

LA JUSTICIA Y LA POLÍTICA AL MARGEN DEL ESTADO. UN EXPERIMENTO ETNOGRÁFICO

Leif Korsbaek

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México
leifkorsbaek1941@gmail.com

Recibido 14/03/2016
Aceptado 4/04/2016

Resumen: El texto discute brevemente la etnografía del estado tal como se hace en el marco de la Escuela de Manchester. Como preámbulo se presenta dicha Escuela, señalando su lugar en la tradición británica en la antropología, se presentan también brevemente las diversas ideas que se tiene del estado en las diferentes disciplinas y qué se entiende por etnografía. Después de esos preámbulos se discuten los principales autores de la Escuela de Manchester que se han dedicado a estudiar etnográficamente al estado: Max Gluckman, Peter Worsley, Jaap Van Velsen, Clyde Mitchell, Victor W. Turner y Bruce Kapferer. En la breve conclusión se resalta en contadas palabras la importancia de la etnografía del estado.

Palabras clave: Etnografía, Estado, Etnografía del estado, Escuela de Manchester, Antropología social británica

***Abstract:** The text is a brief discussion of the ethnography of the state, such as this is carried out within the Manchester School. The principal characteristics of the Manchester School are presented, together with the School's place in the British anthropological tradition, and after this it is discussed briefly how the different disciplines perceive the state, it is made explicit what is understood by ethnography and by ethnography of the state. The principal chapter is a discussion of the most important authors of the Manchester School who have directed their attention toward the state: Max Gluckman, Jaap Van Velsen, Clyde Mitchell, Peter Worsley, Victor W. Turner y Bruce Kapferer. The brief conclusion turns around the relevance and the importance of the ethnography of the state.*

Key words: *Ethnography, The state, Ethnography of the state, The Manchester School, British social anthropology*

Para citar este artículo: Korsbaek, L. (2016). La justicia y la política al margen del Estado. Un experimento etnográfico. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 142 - 161. Recuperado en <http://iberoamericasocial.com/la-justicia-la-politica-al-margen-del-estado-experimento-etnografico>

Introducción

Es la intención en este texto discutir la etnografía del estado en la Escuela de Manchester, lo que es al mismo tiempo relevante, tal vez necesario e ineludible, y también difícil. Antes de presentar las virtudes y las dificultades de esta empresa deseo mencionar que tengo en mente en primer lugar la situación en América Latina, lo que hacen necesarios algunos comentarios a título de aclaración.

La Escuela de Manchester, poco conocida en América Latina y el mundo hispanohablante, al mismo tiempo que forma parte de la tradición británica en la antropología, ha desarrollado una serie de intereses particulares y enfoques especiales. Y vale la pena agregar el comentario de que no es solamente, como se piensa por lo regular, una escuela de antropología, sino de antropología y sociología y tiene, como es el caso de la mayor parte de las “escuelas” antropológicas, contactos con muchas otras disciplinas, como la politología, la psicología, la filosofía y muchas otras.

Pero esta amplitud tiene también sus limitaciones, y una de esas limitaciones la encontramos en una ley natural en la antropología: los antropólogos que se dedican a la antropología política raras veces estudian antropológicamente la economía y viceversa, los especialistas en la antropología económica solamente en escasas ocasiones gastan su tiempo en el estudio de la política. Esta ley ya la vemos reflejada en la obra de los dos padres fundadores de la antropología social británica, Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown, pues mientras que Malinowski es conocido como un gran antropólogo económico, con su obra maestra *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Radcliffe-Brown, que es la eminencia gris detrás de *African Political Systems*, apenas se acercó al estudio antropológico de la economía. En concordancia con esta ley, la Escuela de Manchester, que en gran medida debe su fama a sus incursiones en la antropología política, solamente cuenta con una muy tenue presencia en el terreno de la antropología económica, un hecho que ya se vislumbra en la biografía del fundador de la Escuela de Manchester, el antropólogo Max Gluckman.

Entre los intereses particulares que ha desarrollado la Escuela de Manchester, y que la distingue de otras “escuelas”, encontramos dos notable intereses que la distinguen de la tradicional antropología británica: un interés por el estado y otro interés en la libertad del individuo en la camisa de fuerza que es la estructura. Es la intención en este texto discutir algunos de los problemas medulares relacionados con uno de esos dos intereses: el estudio etnográfico del estado, lo que desde el primer momento nos arrastra hacia varias preguntas.

Como un preámbulo necesario a este estudio quiero presentar brevemente la Escuela de Manchester, sus características, sus virtudes y – tal vez – sus limitaciones, y quiero asimismo presentar las principales características de la disciplina conocida como “la etnografía”, así como también el estado, tal como varias de nuestras disciplinas vecinas lo percibe.

Soy antropólogo y la visión aquí presentada es una visión antropológica, y es relevante mencionar que en otra ocasión he definido la antropología como una “disciplina de la cual existe una abundancia de definiciones, muchas de ellas incompatibles¹. Sin embargo, los siguientes rasgos parecen ser una especie de denominador común de las variadas definiciones de la antropología: 1) es una disciplina cuyo concepto fundamental es el de “cultura”, 2) es la única disciplina dedicada explícitamente al estudio de la alteridad, más exactamente al estudio de la articulación entre

1 En Korsbaek, 1999, se encuentra una discusión de la definición de la antropología, una serie de definiciones de la disciplina y pistas para extender la búsqueda de la identidad de nuestra ciencia. Teniendo en mente los notables avances teóricos que la antropología ha hecho durante tiempos de guerra, y citando las palabras iniciales de Ruth Benedict – “Los japoneses eran el enemigo más extraño con el que los Estados Unidos nunca se hubieran enfrentado en un conflicto total. En ninguna otra guerra con un enemigo considerable había sido necesario tener en mente costumbres tan exageradamente diferentes de actuar y pensar” (Benedict, 1946: 1) – se podría pensar en definir a la antropología como “el estudio de las costumbres de los enemigos, reales como virtuales”.

la tradición y la modernidad, 3) recoge su información por medio del trabajo de campo, conocido también como etnografía, y 4) mantiene su ambición holista” (Korsbaek, 2009A: 4:).

Para ya avanzar a partir del estado y acercarnos a la problemática de hacer una etnografía del estado, podemos partir de la declaración de confianza que publicó hace poco un colega mío: “la antropología es una vía sólida para el estudio del poder político. La evidente fortaleza del cuerpo de conocimientos labrado por la disciplina desde el siglo XIX no deja duda” (Barquín, 2015: 9). Quisiera tomar esta declaración algo categórica con algo de reserva; sin embargo, en otro contexto he planteado que “es nuestra opinión que un método indispensable para llegar a tener una idea de las características del estado y su dinámica que se acerque a la realidad es el método etnográfico”. Por lo quisiera discutir brevemente: ¿qué es la etnografía?

Pocos antropólogos británicos han trabajado en América Latina y la antropología social británica, a la que pertenece la Escuela de Manchester, ha tenido poca influencia en esta parte del mundo, lo que tal vez no es una coincidencia, pues la sabiduría popular mexicana dice “pobre México, tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos”, un dicho que se puede percibir como una nota a pie de página a la Doctrina Monroe y extender a América Latina en general.

La Escuela de Manchester

La Escuela de Manchester, que nació bajo este nombre en la Universidad de Victoria en Manchester, es en gran medida la creación de Max Gluckman y tiene una prehistoria en la entonces colonia británica Rhodesia del Norte, ahora Zambia, donde nació en 1938 como el Instituto Rhodes-Livingstone², primero bajo la dirección del antropólogo Godfrey Wilson.

Wilson era un idealista poco diplomático y muy pronto se encontró en una confrontación con las autoridades coloniales, nada humanistas, más bien racistas³, y le sucedió en el sillón del director, Max Gluckman, un antropólogo británico de una familia rusa que se había establecido en el África del Sur, escapándose de las revoluciones en Rusia.

En 1947 renunció Max Gluckman de la dirección del Instituto Rhodes-Livingstone y se fue a Inglaterra, invitado por su amigo Evans-Pritchard para ocupar una plaza en la Universidad de Oxford. Relativamente poco tiempo después de su llegada a Inglaterra, fue invitado a fundar un departamento de antropología y sociología en la Universidad de Victoria en Manchester. Tal vez hay que mencionar que el nombre “La escuela de Manchester” no fue un título formulado por Max Gluckman o sus colaboradores, sino una etiqueta inventada por Mary Douglas (Douglas, 1959).

