

PERSPECTIVAS CAMBIANTES SOBRE UN ÁFRICA CAMBIANTE: EL TRABAJO DE LA ANTROPOLOGÍA *

SALLY FALK MOORE**

Traducción: Abril Ortiz Depaux, Gemma Rojas Roncagliolo***

Introducción

En sus cien años de existencia la antropología social se ha repensado y reconstruido múltiples veces. Afirmar que los estudios africanos han jugado un rol central en estas transformaciones teóricas y metodológicas podría subestimar esta situación. El gran cuerpo de información acumulado sobre las sociedades africanas obliga a que África continúe siendo un espacio de la mayor importancia para la investigación antropológica. El foco actual de la antropología es más la comprensión de los procesos a lo largo del tiempo que de lo que alguna vez imaginamos como “tradiciones” y “costumbres” fijas y antiguas. Los estudios africanos en antropología son y serán centrales tanto para los nuevos estudios procesuales como para otras investigaciones claves en la disciplina.

En el siglo XIX, el prisma teórico dominante a través del cual eran percibidos todos los pueblos no-europeos era el evolucionismo. Las sociedades no-europeas eran vistas como atrapadas en antiguas tradiciones, como especímenes arqueológicos vivientes, reliquias que

sobrevivieron de un pasado sombrío del entonces mundo “moderno”. El proceso para librarse de esta concepción del tiempo y llegar a ver a los pueblos no-occidentales como contemporáneos, que viven en el mismo periodo de la historia ocupando diferentes partes del mundo, ha sido el gran tema en el desarrollo de la teoría antropológica y su práctica en los últimos cincuenta años. La experiencia africana tiene mucho que ver con esa transformación.

La antropología social fue descrita por C. Daryll Forde como el estudio de comunidades lo suficientemente pequeñas para ser tratadas como sistemas cerrados (referido en Lienhardt, 1976, pp. 179-85). Caracterizarlas como “cerradas” sería muy poco apropiado hoy en día, y no lo ha sido durante décadas. Además, la ubicación del “sistema”, si lo hay, está en constante cuestionamiento. Hoy ningún antropólogo haría un estudio local en África sin reconocer el mundo que hay fuera de la comunidad. La economía política global está a la vista, incluso entre los campesinos de los asentamientos más periféricos. El estudio local intensivo es un método de

* El presente texto fue publicado originalmente en: Moore, S. F. (1993). *Changing Perspectives on a Changing Africa: The Work of Anthropology*. In Bates, R. H., Mudimbe, V. Y. & O'Barr, J. (Eds.), *Africa and the disciplines. The contributions of research in Africa to the social sciences and humanities* (pp. 3-57). Chicago & London: The University of Chicago Press. © 1993 The University of Chicago. Agradecemos la autorización brindada por la Dra. Moore y la Universidad de Chicago para publicarlo en español. Este texto sirvió de base para el libro: Moore, S. F. (1994). *Anthropology and Africa: Changing Perspectives on a Changing Scene*. Charlottesville & London: University of Virginia Press.

Esta traducción ha sido realizada en el marco del Núcleo Temático de Investigación sobre África Contemporánea (N 2017-1-13) de las Escuelas de Antropología y de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Santiago, Chile), dirigido por la Prof. Dra. Gemma Rojas Roncagliolo.

** Profesora Emérita de Antropología, Universidad de Harvard. <<https://anthropology.fas.harvard.edu/people/sally-falk-moore->>

*** Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Agradecemos la colaboración de la estudiante de antropología Victoria Malbrich.

investigación, no la definición de un problema antropológico. Hoy en día un estudio local aún puede ser de pequeña escala geográficamente, pero debe ser conceptualmente a gran escala. Un desafío central para las ciencias sociales en el mundo es generar una comprensión del significado del localismo, en estos tiempos de violencia étnica, sectarismo y separatismo regional. El localismo solo puede ser completamente explorado en el contexto de su conexión con un mundo más amplio. No hay mejor lugar para visualizar esto que en África.

Por estas y muchas otras razones, los estudios africanos han servido a la disciplina antropológica como el lugar central de las mayores innovaciones en la teoría y la técnica. El hecho de que la misma África haya cambiado profundamente ha sido un elemento importante en este desarrollo teórico. África, el objeto del análisis, ha cambiado la forma de pensar el análisis. Por lo tanto, África no solo ha sido un campo creciente de abundante cosecha de estudios sociales y culturales de los no-europeos, sino también un lugar para el estudio de las dinámicas de transformación.

