hemos visto a través del texto, en los años dorados de la antropología social británica llegan auténticamente a abundar, son más que visibles.

Inicié este recorrido por el universo femenino de la antropología social británica presentando a dos mujeres, Daisy Bates y Camilla Wedgwood, que claramente pertenecen a una época antes de la edad de oro de la antropología social británica. Quisiera cerrar presentando a una mujer que pertenece a una generación posterior a la de las mujeres discutidas en el cuerpo del texto. Shirley Ardener es una antropóloga que de muchas maneras ilustra las tensiones y las contradicciones de ser mujer en un mundo dominado por los hombres, y en una profesión que desde su inicio había sido propiedad de los hombres. Ella había crecido en la sombra de su esposo, Edwin Ardener, y solamente después de su muerte en 1987 empezó a manifestarse plenamente por su propio peso. Podemos suponer que sus actividades profesionales al lado de su esposo fueran del tipo de “apoyo académico”, ya mencionado en relación con la pareja Paul y Laura Bohannan, y más bien en la sombra del antropólogo “de a de veras” que era su esposo.

Cuando Shirley Ardener se libera, para así decirlo, de la dominación masculina, dará al mismo tiempo cuerpo a dos liberaciones. En primer lugar seguirá las huellas de Phyllis Kaberry, llevando a cabo una antropología netamente dirigida hacia los destinos de las mujeres. La larga lista de sus publicaciones está, casi sin excepción, dedicada al estudio de las mujeres: *Bilingual Women: Anthropological Approaches to Second-Language Use* (editado con Pauline Burton y Ketaki Kushari Dyson), *Changing Sex and Bending Gender* (editado

⁵⁶ Paul Bohannan y George Dalton (eds.), *Markets in Africa*, 1962.

con Alison Shaw), *Defining Females: The Nature of Women in Society, Images of Women in Peace and War: Cross-Cultural and Historical Perspectives* (editado con Sharon MacDonald y Pat Holden), *Persons and Powers of Women in Diverse Cultures: Essays in Commemoration of Audrey I. Richards, Phyllis Kaberry and Barbara E. Ward*, *Women and Missions: Past and Present* (editado con Fiona Bowie y Deborah Kirkwood), y la selección no deja ninguna duda acerca de ello.

Uno de los conceptos clave que le sirve para analizar el papel de las mujeres, el concepto de *muted group* ("grupo sordo"), curiosa ironía, había sido formulado por un hombre, su esposo Edwin Ardener. Pero el mismo complejo, *muted group* o invisibilidad parece haber sido descubierto, o bien discutido, en tierras americanas: Joanne Rappaport utiliza el concepto de "invisibilidad" o "grupos invisibles" en su exploración (o creación) de la historia de los indígenas en Colombia, en especial en el Valle del Cauca, e Iván Gomez-césar lo ha utilizado en su discusión de la dinámica de los grupos étnicos y las comunidades de indígenas en las orillas de la ciudad de México.⁵⁷

Pero el uso del concepto de "invisibilidad" no solamente puede ser útil en el estudio de las condiciones sociales y culturales de las mujeres, sino también en el estudio de la historia de las colonias o de grupos étnicos que durante largos años han sido marginados o ninguneados. En este contexto, recientemente Shirley Ardener se ha convertido en la historiadora y la abogada de Camerún, una república que hasta hace poco tiempo era una colonia francesa.

Haciéndose visible a partir de lo invisible, Shirley Ardener ha conquistado un espacio en el mundo antropológico. Por un lado es directora de "Cameroon Studies", una serie de publicaciones que hacen accesibles conocimientos históricos acerca de problemas altamente especializados y específicos de Camerún. La primera publicación en la serie fue *Kingdom on Mount Cameroon. Studies in the History of the Cameroon Coast, 1500-1970*, de Edwin Ardener, publicada diez años después de la muerte de su autor y reeditada por ella misma en 2003. El número cinco de la serie es *Swedish Ventures in Cameroon, 1883-1923*, memoria de un empresario sueco que se desempeñó en Camerún, publicada con notas de Shirley Ardener.