La creación del departamento de antropología y sociología en Manchester fue una parte del proyecto académico del gobierno británico, en aquel entonces involucrado en la creación del estado de bienestar. En aquel momento existían pocas universidades con antropología en Inglaterra, fundamentalmente las universidades de Oxford y Cambridge, viejas universidades tradicionales con una fuerte tendencia hacia la derecha, la Universidad de Londres que había sido marginada antropológicamente por su afiliación a la teoría difusionista, y la London School of Economics, una escuela mucho más a la izquierda y más nueva, creada en 1895 por el movimiento izquierdista no revolucionario de los Fabians. De esta manera, la nueva escuela de antropología y sociología sería una importante adición a la flora y

2 Una relación del parto del Instituto Rhodes-Livingstone se encuentra en Korsbaek, 2016A.

3 Una interesante discusión del dilema de Godfrey Wilson se encuentra en un capítulo del libro de Talal Asad acerca del imperialismo, Brown, 1973.

fauna académica (y política) en Inglaterra.

Quisiera resumir las características de la Escuela de Manchester así, recordando que la Escuela de Manchester nunca negó la cruz de su parroquia, nunca se distanció de la tradición británica, aun criticando esa tradición: Su marco teórico es la sociedad plural, una sociedad que “contiene múltiples poblaciones étnicas dentro de una economía compartida y un orden político centralizado dominado por uno de los grupos”, y podemos decir que es una situación mucho más común de lo que se piensa: “muchos especialistas comienzan ahora con la noción de que el pluralismo existe, en mayor o menor medida, en todas las sociedades” (MacDonald, 2000: 490, 491), y su método, que existe por lo menos en tres diferentes variedades, es el análisis situacional, el método del caso extendido y el drama social (Korsbaek, 2016C).

Es una escuela con una posición política hacia la izquierda, y en otra ocasión he escrito que “me atrevería a postular que la antropología de Max Gluckman es todo lo contrario del funcionalismo que se le había enseñado en la universidad, más precisamente, podemos decir que la antropología anti-funcionalista de Max Gluckman es la teoría marxista traducida a la antropología, sin el uso de la terminología marxista o la “jerga” marxista, si así se prefiere” (Korsbaek, 2009B: 25), mientras que a los funcionalistas británicos ortodoxos (es decir, los alumnos de Malinowski y Radcliffe-Brown) nunca se les ocurrió dirigir su atención hacia el estado colonial dentro del cual se encontraron sus más o menos idílicos estados primitivos, pues “la antropología clásica ha ignorado o bien no ha tenido bastante en cuenta la situación colonial” (Forster, 1973: 11).

Es importante recordar que la Escuela de Manchester pertenece a la tradición británica de la antropología, y que en la tradición británica hay diversos enfoques, de los cuales quisiera distinguir dos. Por un lado, subraya S. F. Nadel que la antropología sirve para entender las culturas “primitivas”, mientras que no nos sirve para entender “nuestra propia civilización, *que conocemos un millón de veces mejor y de la que tenemos datos abundantes y adecuados*” (Nadel, 1955: 12). Por otro lado, tenemos la antropología de Mary Douglas, por ejemplo, de quien leemos que “lo que tiene Douglas de verdaderamente radical es que aplica el mismo diagnóstico para *nosotros* que para *ellos*” (Lindholm, 2000: 174). La Escuela de Manchester pertenece definitivamente al segundo enfoque.

Aparte de la tradicional caja de herramientas de la antropología social británica, la Escuela de Manchester desarrolla dos temas particulares: por un lado, dirige mucho más la atención hacia el uso de la libertad individual en su navegación entre las estructuras, su enfoque no se somete a la dictadura de la estructura, como es el caso de Meyer Fortes, por ejemplo; el otro tema es, muy a diferencia de la tradición británica, dirigir la atención hacia el estado.

Es la intención en este texto rastrear la parte esencial de las descripciones y análisis del estado hechos en la antropología de la Escuela de Manchester y, hasta cierto grado, comparar esos trabajos con otros trabajos antropológicos, sobre todo en otros tipos de antropología social británica.

Pero, como es costumbre en este tipo de quehaceres académicos, introducimos un intento por justificar nuestra empresa de discutir la etnografía del estado, lo que vamos a hacer en dos pasos: primero, justificar nuestro interés por el estado y, luego, justificar nuestros planteamientos para una etnografía del estado. A esos dos puntos volveré en las conclusiones.

El Estado

Para los sociólogos y, sobre todo, los politólogos y los economistas, el estado pertenece a las cosas dadas en este mundo, imaginarse un mundo sin estado se acerca a ciencia ficción (o, podemos incluir a los historiadores también, un estudio de una realidad histórica que está tan lejos que ya no afecta nuestro propio mundo, el mundo en el que

vivimos y es de nuestra responsabilidad), y sus argumentos siempre parten del estado suponiendo sin discusión la realidad de este. Un ejemplo de esta seguridad: “Donde hay organización política hay estado. Si la organización política es universal, de igual modo lo es el estado. El uno es el grupo, el otro es un complejo institucionalizado de conducta” (Hoebel, 1949: 376, antropólogo, por cierto, y además íntimo amigo de Max Gluckman). Y como es sabido, donde hay seres humanos – animales políticos, según Aristóteles – hay política.

Pero otros teóricos lo ven diferente e insisten en que el estado es un constructo, tal vez culturalmente específico, y no es una realidad dada y, en consecuencia, “la palabra debería abandonarse por completo, después de este capítulo, la palabra debería evitarse escrupulosamente y no resultará una privación de expresión grave. De hecho, la claridad de expresión exige esta abstención” (Easton, 1953: 108).

Pierre Bourdieu advierte contra un peligro que amenaza a cualquier intento por observar, pensar y describir el estado: “atreverse a pensar acerca del estado es asumir el riesgo de adoptar (o ser adoptado por) un pensamiento del estado, o sea, aplicar categorías de pensamiento del estado creadas por el estado y garantizadas por el estado, y así perder de vista su verdad más profunda”, y profundiza: “una de las principales fuerzas del estado es producir e imponer (sobre todo a través del sistema de educación) categorías de pensamiento que aplicamos espontáneamente a todas las cosas del mundo social – incluyendo al estado mismo” (Bourdieu, 1994).

Pero tenemos una complicación más, que nos introdujo un sociólogo hace ya algunos años: “el estado no es la realidad que se encuentra detrás de la máscara de la práctica política. Es él mismo la máscara que no nos permite ver la práctica política tal como es. Hay un sistema estatal: un nexo palpable de prácticas y estructura institucional centrada en el gobierno y más o menos extensivo, unificado y dominante en cualquier sociedad dada. Hay también una idea-estado, proyectada, proporcionada y en diferentes grados creída en diversas sociedades en diferentes momentos. Solamente nos creamos complicaciones al suponer que tenemos también que estudiar al estado – una entidad, agente, función o relación más allá del sistema estatal y la idea-estado. El estado llega a existir como una estructuración como parte de la práctica política; inicia su vida como un constructo implícito, y luego es reificado – como la *res pública*, la reificación pública, ni más ni menos – y adquiere una clara identidad simbólica, poco a poco divorciado de la práctica como un relato ilusorio de la práctica. La función ideológica es extendida hasta un punto en el cual tanto los conservadores como los radicales creen que su práctica no está dirigida contra la otra parte sino contra el estado. La tarea del sociólogo es desmitificar, lo que en el presente contexto significa atender a los sentidos en los cuales el estado no exista, más que a aquellos en los cuales sí existe” (Abrams, 1977: 58).

Con estas complicaciones, la tarea de describir el estado, y todavía peor, explicarlo o por lo menos entenderlo, sería como la burla impagable que nos ofrece mi paisano Soeren Kierkegaard en su tesis doctoral de 1843, donde escribe acerca de la tarea de observar y describir la ironía en la obra de Sócrates, sería como hacer un dibujo de un duende con el sombrero que lo hace invisible (Kierkegaard, 1906).

Con todas esas dudas, nebulosidades y opacidades, el estado ha sido estudiado desde varios ángulos: ha sido estudiado por historiadores, sociólogos, jurisperitos y psicólogos, siempre partiendo de la suposición de su realidad y existencia, y cada tipo de estudio ha agregado conocimientos especializados y parciales.

Los historiadores llaman nuestra atención sobre la existencia de un buen número de diferentes tipos de estados, cada tipo con sus características y su propio dinamismo.