La antropología no se convirtió formalmente en una disciplina académica reconocida sino hasta finales del siglo XIX. Tenía dos preocupaciones iniciales: identificar qué era lo universal de la humanidad y trazar la evolución de toda la sociedad humana a través de estadios sucesivos. El planteamiento evolucionista fue concebido como culminación del triunfo de la civilización occidental, vista esta como la forma más avanzada de la sociedad humana, nunca antes conocida. El recuento histórico evolucionista concebía como su culminación el triunfo de la civilización occidental, la cual era considerada como la forma más avanzada y nunca antes vista de la sociedad humana.

El periodo en que surgió este desarrollo intelectual, precede y coincide con la expansión de la colonización angloeuropea en África. Para la antropología este dato político significó finalmente el acceso a un enorme dominio de conocimiento etnográfico, bajo las condiciones establecidas por la presencia colonial. De este modo, los “otros” exóticos, que habían sido objeto de la investigación de eruditos en el trabajo antropológico temprano, eran simultáneamente objeto de los “esfuerzos civilizatorios” y de los escritos de misioneros y administradores de gobierno (Stocking, 1987, p. 237). Los ejemplos más asequibles de este exotismo para los norteamericanos eran los pueblos *nativos americanos* conquistados y para los ingleses y los europeos, los pueblos de sus colonias —entre otros, los africanos—. El trabajo antropológico alemán en África floreció y terminó tempranamente con la pérdida de las colonias alemanas al finalizar la Primera Guerra Mundial. Luego Francia e Inglaterra dominaron la etnografía africana por décadas. Los norteamericanos, sin conexión colonial con África, entraron en la escena mucho más tarde. Por cuestiones de espacio, esta reseña se refiere principalmente a las corrientes más importantes del trabajo antropológico de Francia, Inglaterra y Estados Unidos en África, a pesar de que ha habido contribuciones sustanciales de antropólogos de otros países: africanos, belgas, holandeses, japoneses (ver Peek, 1990, en Japón; ver también la *Pan African Association* para las actividades actuales de antropólogos africanos).

Mientras se acumulaba nueva información sobre los pueblos indígenas, lo mismo ocurrió con varios esquemas de clasificación. Hacia 1930 apareció uno de estos marcos clasificatorios a partir de una innovación norteamericana: el “área cultural”. Este concepto emergió en

la antropología norteamericana hacia finales del siglo XIX en respuesta a la necesidad de concebir un modo de categorización para una desconcertante cantidad de culturas *nativas americanas* (Kroeber, 1931; Wissler, 1917). El “área cultural” era una región geográfica en la que se encontraban cierto número de sociedades separadas que, sin embargo, poseían rasgos en común. El más fundamental de estos rasgos, en el que se fundaron la mayoría de las clasificaciones de las áreas culturales, fue la producción de alimentos. Lo interesante para los africanistas de este temprano marco de trabajo de la antropología norteamericana fue que en 1920 Melville Herskovits, quien se había convertido en el decano de los africanistas norteamericanos, aplicó en su tesis doctoral la idea de Clark Wissler sobre las áreas culturales en un mapa de África (Herskovits, 1926, 1930). Herskovits dividió África en seis áreas, reduciéndolas luego a dos categorías: la predominantemente pastoril y la predominantemente agrícola. A pesar de que este intento era imperfecto, puso orden en un caos etnográfico y fue un gran paso adelante para distinguir la clasificación basada en evidencia de cualquier esquema evolucionista conjetural. El firme soporte en la economía que tenía la tipología del área cultural le dio una base de vívido realismo a esta clasificación.

Aplicar la clasificación del “área cultural” a las sociedades africanas era un proyecto muy distinto que su aplicación a las culturas *nativas americanas*. Estos pueblos habían sido conquistados, usualmente diezmados y muchos de ellos desplazados de sus tierras y confinados a reservas. Para 1900, con algunas excepciones, su modo de vida había cambiado radicalmente por la derrota y los desplazamientos. Eran una pequeña minoría en una tierra abrumadoramente dominada por los descendientes de los

angloeuropeos. La clasificación de las áreas culturales de los nativos de Norteamérica fue un acto de reconstrucción histórica, cercana al trabajo museológico y a la arqueología. Pero África era el lugar donde los angloeuropeos eran la pequeña minoría. A pesar de que el período colonial fue una época de dominación que forzó muchos cambios en diversos ámbitos, los africanos continuaron teniendo sociedades viables, que transformadas por el avance del dominio colonial, no fueron destruidas al mismo nivel que las sociedades *nativas americanas*. Muchas economías rurales africanas continuaron sus prácticas largamente arraigadas de agricultura y pastoreo. Las lenguas indígenas y los marcos sociales y culturales, aunque profundamente afectados por los cambios coloniales, se mantuvieron sorprendentemente diferentes a los de los europeos. Había un *África Africana* en funcionamiento. Por consiguiente, el trabajo de campo etnológico en África ocurría en un entorno completamente diferente del que existía en la Norteamérica nativa.