⁵⁷ Véase al respecto Iván Gomez-césar, "Para que sepan los que aún no nacem... Construcción de la historia de Milpa Alta", 2005.

Por otro lado, es fundadora y coordinadora del Centre for Cross-Cultural Research on Women en la Universidad de Oxford, que recientemente ha sido rebautizado como Internacional Gender Studies Centre, una institución que combina la investigación con la acción, ambas dirigidas hacia problemas específicos de las mujeres, tanto en Europa como en el llamado Tercer Mundo, especialmente en Camerún.

Conclusiones

¿Qué se puede concluir de lo aquí alegado? Viviendo y escribiendo en 2009 es difícil imaginarse las condiciones de discriminación que regían cuando Daisy Bates se dedicó a provocar a la burguesía y Camilla Wedgwood, unos años más tarde, a portarse bien dentro de los límites de lo permitido. Ni siquiera es fácil recordar cómo eran las condiciones hace veinte, treinta, cuarenta años.

Recuerdo que en mi infancia leí en un periódico en Dinamarca que se iban a celebrar elecciones en Suiza para decidir si las mujeres tendrían derecho a votar. Debe haber sido alrededor de 1950, el único detalle que captó mi atención fue el hecho que solamente los hombres podrían votar. Si no mal recuerdo, se les negó a las mujeres el derecho a votar en la Suiza rica, avanzada, civilizada y europea, tendrían que esperar unos años.

Una docta opinión nos deja entender, o por lo menos esperar, que las cosas han cambiado: "Paradójicamente, a través de las formas y las prácticas de orden colonial y académica, dominada por los hombres, unas mujeres profesionalmente aceptadas, escribiendo en los 1930, crearon una nueva representación de los sujetos femeninos y de sus subjetividades, ¿de qué manera podemos explicar este fenómeno? ¿Fue la manifestación discursiva de la emancipación de las mujeres que sucedió entre las guerras, supervisada por los hombres? ¿Fue el resultado de fuerza retóricas todavía no exploradas que actuaban en el discurso antropológico masculino entre las guerras? ¿O fue otra manifestación histórica de la naturaleza paradójica de los discursos feministas?".⁵⁸ Es cierto que los tiempos

⁵⁸ Michael Pelletier, "British and Commonwealth Women Anthropologists in the Late Colonial Period" (en línea) [<http://www.anthrobase.com/Browse/home/hst/cache/Pelletier>], 1998, pp. 3-4.

han cambiado, pero estoy seguro de que la discriminación existe todavía, solamente me parece que ha cambiado de ser una discriminación abierta a ser una discriminación disimulada.

Pero no toda la discriminación es consciente; en efecto, creo que la mayor parte es inconsciente y una de las principales razones corresponde a la camisa de fuerza que es el lenguaje. Por supuesto es divertido que dos de estas mujeres antropólogas, Phyllis Kaberry y Mary Douglas, de las cuales la primera es indiscutiblemente la primera estudiosa de género en la antropología británica, publicaron un libro con el título de *Man in Africa* (“*El hombre en África*”), un libro de homenaje a Jack Goody,⁵⁹ y a mi oído danés le hace ruido todavía que en español el ser humano genérico se llama también “el hombre”, es decir el macho. Es muy difícil sustraerse de la dictadura inconsciente del lenguaje, nos sometemos diariamente y todo el tiempo. Me quedé con la boca abierta y llena de rabia la primera vez que escuché a un indígena en Michoacán decir “nosotros somos gente sin razón”, mientras *supuestamente* los blancos sean “gente de razón”.

Otro caso de mi propia vida: hace muchos años tuve un alumno vietnamita en Dinamarca que insistía tercamente en que él era amarillo y yo era blanco. Cuando un día me cansé e insistí en que comparáramos los brazos, logré comprobar que yo realmente era bastante más amarillo que él. Lo importante en el asunto es que eso no cambió su opinión en absoluto. Esta discriminación subliminal no se elimina por medio de pruebas y argumentos, es cultural y se requiere una política cultural para acabar con ella.