Algunos de los historiadores (pues, casi todos) se han dedicado a comparar los diversos tipos de estado, o una selección de los diferentes tipos. Quisiera nada más mencionar dos de esos estudios comparativos: el libro *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, en el cual se comparan los puntos de partida y las carreras a través del tiempo

del estado y su entorno en tres sociedades occidentales, Inglaterra, Francia y los Estados Unidos, y en tres sociedades orientales, China, Japón e India (Moore, 1973). El otro estudio comparativo es menos panorámico y más específico, se limita a estudiar el desarrollo del estado despótico, comparando su desenvolvimiento en tres macroregiones: en Europa occidental (en España, Francia, Inglaterra, Italia y Suecia), en Europa oriental (Prusia, Polonia, Austria y Rusia, aparte de una incursión al mundo islámico) y en el espacio fuera de Europa: el feudalismo japonés y el modo de producción asiático⁴.

La discusión del estado de los sociólogos tiene forzosamente que empezar con los estudios de Max Weber, para quien el capitalismo va con el protestantismo (Weber, 2004), y cuyas últimas 60 páginas de la “sociología de la dominación” se llaman “sociología del estado”, distinguiéndola de la sociología de la dominación no legítima (Weber, 2008: 1047-1117).

Para Max Weber (que no pretende ser antropólogo y no estudia, más que como telón de fondo, el “mundo tradicional”), el estado (que es realmente “el estado moderno”) pertenece netamente al mundo europeo, pues hablando del estado en el *ancien régime* china, señala que “un estado con semejantes funcionarios es algo distinto del estado occidental” (Weber, 2008: 1047), pues “la cosa es muy distinta en el estado racional, el único en el que puede prosperar el capitalismo moderno” (Weber, 2008: 1048). Las condiciones sine que non para que surja el capitalismo (que es para Max Weber sinónimo del mundo moderno, que en su turno significa el mundo occidental) son el surgimiento de las ciudades con su relativa autonomía, la producción fabril, una burocracia “racional” y un sistema de derecho adecuado.

En todo el discurso de Max Weber hay algo de formalismo eurocéntrico – con argumentos muy sólidos se hacen a un lado el estado chino, el estado japonés, el estado feudal y muchos otros estados “premodernos”, ya que busca es realmente “el estado moderno secular y occidental” – y para utilizar a Max Weber para estudiar “el estado sin adjetivos” tenemos que agregar algo de los datos de la etnografía. Para Max Weber, la racionalidad – que es un elemento central en todo su discurso, no solamente en su análisis del estado – es racionalidad instrumental y no existencial, y no toma en cuenta la posible coexistencia de diversas racionalidades, tal como lo planteó con discutible éxito Lévy-Bruhl (admirado por Evans-Pritchard, 1987) y han explotado en exceso los posmodernistas, y tampoco se acerca a la idea de una “racionalidad del sistema”, tal como lo plantea Maurice Godelier (1974). Con cierta razón Max Weber es considerado el padre (o abuelo) del individualismo metodológico que presentó Peter Winch de una manera tuerta en 1958 (Winch, 1972). Otra idea que va a través de toda la inmensa producción de Max Weber es la idea del estado como “el uso legítimo de la fuerza física”; Max Weber es en gran medida responsable de haber introducido el problema de la legitimidad en el discurso político, pero solamente se acercó a la sabiduría popular de los argentinos, que distinguen entre “la dictadura y la dictasuave”. Sin Max Weber no hay sociología del estado, pero no toda la sociología del estado es Max Weber.

La sociología nació a partir de la jurisprudencia, y los jurisconsultas han jugado un papel muy importante en el desarrollo de una teoría del estado.

Una interesante crítica, explícitamente al derecho moderno, viene de la pluma de un jurisperito argentino que vive y trabaja en México: “en este sentido, el estado capitalista constituye la mediación entre el movimiento del capital global y el de los capitales individuales. La decisión política – el plan -, determinada en última instancia por las contradicciones sociales, se formaliza en el derecho económico para realizar la reproducción ampliada a escala global. El estado se constituye, así, en una categoría del derecho económico. Es el deber de la circulación del capital”

4 Anderson, 1980, que es una continuación de otro estudio histórico de “transiciones de la antigüedad al feudalismo” (Anderson, 1979).

(Correa, 2000, 279).

Un interesante estudio jurídico, que combina una visión sociológica e histórica con una visión jurídica es un libro acerca de “la justicia política”, con el subtítulo “empleo del procedimiento legal para fines políticos”, donde se presenta todo un registro de diferentes definiciones del estado: “la palabra estado en este caso constituye solo una abreviatura para denominar una multitud de formas de organización pública, la *polis*, la *res pública* romana, el rey feudal, los feudos, la monarquía absoluta, los gobiernos constitucionales de los siglos dieciocho y diecinueve, la democracia popular y la sociedad totalitaria de masas” (Kirchheimer, 1968)

El mundo moderno, que estamos disfrutando/padeciendo hoy es producto de la revolución moderna, una triple revolución que se llevó a cabo entre 1350, el año de fallecimiento de Guillermo de Ockham, y 1650, el año de fallecimiento de Descartes: el Renacimiento, que le dotó al ser humano de una nueva sensibilidad, el nacimiento del capitalismo, que le dotó de una nueva racionalidad, no solamente en lo económico, sino también en lo político, en lo social y en lo ideológico, y el descubrimiento mutuo del Nuevo Mundo y el viejo, creando así por primera vez en la historia de la humanidad un mundo redondo, un mundo cerrado en el cual cabe la sociedad abierta.

El estado moderno es implacable: existen solamente dos tabicónes primordiales: el estado y el ciudadano. El estado moderno y la sociedad moderna se distinguen de la sociedad tradicional, y su estado, por varios rasgos: el estado (y la sociedad) moderno es materialista, secular e individualista, mientras que la sociedad tradicional es mucho menos individualista y más colectivista, es religioso y espiritual⁵.

Acercándonos al problema antropológico del estado, y más específicamente, el problema de formular una etnografía del estado, ¿qué podemos decir? De un diccionario de antropología sacamos una definición antropológica del estado (se habla, por cierto, de “sistemas de estado”): “los estados son formas de gobierno regional que se expanden dinámicamente por medio de la conquista” (Earle, 2000: 195), con lo que nos enfrentamos al problema de distinguir entre la conquista “externa” (desde fuera) y la conquista “interna” (desde dentro). Me parece que lo más importante que se ha dicho acerca del Estado en lo que se llama el Tercer Mundo o, lo que me gusta más, el capitalismo periférico, es la declaración del sociólogo boliviano René Zavaleta, que “el estado en la periferia es un estado que no llena su territorio” (Zavaleta, ...), lo que fue recibido por la oleada neoliberal como una invitación a la iniciativa privada a llenarlo, y eso es lo que estamos viviendo hoy.

La etnografía

Como señala Rosana Guber, el término “etnografía” tiene dos significados: por un lado refiere al producto, una etnografía es una descripción etnográfica, por otro lado, y eso es posiblemente más importante en el presente contexto, refiere a la actividad, a la producción de la etnografía en el primer sentido (Guber, 2011).

Pero quiero subrayar que la etnografía que tratamos aquí es mucho más amplia que la actividad de filigraneo que normalmente consideramos como la actividad de los antropólogos que vayan al campo. Señala Gregory Bateson en las primeras páginas de su tesis *Naven* que “Si fuera posible presentar de manera adecuada la totalidad de una cultura, con el énfasis que tiene cada elemento para los usuarios de la cultura misma, entonces ningún detalle le parecería bizarro, raro o arbitrario al lector, más bien se presentarían todos los detalles de una manera tan natural y

5 Hace unos años, escribí una tesis de maestría en filosofía, bajo la dirección de Ramón Xirau, acerca de esas características del mundo moderno, resultado de lo que llamé “la revolución moderna”. He publicado solamente un artículo histórico-filosófico acerca de este mundo moderno (Korsbaek, 2008), pero toda mi antropología gira en torno a la cuestión de la modernidad y su convivencia con el mundo tradicional.

razonable como lo hacen a los nativos que han pasado toda su vida dentro de la cultura en cuestión. Tal exposición se puede intentar mediante el uso de uno de dos métodos: por medio de técnicas científicas o artísticas. Por el lado artístico tenemos las obras de un pequeño puñado de hombres que no solamente han sido grandes viajeros y observadores, sino también escritores de gran sensibilidad, hombres tales como Charles Doughty; y también tenemos representaciones espléndidas de nuestra propia cultura en novelas como las de Jane Austin o John Galsworthy. Por el lado científico tenemos las monografías detalladas y monumentales acerca de un pequeño número de pueblos, y recientemente las obras de Radcliffe-Brown, Malinowski y la Escuela Funcionalista” (Bateson, 1958: 4).