Los años entre 1920 y 1960 han sido denominados el período clásico del crecimiento de la antropología (Stocking, 1987, p. 289). Fue también el período donde el trabajo de campo etnográfico se consolidó. Y al menos en sus últimas dos décadas, el trabajo de campo etnográfico realizado en África fue central para la formulación de importantes perspectivas teóricas en antropología, lo cual es particularmente cierto para la antropología inglesa. En el tiempo en que los antropólogos sociales británicos dominaban la construcción teórica en antropología (entre los años 1930 y 1960), esa predominancia estaba asociada con paradigmas construidos desde la experiencia africana. Los modelos de los “sistemas” africanos fueron una pieza central. Había una preocupación por lo

“tribal” y lo “tradicional”, y por su clasificación como “tipos”. Para los años ‘60, la aplicabilidad o inaplicabilidad de estos modelos británicos en otras áreas del mundo, o incluso su utilidad para interpretar la escena africana, se había convertido en un tópico a criticar y el estímulo para nuevas creaciones teóricas. Lo que está implícito en la elección de 1960 como la fecha terminal de la era del predominio de la teoría estructural-funcionalista es que también fue la fecha final del período colonial en muchos países africanos. La antropología poscolonial tomó nuevos caminos. Para entender las especiales circunstancias de la trayectoria de los estudios británicos en África al finalizar el periodo colonial, es útil compararlo con el rumbo de limitados trabajos franceses y norteamericanos del mismo periodo. La fuerza de la reacción posterior contra la teoría estructural-funcionalista fue proporcional a su influencia temprana. Los estudios africanos tomaron un nuevo giro, como lo hizo la antropología en general. Los treinta años anteriores a 1960 constituyeron un período, y los treinta años siguientes constituyeron otro. Hay una razón para creer que el momento actual [los ‘90], marcado políticamente por el fin de la Guerra Fría, es otro de estos umbrales en la historia africana que tendrá profundos efectos en las ciencias sociales.

Algunos antropólogos norteamericanos y franceses en África: 1920-1940

Como indiqué anteriormente, a excepción del trabajo de unos pocos, prácticamente hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial la antropología en Estados Unidos estaba principalmente preocupada por los pueblos nativos de América. Algunos trabajos etnográficos también se realizaron en el Pacífico. El único antropólogo que tuvo un

entusiasta interés en África, ya mencionado, fue Herskovits, quien se convirtió en el profesor de la mayoría de las siguientes generaciones de norteamericanos que trabajaron en África. Fue a través de los esfuerzos de Herskovits que los estudios africanos finalmente se consolidaron en Estados Unidos¹. La mayor influencia de Herskovits no se debió tanto a sus logros como trabajador de campo, sino a través de sus infatigables conferencias, publicaciones y enseñanzas sobre África y la diáspora africana, y su considerable capacidad de organización para crear en la Universidad de Northwestern “el centro líder en estudios africanos en Estados Unidos” (Dike, 1963, p. 2). Pero a pesar de la gran energía de Herskovits, no fue sino hasta los años ‘50 que su interés fue compartido por suficientes académicos de distintas disciplinas como para hacer posible la fundación de la *African Studies Association* (en los Estados Unidos), en 1957. Su primer presidente fue, por supuesto, Herskovits, “no solo un pionero, sino un académico de fuerza excepcional, un escritor prolífico y un viajero infatigable” (Southall, 1983, p. 64). La participación académica organizada en los estudios africanos tuvo dos efectos para la antropología estadounidense. Uno fue comprometer a los antropólogos en el contacto interdisciplinario, y el otro fue profundizar la internacionalización de la profesión, ya que los franceses y británicos habían precedido a la mayoría de los norteamericanos en África².