⁵⁹ Phyllis Kaberry y Mary Douglas, *Man in Africa*, 1969.

Bibliografía

- Bates, Daisy, *The Native Tribes of Western Australia* (edited by Isobel White), Canberra, National Library of Australia, 1895.
- , "A Few Notes on the Southwestern Australian Dialects", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 44, 1914, pp. 65-82.
- , *The Passing of the Aborigines. A Lifetime Spent among the Natives of Australia*, Londres, Murray, 1938.
- Blackburn, Julia, *Daisy Bates in the Desert: A Woman's Life among the Aborigines*, Nueva York, Vintage Books, 1995.
- Bohannon, Paul, "La antropología y la ley", en Sol Tax (ed.), *Antropología: una nueva visión*, Cali, Norma, 1972, pp. 228-238.
- Bohannon, Paul y George Dalton (eds.), *Markets in Africa*, Evanstone, Northwestern University Press, 1962.
- Cary, Joyce, *An American Visitor*, Nueva York, Everyman's Library, 1952.
- Cash, Jennifer, "Elizabeth Florence Colson (June 15, 1917)" (artículo en línea), [<http://indiana.edu/~wanthro/colson.htm>], 1998.
- Claessen, H. J. M., *Antropología política*, México, UNAM, 1979.
- Colson, Elizabeth, "The Intensive Study of Small Sample Communities", en A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, Londres, Tavistock, 1967, pp. 3-16.
- , "Antropología política", en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979, pp. 19-25.
- , *Tonga Religious Life in the Twentieth Century*, Londres, Bookworld Publishers, 2006.
- Coward, Rosalind, *Patriarcal Precedent. Sexuality and Social Relations*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- De Vos, George A., *Socialization for Achievement: Essay on the Cultural Psychology of the Japanese*, Berkeley, University of California Press, 1975.
- Douglas, Mary "The Lele of the Kasai", en Daryll Forde (ed.), *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Oxford, Oxford University Press, 1954, pp. 1-25.
- , "Tribal Cohesion in a Money Economy", en *Man*, vol. 59, 1959, p. 16.
- , "The Healing Rite", en *Man*, vol. 5, 1970b, pp. 302-308.
- , *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970c.
- Easton, David, "Political Anthropology", en *Biennial Review of Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1959.
- Evans-Pritchard, E. E., "Sorcery and Native Opinion", en *Africa*, vol. 4, núm. 1, 1931, pp. 23-28.

- Forde, Daryll (ed.), *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Oxford, Oxford University Press, 1954.
- Fortes, Meyer y E. E. Evans-Pritchard (eds.), "Introducción", en J. R. Llobera (ed.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979 [1940].
- Frazer, J. G., *The Magic Art and the Evolution of Kings*, London, MacMillan, 1911.
- Gluckman, Max, "Malinowski's Contribution to Social Anthropology", en Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen & West, 1963 [1947], pp. 235-243.
- , *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell, 1955.
- , "Malinowski. Fieldworker and Theorist", en Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen & West, 1963 [1959], pp. 244-252.
- , "Datos etnográficos en la antropología social inglesa", en J. R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975 [1961], pp. 141-152.
- , "Introduction", en A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, Londres, Tavistock, 1967, pp. XI-XX.
- , *Política, ley y ritual en la sociedad tribal*, Barcelona, Akal, 1978.
- Gomezcesar, Iván, "Para que sepan los que aún no nacem... Construcción de la historia de Milpa Alta", tesis de doctorado, México, UAM-Iztapalapa, 2005.
- Gray, Geoffrey, "Phyllis Kaberry and Me. Anthropology, History and Aboriginal Australia", en *Journal of Australian Anthropology*, vol. 12, núm. 3, 2001, pp. 419-420.
- Hubert, H. y Marcel Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", en *L'Année Sociologique*, vol. 7, 1902-1903.
- Hunter, M., *Reaction to Conquest*, Oxford, Oxford University Press (International Institute of African Languages and Cultures), 1936.
- Kaberry, Phyllis, "La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica", en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 85-109.
- Kaberry, Phyllis y Mary Douglas, *Man in Africa*, Londres, Tavistock, 1969.
- Korsbaek, Leif, "Edwin Ardener", en *Cinteotl*, núm 2, septiembre de 2007, pp. 1-10.
- , "La antropología de S. F. Nadel", en *Cinteotl*, núm. 8, mayo-agosto de 2009, pp. 1-21.
- Krader, Lawrence e Ino Rossi, *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1982.
- Kuper, Adam, *Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972*, Barcelona, Anagrama, 1975.