Quisiera invocar uno de los descubrimientos que hizo Rivers en el proceso de nacimiento y desarrollo de la etnografía y del trabajo de campo en la tradición británica: intentó hacer lo que realmente corresponde a un atlas etnográfico de su universo antropológico, el Pacífico o bien Melanesia. Intentó, por un lado, hacer etnografías minuciosas y precisas de un gran número de pequeñas islas, una por una, con lo que introdujo una especie de miopía antropológica, prestando una máxima atención a los problemas de relaciones de parentesco. Por otro lado, presentó también un marco de la totalidad en la forma de lo que podemos llamar un marco de marco, exactamente. Lamentablemente formuló este marco de marco en uno de los idiomas del anti-evolucionismo británico, el difusionismo formulado en la Universidad de Londres, que llevó a un número de excesos, marginando tanto la Universidad de Londres como Rivers en el universo antropológico, un universo muy denso y personal⁶. Creo que eso es uno de los problemas que tenemos que resolver para desarrollar una etnografía del estado: encontrar un modelo que nos permita articular lo micro y lo macro, y esa es exactamente una de las virtudes de la Escuela de Manchester.

La etnografía nació en la antropología social británica en 1922 con las dos tesis fundacionales de Malinowski y Radcliffe-Brown, acerca de las cuales será justo dirigir dos comentarios. En primer lugar, siempre se presenta la tesis de Malinowski como si hubiera salido de la nada, se olvida que anteriormente Melanesia había sido estudiada, tal como lo plantea Stocking (1995: 200):

el primero de la nueva generación de antropólogos con una formación académica que salió al campo fue Radcliffe-Brown, que fue a las Islas Andamanesas en 1905. Pero por lo menos había otros nueve que emprendieron el estudio intensivo de un área limitada antes de la Gran Guerra. Gerald C. Wheeler de la London School of Economics y Arthur M. Hocart de Oxford acompañaron a Rivers en la Expedición Percy Sladen Trust en 1908; Wheeler pasó diez meses entre los mono-alu en la parte occidental de las Islas Salomón; Hocart se quedó cuatro años en Fiji, donde en su calidad de profesor de educación básica recogió un rico acervo de datos etnográficos. Diamond Jenness, estudiante de Oxford cuya hermana se había casado con un misionero en las Islas D'Entrecasteaux, pasó nueve meses en la Isla Goodenough en 1910, y luego hizo varios años de trabajo de campo entre los esquimales. Dos jóvenes finlandeses acompañaron a Westermarck a Inglaterra para trabajar bajo la tutela de Haddon: Gunnar Landtman salió en 1910 para pasar dos años en la Isla Kiwa; Rafael Karsten trabajó entre tres tribus en el Chaco boliviano en 1911 y 1912. Y, a pesar de la idea de Haddon del “hombre científicamente formado”, había dos mujeres que habían estudiado en Oxford: Barbara Freire-Marecco, quien trabajó entre los indígenas Pueblo en el Suroeste de los Estados Unidos, y María Czapliczka (como Bronislaw Malinowski una emigrada polaca), que pasó un año bajo condiciones duras en el Círculo Ártico entre los tungus en 1914.

⁶ Rivers era un brillante pensador y trabajador de campo y hoy es casi por completo olvidado, injustamente. Algunas informaciones se encuentran en Korsbaek, 2014 y hay una discusión interesante en Hviding & Berg, eds., 2014.

Pero, con toda la genialidad de esos dos padres fundadores, sus talentos iban en direcciones opuestas: Radcliffe-Brown era un pensador analítico que no contribuyó gran cosa al trabajo de campo y la etnografía, y Malinowski era un pensador entusiasmado y poco sistemático, así que el fruto de esta fundación no saldría hasta con la siguiente generación, con sus alumnos. Dicho con un poco de cinismo: combinando a Radcliffe-Brown y Malinowski saldría un antropológico brillante, pero curiosamente sus alumnos constituyeron una generación sobresaliente: Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Raymond Firth, S. F. Nadel y todo un grupo de mujeres extraordinarias: Mary Douglas, Audrey Richards, Monica Wilson, Elizabeth Colson, Lucy Mair, Phyllis Kaberry y Hortense Powdermaker, que lograron destacarse, a pesar 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” (Kuper, 1975: 136). A todo eso hay que agregar, por supuesto, a Max Gluckman y su Escuela de Manchester. Es difícil expresar de qué manera nació la moderna antropología social británica, el enfoque de Radcliffe-Brown un estructuralismo empirista profundamente mecanicista, y de la antropología de Malinowski, por cierto cultural y nada social, podemos decir que “no sería una exageración decir que la antropología de Malinowski creció a partir de su aplicación de un síntesis única del pensamiento de Mach y Nietzsche a los proyectos etnográficos de Frazer” (Thornton & Skalnik, 1993: 5), a pesar de lo cual era un positivista y científico declarado. Aventurándonos en otro terreno, podemos plantear la idea de que a partir de esas experiencias nació el primer perspectivismo, definiéndolo así: el perspectivismo nace cuando un científico positivista, que como punto de partida ha declarado que el único método científico válido es el método de las ciencias naturales (que invariablemente estudian objetos), cuando descubre que sus objetos son sujetos – y nace la reflexividad.

Un punto de partida para empezar a pensar una etnografía del estado es la declaración de que “un rasgo central del pasado de México y de América Latina ha sido la continua tensión entre las culturas populares emergentes y los procesos de formación del estado” (Joseph & Nugent, 2002: 31) pues, como señala Michel de Certeau, se puede hacer una distinción entre dos diferentes visiones de pensamiento, entre la táctica y la estratégica, de manera que la táctica es la visión desde abajo, mientras que la estratégica es la visión desde arriba (Certeau, 1998: 45).

En su discusión del estado, Max Weber llamó la atención a un punto medular en el intento por formular una etnografía del estado: la necesidad de tomar en cuenta su funcionamiento diario: ¿de qué manera influye el estado en la vida cotidiana? Y al mismo tiempo tomar en cuenta que esta vida cotidiana con el estado es lo que contribuye a formar y cambiar el estado.

Un último punto en nuestro viaje hacia una etnografía del estado: se tienen que tomar en cuenta lo que podemos llamar “los usuarios del estado”, pues son los que con sus actividades (y pensamiento) contribuyen a mantener en funcionamiento el estado.

Finalmente, sería muy difícil discutir el estado – y también una etnografía del estado – sin tomar en cuenta dos conceptos que colindan con el estado y permanentemente interactúan con él: la sociedad civil y la ciudadanía.

El estado en la Escuela de Manchester

Ya se mencionó que dos de las innovaciones que contribuyó la Escuela de Manchester al acervo de estudios políticos fueron la atención prestada a la relativa libertad del individuo dentro de la camisa de fuerza de la estructura social y el interés por el estado. Quisiera en lo siguiente hacer unos breves comentarios a una de esas innovaciones: al estudio etnográfico del estado en las filas de la Escuela de Manchester.

Si aceptamos que la Escuela de Manchester nació en el momento de iniciarse la Segunda Guerra Mundial en la entonces colonia británica de Rhodesia del Norte, podemos distinguir el estilo de Manchester en los primeros textos del fundador de esta Escuela, de Max Gluckman, en su momento el director del Instituto Rhodes-Livingstone. En este primer acercamiento encontramos ya una dialéctica que marcará los estudios del estado dentro de la Escuela de Manchester durante todos los años de su existencia, incluyendo la definición de la sociedad plural, el marco teórico de la Escuela de Manchester.

El primer estudio de Max Gluckman es realmente un conjunto de dos textos gemelos: por un lado, su contribución a *Sistemas políticos africanos*, en el cual estudia “la organización política zulú en dos periodos de su historia” (Gluckman, 2010: 91), por otro lado su largo artículo “Análisis de una situación social en el país zulú moderno”, ..., y “es importante recordar que hay que leer su artículo del puente junto con su capítulo de *Sistemas políticos africanos* del mismo año, de 1940” (Korsbaek, 2016C).