En Francia los pioneros fueron Maurice Delafosse y Marcel Griaule³. Delafosse había sido un oficial colonial con muchos años de servicio en África Occidental, quien luego tomó una segunda carrera —enseñando en la *École Coloniale* y el *Institut d’Ethnologie*—. Entrenó a muchos oficiales coloniales en el método etnográfico y se convirtió en el primer profesor de lenguas afri-

canas negras en la *École des Langues Orientales*. Murió en 1926. El principal francés africanista durante los veinte años siguientes fue un antropólogo, Griaule. Su mayor logro, y lo que se constituyó en su “escuela”, fue una serie de extraordinarios trabajos entre los Dogon en (el actual) Mali. Los primeros viajes dirigidos por Griaule a África Occidental estaban fuertemente orientados al trabajo museológico. Fueron reunidos muchos artefactos, fotografías, mapas y grabaciones que fueron llevados de vuelta a Francia. Posteriormente el interés etnográfico de Griaule se enfocó más en el pensamiento de los Dogon y el significado de sus rituales, mitos y símbolos. Su objetivo mayor, más allá de los Dogon, era condensar la esencia de la filosofía y religión del África Occidental. Aún permanece el debate acerca de cuánto de este esfuerzo fue en realidad una visión africana y cuánto una visión de Griaule. Jean Copans dijo lo siguiente sobre el intento de Griaule de capturar el centro del pensamiento del África Occidental: “la mente explica y está al mismo tiempo en la base de los conceptos sociales y las sociedades africanas son merecedoras de interés porque sus resultados espirituales son casi iguales a los “nuestros” (de la cristiandad, obviamente). A este idealismo se le agrega una visión ideológica del fenómeno colonial como un don o una bendición” (1977, p. 23). Los métodos de campo y las preocupaciones de Griaule influenciaron a un pequeño grupo en Francia, pero no tuvieron mayores efectos.

El contexto colonial y la antropología social británica

Lo opuesto ocurrió con el trabajo de campo británico en África entre 1930 y 1940, el cual tuvo profundos efectos metodológicos y teóricos en la profesión antropológica por muchas décadas. Hubo tres factores que en conjunto

produjeron el estilo dominante de los africanistas británicos. El primero fue el contexto histórico, que es la situación colonial británica en África. El segundo, el compromiso profesional con trabajos de campo intensos y de larga duración enfocados en las relaciones sociales y políticas; y el tercero fue la existencia de un modelo teórico prevalente, el enfoque funcionalista o estructural-funcionalista. Para resumirlo toscamente, este armazón analítico postulaba que todos los rasgos sociales y culturales actuales de una sociedad estable podían ser considerados como parte de un sistema interdependiente y coherente. La tarea del intérprete era la de inferir dichas conexiones.

La política colonial británica en África se representó a sí misma recurriendo al concepto de “Gobierno Indirecto” (*Indirect Rule*). El gobierno local, cuando fuera posible, debía ser ejercido a través de instituciones políticas indígenas. Esto asumía la existencia de “tribus” autogobernadas como unidades subyacentes de la organización política nativa. La enunciación de este plan para el gobierno africano está asociada con Sir Frederick Lugard, el primer gobernador de la Nigeria Británica (1914-19). Obviamente, el proceso de gobernar “a través de” las organizaciones africanas cambió profundamente la naturaleza de las estructuras locales y las condiciones de su existencia, incluso cuando las formas indígenas parecían haber sido mantenidas.

¿Cuáles son sus implicaciones para la antropología? La política de delegar formalmente poder a las autoridades y cortes nativas hizo que el conocimiento de las instituciones políticas y legales africanas fuera un prerrequisito para la administración colonial. Los antropólogos se pensaban a sí mismos como expertos y útiles para el estudio de dichas sociedades. El gobierno a veces estaba de acuerdo y usaba

antropólogos para la recolección de información e incluso ocasionalmente en roles administrativos. Pero en general había una fuerte preferencia por usar oficiales políticos locales para esos propósitos, cuando era posible (Lackner cita a Lugard y otro informe oficial a este respecto, 1973, pp. 134, 136). Por una parte, eran necesarios muchos oficiales administrativos y había solo unos pocos antropólogos entrenados. Por otra, el punto de vista oficial era que, en general, fuese más fácil y más eficiente enseñar antropología a un oficial político británico que enfrentarse a los modos peculiares de los antropólogos, cuyos intereses no siempre eran congruentes con los de la administración⁴.