- , *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1999.
- Lang, Andrew, *Secret of the Totem*, Londres, Longmans/Green, 1905.
- Lenclud, G., "Douglas, Mary", en P. Bonte y M. Izard (comps.), *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Barcelona, Akal, 1996.
- Lewellen, Ted C., *Political Anthropology: An Introduction*, Westport, Bergin & Garvey, 1992.
- Lindholm, Charles, "Douglas, Mary (1921-)", en Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de Antropología*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 173-174.
- Lutkehaus, Nancy, "She Was Very Cambridge. Camilla Wedgwood and the History of Women in British Anthropology", en *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 4, 1986, pp. 776-798.
- Mair, Lucy, *Witchcraft*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1969.
- , *Introducción a la antropología social*, Madrid, Alianza, 1973.
- , *El gobierno primitivo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977 [1962].
- Mason, Timothy, "Anchors in the Desert Sand. Sounding the Cultural Waters in Australia", en línea [<http://www.timothyjpmason.com/WebPages/Publications/Anchorage.htm>], 2004.
- Mikesell, Marvin W., "Ratzel, Friedrich", en David L. Sills (dir.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar, 1967, vol. 9, pp. 95-96.
- Murdock, G. P., *Social Structure*, Nueva York, MacMillan, 1949.
- Nadel, S. F., "Witchcraft in Four African Societies", en *American Anthropologist*, vol. 54, 1952, pp. 18-29.
- , "Two Nuba Religions: An Essay in Comparison", en *American Anthropologist*, vol. 57, núm. 4, 1954, pp. 661-679.
- Needham, Rodney, "Foreword", en Andrew Lang, *Totemism* (ed. de Andrew Duff-Cooper), Canterbury, Centre for Anthropology and Computing, University of Kent at Canterbury, 1994.
- Pelletier, Michael, "British and Commonwealth Women Anthropologists in the Late Colonial Period", en línea, [<http://www.anthrobase.com/Browse/home/hst/cache/>], 1998.
- Rappaport, Joanne, *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2000.
- Richards, Audrey I., "Practical Anthropology in the Lifetime of the African Institute", en *Africa*, vol. XIV, 1944, pp. 289-300.
- , "El concepto de cultura en la obra de Malinowski", en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 19-37.
- Semple, Ellen Churchill, *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropogeography*, Nueva York, Holt, 1911.

- Smith Bowen, Eleanor, *Return to Laughter*, Nueva York, Anchor Books, 1954.
- Stolcke, Verena, "Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres", en Joan Prat y Ángel Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 335-344.
- Toussaint, Sandy, *Phyllis Kaberry and Me. Anthropology, History and Aboriginal Australia*, Melbourne, Melbourne University Press, 1999.
- Werbner, Richard P., "The Manchester School in South-Central Africa", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 13, 1984, pp. 157-184.
- Wilson, G. y Wilson M. H., *The Analysis of Social Change: Based on Observations in Central Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945.
- Wilson, Monica, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, Oxford, Oxford University Press, 1957.
- , "An African Christian Morality", en *Africa*, vol. 10, 1937.
- , "Nyakyusa Kinship", en A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, Oxford University Press, 1950.
- , *Good Company. A Study of Nyakyusa Age Villages*, Oxford, Oxford University Press, 1951.