En este primer estudio Max Gluckman echa por tierra la idea en la antropología social británica de que los nativos no tengan una historia, pues todo el texto es una detallada relación de las intrigas palaciegas: “Durante la vida de Shaka, los comerciantes se asentaron en Puerto Natal en términos amistosos con los zulú. Más tarde, los boers llegaron al Natal, conquistaron a los zulú en 1838 y los confinaron al norte del río Tugela. El gobierno de Dingane fue también tiránico y su gente empezó a apoyar a su hermano Mpande. Dingane urdió un plan para matar a Mpande y éste huyó con sus seguidores a los boers en Natal; de allí atacó y derrotó a Dingane y se convirtió en rey. Los zulú comenzaron entonces un período de relativa paz, pues Mpande sólo ocasionalmente atacaba a los swazi y tembe (thonga); al sur y al oeste estaban los estados europeos y los fuertemente atrincherados basuto. Sin embargo, durante su reinado dos de sus hijos pelearon por el trono; Cetshwayo triunfó y se convirtió en rey cuando Mpande murió en 1872. En 1880 los británicos derrotaron a los zulú, destituyeron a Cetshwayo y dividieron la nación en trece monarquías. Tres años después trataron de reinstalar a Cetshwayo; por varias razones la guerra civil estalló entre la sección Usuthu (la real) de la nación y de las tribus gobernadas, bajo el rey, por la casa de Mandlakazi Zulú, que se unió a la casa real en el periodo del abuelo Mpande. El rey murió pero su hijo Kinuzuzulo con los boer ayudó a derrotar a los rebeldes que huyeron con los británicos. En 1887 los británicos establecieron un magistrado en la tierra Zulú y restauraron a los Mandladazi a sus hogares. Dinuzulú resistió, fue derrotado y exiliado. Los zulú se dividieron en un número de tribus y el gobierno blanco se estableció firmemente. Dinuzulú fue designado jefe de una tribu pequeña (la Usuthu), pero fue nuevamente exiliado después de la rebelión de Bambade en 1906. Murió en exilio y su heredero fue nombrado jefe de los usuthu; después de su muerte fue reemplazado por su hermano como regente. El gobierno ha pasado de Inglaterra a Natal, y en 1910 pasó a la Unión de Sudáfrica” (Gluckman, 2010: 92-93). Varios detalles llaman aquí nuestra atención. En primer lugar, que se trata la historia de los zulú en su interacción con el imperio británico (y la población holandesa, los boer). En segundo lugar, que los nativos tienen nombre y apellido, no se trata de una población nativa anónima enfrentando a conquistadores con nombre. Finalmente, la relación de la lucha interna hace también a un lado la idea antropológica de que “donde empieza la familia termina la política”, nos encontramos en el umbral del microcosmos de Foucault. Y la descripción de la lucha y las intrigas casi puede competir con la descripción de las intrigas en la corte japonesa descrita en “Genji” de la Sra. Murasaki del alrededor de 1000 A. D. (discutido por Alfred L. Kroeber, 1951) en las sagas de Islandia que tanto encantaban a Jorge Luis Borges y a Víctor Turner.

En el resumen encontramos muchos de los elementos que a través de los años caracterizarían a la Escuela de Manchester: “La esencia de estos sistemas descritos es la oposición de otros grupos similares y la posibilidad de lealtades conflictivas del pueblo hacia sus diferentes autoridades. La nación era una organización estable, ya que esta oposición era principalmente entre las tribus que fueron adheridas a los puestos y los regimientos del rey. La rotación de la

riqueza del gobernante era necesaria para poder mantener una relación cercana con su pueblo. El conflicto de lealtades a los oficiales de diferente rango, que frecuentemente intrigaban uno en contra del otro, se ventilaba como un llamado de atención al desorden. Por lo tanto, a pesar de la aparente autocracia del rey y los jefes, el reinado del Estado residía en el pueblo. De cualquier modo, aunque un gobernante puede ser destronado, el sistema no es afectado. En la administración actual, las lealtades del pueblo y la competencia de los oficiales no estaban frecuentemente en conflicto, ya que el mecanismo administrativo trabajaba a través de diferentes tipos de grupos: la oposición principal provenía entre los grupos similares, que cooperaban como parte de un grupo mayor” (Gluckman, 2010: 128). Encontramos el tema del conflicto, un tema que fue introducido en la antropología por Max Gluckman (tal como señalé en otro lugar: Korsbaek, 2005). De nuevo encontramos la idea del equilibrio móvil, a diferencia de la idea de los funcionalistas del equilibrio como el estado natural del mundo y cualquier desequilibrio como una anomalía, en términos durkheimianos. Encontramos también la raíz de la distinción entre “rebelión” y “revolución”, que Max Gluckman había heredado de Evans-Pritchard y la había desarrollado.

En el segundo de los dos textos iniciales trata Max Gluckman el estado de manera amplia y generosa, por un lado como “sociedad plural”: “La Unión de Africa del Sur es un estado nacional habitado por 2,003,512 blancos, 6,597,214 africanos y miembros de varios otros grupos raciales (“colour-groups”)”. No conforman una comunidad homogénea, pues el estado es constituido principalmente por su división en grupos raciales de diferentes estatus. El sistema social de la Unión, en consecuencia, consiste en las relaciones interdependientes entre y dentro de los diferentes grupos raciales en cuanto grupos raciales” (Gluckman, 1958: 1).

Se trata también el desarrollo histórico del estado zulú antes de la llegada de los blancos: “los zulu habían subyugado a pueblos que pertenecían más o menos a su propia cultura, por lo que su estado era probablemente *sin castas*, mientras que pueblos nguni que huyeron de los zulu y conquistaron pueblos de una cultura ajena establecieron estados de *castas*, en los cuales el núcleo de aristócratas nguni se esforzaron por mantener su identidad. Eso sucedió en los estados de Matalale, Andoni y Zángana. Dentro del estado zulú, de una cultura homogénea, se podía hacer la organización sencillamente absorbiendo las tribus conquistadas bajo sus propios jefes, aunque Shaka y sus sucesores formaron nuevas tribus bajo parientes y favoritos. El linaje zulú, en gran medida descendientes de Mpande, el primer rey que tuvo hijos, se convirtió en un grupo real con un alto status, y los jefes (y en sus tribus, los linajes de los jefes) se encontraban también a un nivel arriba del de la gente común y corriente. Pero vivían, en términos generales, al mismo nivel. Las tribus tenían cierta autonomía y muy temprano dos de ellas se separaron de la nación. Sin embargo, la nación zulú se mantenía unida contra otros estados bantú (y, más tarde, el estado de los blancos). Durante unos pocos periodos intermedios entre la de extender sus fronteras, los zulúes hicieron incursiones contra naciones enemigas lejanas” (Gluckman, 1958: 43).

Se discute con cierto detenimiento el papel del estado zulú en el mantenimiento del equilibrio político: “entre las tribus continuaba existiendo un equilibrio de un jefe tribal contra otro; pues el jefe no era solamente una parte de la maquinaria administrativa en la cual representaba el poder del estado, sino también el centro de la unidad de su tribu, en cual posición se encontraba en una posición contra el estado y contra otras tribus en el estado. Dentro de una tribu, los parientes del jefe, o los hombres encargados de los distritos políticos, podían todavía ganar su independencia, alejando a gentes del lado del jefe, sujeto a la intervención del rey. Se sugiere que bajo las condiciones de comunicación a través del vasto territorio zulú, la nación quedara estable mientras sus tribus componentes estuvieran mutuamente hostiles. Un rey tiránico causaría que las tribus se unieran contra él, pero se quedaron unidas bajo

7 767,984 euraffricanos-eurasiáticos (coloured); 219,928 asiáticos. Las cifras son del Censo de 1936, Preliminary Report U. G. 50/1936.

la autoridad del rey para evitar que alguna tribu se volviera demasiado poderosa” (Gluckman, 1958: 45).

En otro texto temprano de Max Gluckman, el pequeño libro *Cultura y conflicto en África* encontramos el estado generosamente estudiado: “Los pueblos que llamamos primitivos varían desde pequeños grupos de cazadores, pescadores o recolectores de frutas silvestres, tales como los esquimales y los bosquimanos, hasta reinos africanos como los casos de los zulu y los baganda. Aún los grandes estados del África occidental, como los ashanti y Dahomey, son considerados primitivos en comparación con estados del Occidente. En estos estados africanos grandes encontramos, a diferencia del caso de las comunidades más pequeñas, instituciones políticas más similares a las que encontramos en nuestras propias sociedades. Allí hay oficiales gubernamentales bien definidos y consejos con poderes ejecutivos, judiciales y legislativos que funcionen en un sistema de control y contracontrol con el cual estamos familiarizados. Nuestro interés general en estos estados desarrollados es que presentan algunos de nuestros propios problemas políticos en una forma más sencilla. Pero un estudio de la manera de la cual las sociedades más primitivas, aquellas que carecen de instituciones gubernamentales, viven en unidad política, en una condición de paz y orden, nos abre nuevos campos de interés; y es estos nuevos campos que me interesa antes que nada discutir. La conclusión más sorprendente de la moderna investigación antropológica es que la organización que se requiere para mantener el orden entre mil gentes en una isla en el Pacífico es casi tan complicada como la que rige en una ciudad como Londres. La organización es complicada, aunque estas sociedades insulares, igual que muchas sociedades en África y en otras partes, no tienen un aparato cultural tan complicado como el nuestro: su equipo tecnológico es mucho más sencillo y la ausencia de relojes y calendarios le da un sabor alegre a su vida” (Gluckman, 2009: 6).