Sin embargo, sin intimidarse por estas actitudes, los antropólogos preferían ser vistos como útiles. Ciertamente la profesión necesitaba urgentemente de más oportunidades y fuentes de financiamiento para la investigación. En Londres la profesión intentaba, de forma intermitente, convencer al gobierno de que la antropología podía en realidad ser útil para los asuntos del mandato colonial. El *Royal Anthropological Institute* hizo de representante en esa área desde principios de siglo (Lackner, 1973, pp. 138-42). Para mediados de los años '20, la naturaleza de la interrelación entre la academia y los intereses administrativos en África se había vuelto más clara⁵.

La compleja interconexión de las necesidades de la administración colonial y los intereses de los antropólogos y otros académicos en África fue encarnada en los asuntos del *International Institute of African Languages and Cultures*, fundado en 1926. La institución fue creada con el financiamiento de la Fundación Rockefeller, la Fundación Carnegie y algunos gobiernos coloniales, y Lord Lugard se convirtió en la cabeza de su Consejo Ejecutivo (Feuchtwang,

1973, p. 83). El plan de cinco años de duración que la institución había definido para sí misma fue modelado en base a un artículo que el antropólogo Bronislaw Malinowski había publicado sobre África, titulado *Practical Anthropology* (Malinowski, 1929; Feuchtwang, 1973, p. 83). La institución apuntaba a “lograr una asociación más cercana entre conocimiento científico, investigación y el interés de los pueblos africanos, los gobiernos coloniales y otras agencias europeas en territorios africanos” (Forde, 1953, p. 847). El estudio del “contacto cultural” y el cambio social fue imaginado desde el principio como una parte importante de su trabajo⁶.

Estas conexiones entre la antropología y la empresa colonial se convirtieron en el tema de un considerable reproche académico en los años '60 y '70. Por lo tanto, “la conexión colonial” se convirtió en un problema político dentro de la crítica interna de la antropología justo en el tiempo en que esas conexiones no tenían ninguna relevancia práctica, esto es, en una reacción poscolonial. Otros ataques vinieron de académicos africanos que querían recuperar el control sobre el conocimiento concerniente a sus propias sociedades. Este reproche se mantuvo por décadas (ver Rabinow en Clifford & Marcus, 1986, p. 252). Aparte de la crítica de los '60 y '70, la que con frecuencia se volvió tan tristemente convencional como los testaferreros conceptuales que condenaba, había un serio cuestionamiento de los modelos en los que buena parte de la teoría antropológica había sido fundada. La ahistoricidad y las construcciones selectivas del paradigma estructural-funcionalista se hicieron notablemente claras. La crítica de la “mentalidad del periodo colonial” fue solo una dimensión de un plan más general de nuevas problemáticas a abordar. Una historia completa sobre las muchas facetas de

las controversias de los estudios africanos de los '60 y '70 aún debe ser escrita. Los términos categóricos con los cuales tuvieron lugar las luchas académicas sobre estos temas estaban seguramente tan profundamente vinculados con las políticas más amplias de las inmediatas décadas poscoloniales como la antropología del periodo colonial estaba entretejida con la situación colonial. Ahora ambos marcos parecen desactualizados.

La antropología social británica entre 1920 y 1950

En 1927 Malinowski fue designado como el primer titular de cátedra de Antropología en la *London School of Economics*, donde ya había enseñado de forma intermitente por años. No era un africanista, pero tendría muchos estudiantes que lo eran y su influencia en ellos fue profunda. La soberbia calidad de su trabajo de campo en Melanesia y el uso que hizo de él en sus argumentos, cambiaron el curso de la antropología profesional⁷.

El método de Malinowski redefinió el proyecto de la antropología: se convirtió en el intenso y profundo estudio de pequeñas comunidades “desde dentro”. En el plano teórico, Malinowski construyó una lógica “funcionalista”, una interpretación sistémica integrada del modo de vida de los Trobriandeses. Como él lo veía, una sociedad a pequeña escala no era solo una unidad física de estudio por razones prácticas, sino que era una totalidad teóricamente definida en la que se podían demostrar las funciones de las instituciones y su integración dentro de un todo cultural.

No solo varios de quienes participaron en el seminario de Malinowski en la *London School*

of Economics en 1930 realizaron sus trabajos de campo en África, sino que particularmente un subgrupo masculino de esos africanistas finalmente llegó a dominar todos los más importantes Departamentos de Antropología Social en Gran Bretaña y varias mujeres alcanzaron preponderancia académica en otros lugares⁸. El propio interés de Malinowski en África fue considerable desde temprano en su carrera docente en la *London School of Economics* y se intensificó en su asociación con el *International African Institute* y sus conexiones con muchos jóvenes africanistas que acudían en tropel a sentarse a sus pies⁹. A pesar de su teorización funcionalista ahistórica en algunos contextos, cuando se trataba de la escena africana Malinowski también tenía un fuerte interés en el cambio social, por lo que las monografías que escribían los participantes de su seminario no siempre se limitaban a los análisis de lo “tradicional”¹⁰.

En 1937 A. R. Radcliffe-Brown, otro no-africanista muy influyente, tuvo un gran impacto en los estudios africanos. Trasladado de la Universidad de Chicago a Oxford, pronto reemplazó a Malinowski como la figura central en la antropología social británica (Kuper, 1973, p. 65). Los constructos teóricos de Radcliffe-Brown, a los cuales se dedicó por completo durante sus nueve años en Oxford, a menudo fueron reconociblemente construidos sobre el trabajo de Émile Durkheim y se preocuparon por la comparación cultural. A partir de *The Rules of Sociological Method* (Durkheim, 1962/1895), Radcliffe-Brown derivó la proposición de que la antropología era una sociología comparada, y que debería dedicarse al descubrimiento de las leyes sociales. Las “leyes” de las regularidades culturales serían como las leyes de las ciencias naturales, y se descubrirían a través de la comparación y clasificación sistemáticas.

De *The Elementary Forms of the Religious Life* (Durkheim, 1961/1912) tomó prestado el énfasis en la importancia de los grupos y la forma en que la solidaridad era constituida y representada en un conjunto común de normas culturales. Subrayó que todas las costumbres y reglas debían ser entendidas como una contribución social a la “vida del todo” (Radcliffe-Brown, 1952, p. 181). Se presumía que las sociedades estaban integradas en sistemas sociales, y el proyecto para los antropólogos era identificar y “explicar” las conexiones sistemáticas entre prácticas aparentemente dispares. La validez de estas explicaciones podría comprobarse mostrando que los mismos complejos de rasgos culturales conectados eran recurrentes en diferentes sociedades. El estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown era un marco que no solo abría un lugar teórico para nuevos hallazgos en el trabajo de campo, sino que invitaba a realizar comparaciones.

Lo que Radcliffe-Brown necesitaba eran ejemplos bien descritos, y el inmenso flujo de trabajo etnográfico de la antropología social africanista lo proveyó. El hecho de que los africanistas en Oxford, Cambridge, Londres (y finalmente Manchester) se conocieran entre sí, y que todos trabajaran con un marco de suposiciones generales, dio un notable ímpetu a su creatividad¹¹. Las comparaciones hechas al servicio de la teoría eran el medio de contacto intelectual y la lógica para una constante intercomunicación. El efecto fue sinérgico: los estudios africanos aumentaron y también lo hizo la construcción teórica en antropología. Los trabajos particulares de este período ilustran cómo la originalidad de los individuos y el *momentum* del grupo se combinaron para producir una notable serie de análisis.

En 1937 E. E. Evans-Pritchard publicó su libro pionero sobre un pueblo de Sudán, *Witchcraft, Oracles and the Magic among the Azande*. Los efectos en las subsiguientes discusiones sobre brujería y religión en África fueron tan grandes como incalculables. Lo que Evans-Pritchard logró fue mostrar que una lógica intelectual yacía detrás de las creencias Zande. Mostró que no eran una miscelánea dispersión de disparatadas nociones “supersticiosas”, sino un conjunto sistemático de razonadas ideas sobre la causalidad social de la mala suerte¹². El territorio explicativo conquistado por Evans-Pritchard con su trabajo sobre los Azande nunca ha sido retomado. Se destaca como una gran contribución etnográfica y conceptual a las teorías antropológicas del conocimiento.

Evans-Pritchard trabajó en Oxford bajo la supervisión de Radcliffe-Brown, y desde 1939 a 1941 se unió Meyer Fortes. Los tres generaron un número importante de trabajos en esos años de intenso contacto. De este modo, en 1940 Fortes y Evans-Pritchard editaron un volumen comparativo teóricamente innovador llamado *African Political Systems*. En un modo muy radcliffe-browniano, buscaba clasificar los sistemas africanos en dos tipos: los que tenían sistemas centralizados de gobierno y los que no lo tenían. Fortes y Evans Pritchard habían hecho trabajo etnográfico entre pueblos con sistemas de linajes segmentarios, por tanto su preocupación era explicar cómo funcionaba la política en sociedades sin gobiernos centralizados. Este fue un nuevo cuerpo de datos y un nuevo análisis del cual publicaron importantes monografías etnográficas¹³. En la famosa etnografía de Evans-Pritchard *The Nuer* (1940a) su interés por los sistemas de pensamiento africano es tan evidente como en su trabajo con los Azande. Su estilo consistía en tomar un concepto occiden-