Uno de los tratamientos más ricos del estado lo encontramos en la obra de Peter Worsley, sobre todo en dos de sus libros: *The Trumpet Shall Sound* de 1958 y *El tercer mundo* de 1964. Peter Worsley es claramente de la Escuela de Manchester, en la introducción a ambos libros expresa su agradecimiento no solamente a Max Gluckman, sino también a otros integrantes del clan Manchester, pero es un poco atípico por lo menos en dos aspectos. En primer lugar, es sociólogo y no antropólogo – en 1970 publicó dos libros de *Introduction to Sociology* - y, no obstante que uno de los libros, *The Trumpet Shall Sound*, se desarrolla en una de las partes más exóticas del mundo, en Melanesia y Nueva Guinea, donde es fácil seguir la pista de Joseph Conrad y perder la memoria del mundo occidental y cosas occidentales como por ejemplo el estado, mantiene el contacto sociológico con el mundo moderno y su estado. En segundo lugar, a diferencia de la gran mayoría de los manchesterianos, no trabaja en África, sino – como ya se mencionó – en Melanesia y Nueva Guinea.

El estado está claramente presente en su primer libro, *The Trumpet Shall Sound*, que trata de “el surgimiento de un gran número de curiosos movimientos religiosos en el sur del Pacífico durante las últimas décadas; en esos movimientos un profeta anuncia la inminencia del fin del mundo en un cataclismo que destruirá todo. Luego regresan los ancestros, o Dios o algún otro poder libertador, trayendo todas las mercancías que desean las gentes, e instalando un reino de bendición eterno” (Worsley, 1968: 21, las palabras son de la introducción a la primera edición de 1957). Las primeras palabras en el libro revelan un rasgo que es como la marca registrada de la Escuela de Manchester: “este libro fue escrito con la firme convicción de que la antropología puede ser interesante a los no especialistas. Si los practicantes no siempre han logrado eso, hay que aceptar que algunos aspectos del tema son más atractivos que otros. Así que, por ejemplo, es difícil que el no especialista derive mucha satisfacción de las complicaciones del parentesco algebraico de los aborígenes australianos” (Worsley, 1968: 21). Palabras que casi hacen eco de las de su maestro Max Gluckman, pues del librito de éste *Costumbre y conflicto en África* se ha dicho que “los textos que conforman el libro fueron presentados originalmente en la primavera de 1955, bajo la forma de charlas populares en la radiodifusión británica BBC, como una introducción popular a la antropología y sus particulares problemas en el mundo moderno” (Korsbaek, 2009: 9). El estado es, como en otros tantos casos del imperialismo temprano

y el colonialismo maduro, el estado europeo imperial, y es el enemigo: “Inglaterra, Alemania, Francia, Holanda y Australia habían dividido entre ellas toda esa región en el movimiento que sucedió después de 1880, por un lado con vista a la potencialidad económica, pero también con la intención de establecer bases estratégicas. Los efectos de este impacto europeo fueron devastadores” (Worsley, 1968: 26). En esta relación histórica el estado europeo es omnipresente, pero es importante también que “movimientos similares han ocurrido en todas las partes del mundo, aún en la historia de Europa, y no se limitan de ninguna manera a pueblos y tierras lejanos” (Worsley, 1968: 21).

Todavía más clara es la presencia del estado en el segundo libro, en el cual realmente introduce el concepto de *El tercer mundo*, pues el tema es aquí mucho menos exótico: se trata de algunos de los efectos del primer mundo sobre los pueblos y los sistemas políticos del tercer mundo en el marco del colonialismo y el imperialismo. En el cap. III, “Variedades de la experiencia revolucionaria” (p. 91-113) crea una tipología, destacando tres diferentes tipos de respuesta revolucionaria: 1) movimientos surgiendo de lazos culturales (religiosos, lingüísticos, étnicos, etc.) anteriormente existentes, 2) movimientos que tienen su origen en decisiones políticas europeas, basados en el tema de una ciudadanía compartida (donde los connacionales tal vez no comparten una misma cultura, pero “tienen el mismo destino colonial”, y 3) movimientos pan-nacionales, tales como el pan-slavismo, el pan-islamismo y el pan-africanismo.

Ambos libros pertenecen a una tradición etnográfica inaugurada por Eric Hobsbawm en sus primeros trabajos, dedicados a describir las características culturales y las causas y consecuencias sociales de los movimientos de protesta, tanto individuales como colectivos, de preferencia en el Mediterráneo y en América Latina, *Rebeldes primitivos* de 1959 y *Bandits* de 1969, continuados en *Revolucionarios* de 1973, que marca su transición de antropólogo a historiador, si es que haya necesariamente una diferencia. Los dos libros tienen también parentesco con el libro *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, que en el espacio en cierto sentido traduce Melanesia a Europa y en el tiempo los años “después de 1880” a los siglos XI-XIV.

Jaap Van Velsen, uno de los estudiantes que confirman la estrecha relación entre los antropólogos (y sociólogos) holandeses con la Escuela de Manchester, ha sido instrumental en la introducción de lo que podemos llamar “la libertad humana” (que tiene mucho que ver con “rational choice”) en el análisis de las instituciones, convirtiendo esas de una camisa de fuerza a un campo que le permite al ser humano tomar decisiones con relativa libertad. Jaap Van Velsen desarrolló el método del caso extendido en el campo de la antropología jurídica (Van Velsen, 1967) y, de mayor relevancia en este contexto, se acercó al estado en su tesis doctoral acerca de la manipulación del sistema de parentesco entre los tonga en su parte de África (Van Velsen, 1964), una investigación en la cual inevitablemente entró en contacto con el estado.

En la obra de Victor W. Turner, que es la más hermenéutica de la Escuela de Manchester; sin embargo, sentimos la presencia del estado, sobre todo en su desarrollo del concepto del drama social, y nada más quiero mencionar dos casos: el drama social en su tesis doctoral, y su uso del drama social en su análisis de la lucha de Hidalgo por la independencia de la Nueva España de la vieja España.

El primer capítulo de *Schism and Continuity in an African Society*, la tesis doctoral de Turner, se presenta “el trasfondo histórico y ecológico”, y primero se nos presenta la condición geográfica: “la jefatura de Kanongesha está virtualmente dividida en dos por la frontera entre Angola y Rhodesia, y a cada lado de la frontera hay un jefe que se llama *Kanongesha* y como tal es reconocido por el poder colonial” (Turner, 1996: 1-2). El proceso histórico y político de esta pequeña comunidad no se desarrolla sin la intervención del estado (el poder colonial británico), pues cuando el gobierno británico intentó abolir el oficio de jefe ndembu de Nyakeseya en 1947, el ocupante del oficio se dirigió a prisa a Mwantianvwa, que le escribió, en nombre del jefe, una carta al comisionado de la provincia occidental, y

como resultado este fue reinstaurado en su oficio” (Turner, 1996: 3). Todo el proceso político, el drama social, en el mundo indígena de los *ndemebu* se lleva a cabo en un diálogo dialéctico no solamente con el gobierno colonial británico, sino con otras condiciones macro como el tráfico de esclavos: “Los *ndemebu* también me contaron que antes de la llegada de los europeos, los *ndemebu* solían hacer incursiones contra otros *ndemebu* para capturar miembros del otro grupo y venderlos a los comerciantes de esclavos *Ovimbundo*, y así adquirir rifles, pólvora y tela. En tiempos de conflicto, una aldea grande era una unidad más efectiva en términos de expediciones de asalto y defensa que una aldea pequeña” (Turner, 1996: 229).

De la misma manera, el texto donde Turner analiza la lucha de Hidalgo contra el estado imperial, en este caso el español, vemos el drama social desenvolverse a la sombra del estado imperial, donde Victor Turner nos presenta a los actores del drama social en el marco del estado imperial español: “Entre las categorías de “actores” encontramos a españoles, criollos europeos, criollos americanos, mestizos e indios. En la Nueva España, en tiempos de Hidalgo, los criollos americanos compitieron con los criollos españoles y europeos por las posiciones superiores en el estado, el ejército y la iglesia; los mestizos y los indios se encontraban en conflicto con los españoles y con muchos criollos por el acceso y el derecho a la tierra. Por otro lado, los criollos que compitieron entre ellos por los oficios y la autoridad tuvieron un interés compartido por conservar muchos rasgos del sistema de distribución de los recursos. De nuevo, muchos criollos eran, igual que los españoles, dispuestos a defender el sistema colonial, y aún estaban capaces de persuadir o influenciar a muchos mestizos e indios a compartir esta orientación. Al contrario, un número limitado de criollos americanos, muchos mestizos y un gran número de indios estaban dispuestos a socavar el orden normativo constituido por el sistema de estado-iglesia del México español. Con “premios” no solamente se quiere decir el control de derechos como símbolos de victoria o superioridad, tales como títulos, oficios y rango” (Turner, 2015: 30-31).