tal, como el de tiempo, y describir las diversas formas en que los Nuer pensaban sobre ello, o tomar una palabra del vocabulario Nuer que no tuviera directa traducción al inglés y dilucidar sus variados referentes. Estos dos temas, el interés en la organización y la estructura política de los grupos, y el interés en los modos de pensar, estimularon a muchos otros a seguir estas líneas de investigación. Un tercer tema en su trabajo, la convicción de que la historia es esencialmente parte de la antropología, es ahora muy vigente¹⁴.

A pesar de que Fortes había sido psicólogo antes de convertirse en antropólogo, también tenía interés en las ideas y religiones africanas, y aunque sus monografías sobre los Tallensi habían sido fuertemente estimuladas por los intereses teóricos de Radcliffe-Brown, logró construir substanciales marcos teóricos propios. Fortes se ocupó de la estructura del linaje y puso el acento en las normas de parentesco entre los Tallensi, las redes de relación y la naturaleza de la obligación, pero sin descuidar la estructura política de las alianzas y enemistades entre los clanes, a lo cual dedicó uno de sus libros (1945, 1949). Fortes y Evans-Pritchard ponían atención en la estructuración política a gran escala de las sociedades no centralizadas, no solo en la esfera doméstica del parentesco, y Fortes intentó trazar un claro límite teórico entre la esfera del parentesco y la esfera político-jurídica. El contexto intelectual de su trabajo y su esfuerzo por la generalización puede ser observada en su preocupación por la comparación en la colección de artículos denominada *African Systems of Kinship and Marriage* (1950), editada por A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde.

El amigo de Fortes —y en algún momento su profesor, en sus tiempos en Sudáfrica— Isaac Schapera, también contribuyó a la explosión de

etnografía africanista, con un par de monografías sobre los Tswana en Bechuanalandia, denominadas *Handbook of Tswana Law and Custom* (1938) y *Married Life in an African Tribe* (1940; ver también Schapera, 1928, 1956). Schapera era un crítico escéptico y con una mentalidad orientada a los hechos en la arena de la antropología social británica. Sentía cierta antipatía por las ambiciones teóricas de sus colegas, y un fuerte interés en las preguntas prácticas, en la administración y en el cambio social, en un periodo en el que este tópico no era el centro del discurso teórico. Su trabajo entre los Tswana ha sido ampliamente utilizado por todos los etnógrafos posteriores en el área, y durante años en su rol de profesor en la *London School of Economics* su voz fue importante entre el creciente número de africanistas¹⁵.

Otra importante figura que emergió en la antropología en esa década fue C. Daryll Forde¹⁶. Su trabajo de campo en el sur de Nigeria proveyó inquietante evidencia acerca de la gran importancia de las sociedades secretas y otras asociaciones no basadas en el parentesco (1956, 1964). Esto complicaba el cuadro de la organización social africana. El fuerte énfasis que Radcliffe-Brown, Fortes y Evans-Pritchard habían puesto en los linajes era claramente un solo aspecto de una galaxia mucho más compleja de formas y variaciones organizacionales. La antropología debía ampliar su caja de herramientas conceptual.

Los intereses de Forde eran de un amplio espectro, y publicó acerca de todo: desde el pensamiento africano a la antropología aplicada; desde la historia africana al gobierno colonial (1939, 1946, 1953, 1954, 1967). Tuvo una posición fundamental en el desarrollo de los estudios africanos en antropología. Como director del *International Africa Institute*, como

editor de *Africa*, como editor también del *Ethnographic Survey of Africa* y como profesor en el *University College London*, su importancia en la profundización del campo apenas puede ser suficientemente enfatizada¹⁷.