El punto más alto en la etnografía del estado en la Escuela de Manchester es probablemente la producción muy rica de Bruce Kapferer. El estado está presente en la etnografía de Bruce Kapferer desde sus primeros trabajos, pues en 1969 se hizo doctor con una tesis dirigida por Clyde Mitchell, con una investigación en África en el marco del Instituto Rhodes-Livingstone, y con un tema bastante típico de la Escuela de Manchester: “*Strategy and Transaction in an African Factory: African Workers and Indian Management in a Zambian Town*”, tal como reza el título de la versión publicada de la tesis (Kapferer, 1972). En la investigación, donde Bruce Kapferer presenció, bajo la supervisión de Clyde Mitchell, la agonía del Instituto Rhodes-Livingstone, maneja una buena parte del parque de la Escuela de Manchester: el estudio de un conflicto en una fábrica en Zambia, propiedad de hindúes, con trabajadores africanos que provienen de aldeas y regiones tribales, pero tienen que ganarse la vida como trabajadores asalariados, y todo eso en medio de un conflicto, que se está desarrollando en una especie de limbo entre el difunto gobierno colonial y el nuevo estado independiente.

No obstante que la enorme producción académica de Bruce Kapferer incluye elementos tan exóticos como la religiosidad popular, los mitos y sistemas no occidentales de medicina y curación, el estado está presente en prácticamente todos sus textos: tanto en *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka* (Kapferer, 1983) como en *The Feast of the Sorcerer. Practices of Consciousness and Power* (Kapferer, ...). En efecto, trata tantos aspectos del estado que uno sale medio mareado: en “*The Aporía of Power*” advierte contra el estado corporativo

Señala que “la mera institución del estado es ampliamente concebido como inseparable de la guerra. Si es que constituye la paz dentro de las fronteras o el orden de su soberanía, esta misma paz puede ser la precondition de su potencial para la guerra contra aquellos otros estados que se encuentran fuera” (Kapferer, 2004: 64)

En su introducción a “*Oligarchic Corporations and New State Formations*” llama la atención a uno de los rasgos del

estado en el neoliberalismo: “Las actuales configuraciones del poder global, imperial y del estado refieren a formaciones de control oligárquico. Un rasgo fundamental de eso es el control de organizaciones e instituciones políticas por parte de grupos sociales densamente tejidos (familias o dinastías de familias, grupos de parentesco, asociaciones cerradas, o redes de personas interrelacionadas estrechamente relacionadas) para fines de un control relativamente exclusivo de recursos económicos y de su distribución, siendo esos recursos vitales para grandes poblaciones” (Kapferer, 2005: 163)

Uno de las virtudes de Bruce Kapferer es que no toma en serio la promesa de la secularidad del estado moderno: “En muchos casos, los agentes y las agencias del estado fueron capaces de excitar un grado de religiosidad en los ideales nacionalistas- con frecuencia con resultados desastrosos y trágicos. A pesar de la religiosidad de mucho nacionalismo, por lo regular se presentaba como explícitamente secular, evitando un compromiso abierto con la religión” (Kapferer, 2009: 1, haciendo referencia a Kapferer, 1988).

Pero todos esos comentarios han sido recomendaciones teóricas y advertencias críticas acerca del estudio etnográfico del estado, pero ¿cómo trata el mismo Bruce Kapferer el estado en su etnografía? Creo que el lugar idóneo para seguir el tratamiento práctico-teórico de Bruce Kapferer es en un libro suyo de antaño, que ya es un clásico estudio del nacionalismo, en el cual compara audazmente el nacionalismo en dos estados tan diferentes como lo son Sri Lanka y Australia, un caso en el capitalismo periférico y el otro en el capitalismo central: “en este libro exploraré la cultura del nacionalismo en Australia y en Sri Lanka” (1988: p. XXXVII).

Un elemento omnipresente en su relato es la violencia, pero “las metáforas de reconstrucción cósmica y restauración personal en el Suniyama, así como en todos los exorcismos, son violentas. Su violencia es generada por el choque de las grandes fuerzas de contradicciones cósmicas que abarcan el destino del mismo cosmos, del estado y de la persona. Sin embargo, la violencia de su destrucción y reformación en la Auniyama termina logrando de una última trascendental ecuanimidad, armonía y paz” (Kapferer, 1988: 76). Palabras que nos recuerdan los planteamientos de Max Gluckman en *Rituales de rebelión*.

Creo que no hay un enfoque más avanzado en la etnografía del estado que la versión que conocemos en la etnografía de Bruce Kapferer.

Conclusiones

En un intento por formular una conclusión quisiera limitarme a señalar dos que tres puntos. Podemos concluir en primer lugar que el estado es omnipresente y que una etnografía del estado es importante, desde muchos puntos de vista.

El estado es omnipresente, y el estado se ha convertido en uno de los vehículos más importantes del nacionalismo. De la importancia del nacionalismo tenemos una expresión gráfica en el fútbol profesional: los equipos británicos, franceses, alemanes y españoles están llenos de jugadores africanos y, cuando son presentados siempre se menciona si vienen de Ghana, Nigeria, o de dónde sea, pero nunca se menciona de qué tribu, grupo étnico o grupo lingüístico vienen. La nacionalidad se ha vuelto una especie de etiqueta de la identidad individual, así como también colectiva. Pero este problema se ha vuelto doblemente complicado, pues en el desenfrenado proceso de globalización, en el cual la nacionalidad ya está perdiendo su relevancia, sigue siendo la etiqueta más segura, y esta etiqueta está íntimamente relacionada con el estado – no obstante el proceso de marginación que sufren tanto el estado como la nacionalidad. Sigue siendo un indicador gráfico de primera importancia las banderas nacionales. Uno de los especialistas en el estudio del estado ha expresado la paradoja de la omnipresencia del estado y la creciente marginación del mis-

mo: “el estado habla cada vez más fuerte, pero parece estar diciendo y haciendo cada vez menos” (Joseph, 2002: 15).

La etnografía del estado es importante, pues para llegar más allá de la visión normativa que tienen muchas veces los sociólogos y, sobre todo, los especialistas legales, necesitamos información empírica y, como he intentado mostrar, solamente la etnografía puede presentar una imagen de las colectividades que es al mismo tiempo preciso y nos permite relacionarla con el proceso de toma de decisiones, que sigue siendo un asunto individual – aunque a veces mediado por un proceso político.

Al margen del proceso de marginación del estado y de la nación, tenemos a nuestras manos una complicación que convierte la necesidad de entender al estado en una urgencia: el surgimiento del Estado Islámico, con acciones contundentes recientemente en territorios fuera de los estados árabes – en el sentido tradicional de estado, territorio, pueblo y lengua – en España, Francia, Inglaterra y Bélgica.

El estado tiene una dinámica que se deja captar por un acercamiento científico, casi como si fuera una máquina, pero el estado tiene también un fuerte contenido histórico: no es lo mismo el estado británico y el estado francés que el estado mexicano. Y la especificidad histórica del estado es importante en el momento de pretender acercarse al estado en América Latina, por una razón muy específica. Gran parte del interés de los antropólogos por el estado se concentra en el carácter muy compuesto del estado, un carácter que tiene mucho que ver con el origen del estado en el capitalismo periférico, tanto en África como en América Latina. El estado en la periferia – para utilizar esta expresión – debe su origen al proceso de descolonización, que ha sido mencionado en varios lugares en este texto. Pero es importante tener en mente que el proceso de descolonización que ha producido los estados africanos en las nuevas repúblicas en África es un proceso que fue iniciado al terminar la Segunda Guerra Mundial, y que en cierta medida sigue hoy en día, mientras que el proceso de descolonización que ha producido las repúblicas en América Latina es un proceso que inició con la debacle del imperio español, tal como se ve en el texto de Victor Turner de Hidalgo.

Ya que los chistes políticos con frecuencia dicen más acerca de eso que llamamos la realidad, permítaseme terminar con un chiste acerca del Estado Islámico: se dice que el representante de la Casa Blanca en alguna ocasión declaró que nosotros – los Estados Unidos – no negociamos con estados como el Estado Islámico, solamente los financiamos.

Referencias

Abrams, P. (1988). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, Vol. 1, No. 1, Marzo, pp. 58-89.

Anderson, P. (1979). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. México: Siglo XXI.

Anderson, P. (1980). *El Estado absolutista*. México: Siglo XXI.

Bateson, G. (1958). *Naven. The Culture of the Iatmul People of New Guinea as Revealed through a Study of the Naven Ceremony*, Stanford, Stanford University Press (Segunda Edición; en español: *Naven, análisis de un ritual iatmul*, Barcelona, Jucar, 1990).

Benedict, R. (1946). *The Chrysanthemum and the Sword*. New York: Charles E. Tuttle & Co.

Bourdieu, P. (1994). *Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field*, Sociological Theory, 12, 1: ...

Brown, R. (1973). Anthropology and Colonial Rule: The Case of Godfrey Wilson and the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia. Asad, T (edit). *Anthropology and the Colonial Encounter*, pp. 173-197. New York: Humanity Books.

Certeau, M. de (1998). *La invención de lo cotidiano. 1: Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

Cohn, N. (1981). *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza.

Correas, Ós. (2000). *Introducción a la crítica del derecho moderno (Esbozo)*, México: Fontamara.

Douglas, M. (1959). Review: W. Watson, Tribal Cohesion in a Money Economy. *Man*, 59, No. 270, pp. 168.

Earle, T. (2000). Estado, sistemas de. Barfield, T, (edit). *Diccionario de Antropología.*, pp. 195-196. México: Siglo XXI.

Easton, D. (1953). *The political System. An Enquiry into the State of Political Science*. New York: Knopf.

Evans-Pritchard, E. E. (1987). *Historia del pensamiento antropológico*. Madrid: Cátedra.

Forster, P. (1977). Empirismo e imperialismo: una revisión de la crítica de la antropología social por la nueva izquierda, La crítica de la antropología británica. *Cuadernos Anagrama*, (Núm. 156). Madrid, España.

Gluckman, M. (1958). *Análisis de una situación social en el país zulú moderno*. Manchester: Manchester University Press (Traducción de Leif Korsbaek, Karla Vivar Quiroz & María Fernanda Baroco Gálvez; la traducción ha sido revisada por Marcela Barrios Luna).

Gluckman, M. (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Lima: UCH/Universidad de San Marcos. (Traducción de Leif Korsbaek & Sao Kin Leong Fu, Introducción de Leif Korsbaek).

Gluckman, M. (2010). El reino zulú de Sudáfrica. Fortes, M. & Evans-Pritchard (edit). *Sistemas políticos africanos* (Traducción de Leif Korsbaek & Héctor Manuel Díaz Pineda), pp. 91-130. México: CIESAS/UAM-I/Universidad Iberoamericana.

Godelier, M. (1974). *Rationalité et irrationalité en économie, I-II*. Paris: Maspero.

Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hobsbawm, E. (1968). *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los*

siglos XIX y XX. Barcelona: Editorial Ariel.

Hobsbawm, E. (1969). *Bandits*. Harmondswort: Penguin Books.

Hobsbawm, E. (1978). *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*. Barcelona: Editorial Ariel.

Hoebel, A. (1958). *Man in the Primitive World*. New York.

Hviding, E. & Cato Berg, eds. (2014). *The Ethnographic Experiment. A. M. Hocart and W. H. R. Rivers in Island Melanesia, 1908*. New York/Oxford: Berghahn Books.

Joseph, Gilbert M. (2002). Prólogo. Joseph, Gilbert M. & Nugent, D. comps. *Aspectos cotidianos de la formación del estado*, pp. 11-16, México: Era.

Joseph, Gilbert M. & Nugent, D. (2002). Cultura popular y formación del estado en el México revolucionario, en Joseph, Gilbert M. & Daniel Nugent, comps. *Aspectos cotidianos de la formación del estado*, pp. 31-52. México: Era.

Kapferer, B. (1988). *Legends of People, Myths of State*. Washington D. C.,:Smithsonian Institution Press.

Kapferer, Bruce (2004). Introduction. Old Permutations, New Formations? War, State and Global Transgression. *Social Analysis, Vol. 48, (No. 1)*, Primavera 2004, pp. 64-72.

Kapferer, B. (2005). Introduction: Oligarchic Corporations and New State. *Formations. Social Analysis, Vol. 49, (No. 1)*, Primavera 2005, pp. 163-176.

Kapferer, B. (2009). Religiosities toward a Future – in Pursuit of the New Millenium. *Social Analysis, Vol. 53, Issue 1, Primavera 2009*, pp. 1-16.

Kierkegaard, S. (1906). Om begrebet ironi (en danés, "acerca del concepto de ironía"). *Soeren Kierkegaard:- Samlede Vaerker, Tomo XIII*, pp. 93-394, Copenhague: Gyldendal.

Kirchheimer, O. (1968). *Justicia política. Empleo del procedimiento legal para fines político*. México: UTEHA.

Korsbaek, L. (1999). La antropología y sus disciplinas vecinas. *Ciencia Ergo Sum, Vol. 6, (No. 1)*, pp. 76-82 & *Vol. 6, (No. 2)*, pp. 176-182.

Korsbaek, L. (2008). La revolución moderna: la escritura, la lectura y la modernidad. *Cinteotl, No. 3, marzo 2008*.

Korsbaek, L. (2009A). *La etnografía de una comunidad matlatzinca en el Estado de México: El sistema de cargos y la neoetnicidad en San Francisco Oxtotilpan, Municipio de Temascaltepec*, Tesis Doctoral, Universidad Autó-

noma Metropolitana Iztapalapa, México D. F.

Korsbaek, L. (2009B). Introducción. Gluckman, M. *Cultura y conflicto en África*. pp. 9-27, Lima: Universidad de San Marcos/UCH.

Korsbaek, L. (2014). W. H. R. Rivers: medico, psicólogo, etnólogo y antropólogo británico, y en todo carismático. *Cuicuilco, Vo. 21, (No. 59)*, pp. 41-64.

Korsbaek, L. (2016A). La prehistoria de la Escuela de Manchester: el Instituto Rhodes-Livingstone en el centro-sur de África. *Estudios de Asia y África, Vol. 51, No. 1*, pp. 197-234.

Korsbaek, L. (2016B). La Escuela de Manchester y el estudio del derecho. *Revista Alegatos, (No. 92)*, pp. 531-556.

Korsbaek, L. (2016C). El método de la Escuela de Manchester. Del análisis situacional al drama social. *Boletín de Antropología Americana, Vol. 1, (No. 1)*.

Korsbaek, L. (2016D). La Escuela de Manchester. Colonialismo británico en África, con un toque de marxismo. *Revista Alma Mater (Universidad de San Marcos, Lima), Vol. 3, (No. 1)*.

Kroeber, Alfred L. (1951). The Novel in Asia and Europe. *University of California Publications in Semitic Philology, (Vol. XI)*, pp. 233-241.

Kuper, A. (1975). *Antropología y antropólogos. La Escuela Británica, 1922-1972*. Barcelona: Anagrama.

Lindholm, C. (2000). Douglas, Mary (1921). Barfield, T. ed.: *Diccionario de Antropología*- México: Siglo XXI, pp. 173-174.

Macdonald, T. (2000). Sociedades plurales". Barfield, T. ed.: *Diccionario de antropología*. México: Siglo XXI, pp. 490-491.

Moore, B. (1973). *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*. Barcelona: Península.

Nadel, S. F. (1955). *Fundamentos de la antropología social*. México: Fondo de Cultura Económica.

Stocking, G. W. (1995). *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin Press.

Thornton, R. J. & Peter Skalnik, eds. (1993). *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, V. W. (1996). *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*. Oxford/

Washington: Berg.

Turner, V. W. (2016). Hidalgo: la historia como drama social (Traducción de Leif Korsbaek). *La Pacarina del Sur*, (No. 26), abril-junio 2016.

Van Velsen, J. (1964). *The Politics of Kinship. A Study of Social manipulation among the Lakeside Tonga*. Manchester: Manchester University Press.

Van Velsen, J. (1967). The Extended Case Method and Situational Analysis. A. L. Epstein, ed.: *The Craft of Social Anthropology*, pp. 129 - 149. London: Tavistock.

Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas). México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2008). *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Winch, P. (1972). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Worsley, P. (1958). *The Trumpet Shall Sound. A Study of Cargo Cults in Melanesia*. London: Paladin Books.

Worsley, P. (1968). *El tercer mundo. Una nueva fuerza vital en los asuntos internacionales*. México: Siglo XXI.