El trabajo de toda esa generación de africanistas posmalinowskianos se divide en dos grandes géneros. Uno, cercano a la descripción del particular modo de vida de los pueblos africanos, una especie de abstracción sin tiempo sobre “como probablemente eran” antes del periodo colonial, como si la vida nativa pudiese ser concebida como un sistema autosuficiente que no ha sido contaminado por contactos externos. El segundo modo de descripción era completamente diferente y se refería al contexto histórico en el que el trabajo de campo era realizado, y proveía información sobre todos los ámbitos, desde la migración laboral hasta el impacto de las instituciones coloniales. No solo surgieron monografías del género tipológico atemporal, sino que trabajos del género contemporáneo histórico fueron producidos virtualmente desde el inicio del florecimiento del trabajo de campo africanista. Sin embargo, solo el primero cabía en el proyecto comparativo de Radcliffe-Brown, y, consecuentemente, solo este fue tratado como teóricamente valioso, potencialmente productor de leyes sociales y de inferencias teóricas¹⁸. Sin embargo, los antropólogos-como-etnógrafos estaban muy conscientes de que el África viva no era la “tradicional” de los modelos comparativos, y muchos escribieron sobre esa África viva. Esto comenzó a ser recurrente, y el gran empuje en esa dirección fue dado por la investigación hecha en el *Rhodes-Livingstone Institute* en Rodesia del Norte¹⁹.

En la situación africana, ya sea que la atención analítica estuviera enfocada en las relacio-

nes rural-urbanas o en el movimiento de personas de un dominio a otro (o a otros centros de trabajo, como plantaciones y minas), era obvio que las “tribus” de donde procedían estas personas ya no podían seguir siendo imaginadas como entidades autónomas y cerradas. Era demasiado evidente que el sector rural africano estaba incrustado en un conjunto mucho más amplio de relaciones políticas y económicas. Los contactos rurales con los agentes y agencias de la administración colonial, con los misioneros y con los colonos, con los cultivos comerciales y el pago de impuestos, o la sola incorporación de los africanos en una fuerza laboral migratoria lo tornaba evidente.

Los cambios causados por estas circunstancias eran prominentes en muchos de los escritos de los antropólogos desde finales de los años ‘30 en adelante (por ejemplo, ver Hunter (posteriormente M. Wilson), 1936; Mair, 1938; Richards, 1939, 1940; Wilson, G., 1941-42). Las áreas rurales alimentaban a los poblados y ciudades, y las abastecían con mano de obra (así como a las plantaciones y minas). A su vez, las ciudades dirigían las áreas rurales, cobraban impuestos y las regulaban. No es sorprendente que el lugar de múltiples estudios acerca de la vida en los poblados y de la migración de la mano de obra haya sido Sudáfrica, donde todos estos fenómenos estaban firmemente establecidos en una fecha relativamente temprana (ver Hellman, 1935, 1937, 1948, 1949, y Schapera, 1947).

El trabajo urbano muestra que incluso en el mismo momento de la predominancia del paradigma estructural-funcionalista se estaban haciendo estudios sobre el cambio, la migración, las ciudades y la historia local que no cabían fácilmente en el modelo “tribal” tradicional. No es sorprendente, entonces, que el estu-

dio de la vida africana en ambientes urbanos generara profundos desacuerdos sobre qué preguntas hacerse, y cómo entender lo que estaba sucediendo. Estos desacuerdos revelan aspectos ocultos de la imaginación política de ese tiempo. Por un lado, estaban los antropólogos preocupados con preguntas sobre cuánto del sistema “tribal” rural de los migrantes africanos se importaba a las ciudades. ¿Qué tan “tribal” continuaba siendo? O en la misma línea, cuánto de sus ideas y valores “tribales” estaban siendo destrozados por sus experiencias en las ciudades. Esta preocupación por el “tribalismo” veía cómo los africanos pasaban de un sistema social estable a un estado de disrupción y anomia, sin ser completamente africanos ni completamente europeizados. En esta versión de lo que estaba pasando, la cultura africana se estaba “descomponiendo” (ver Wilson & Wilson, 1945). El proceso de descomposición fue llamado “destribalización”, un término que finalmente llegó a tener un sentido político diferente en el periodo poscolonial de construcción de la nación. Versiones posteriores de esta perspectiva “tribalista” sobre la vida urbana parecían implicar que el mantenimiento de la costumbre tribal en ambientes urbanos era una desafortunada forma de resistencia a la asimilación, en el sentido de oponerse al progreso (ver Mayer & Mayer, 1961).

El grupo de antropólogos más orientados a lo laboral en el *Rhodes-Livingstone Institute* rechazaba estas perspectivas sin pensarlo dos veces. William Watson sostenía que “el concepto de “destribalización” implica que un africano debe elegir entre dos sistemas de relaciones y valores sociales... pero un hombre puede participar en dos diferentes esferas de las relaciones sociales... las esferas pueden existir conjuntamente” (1958, p. 6). En el trabajo

de Clyde Mitchell, las versiones urbanas de las membresías tribales eran tratadas como una nueva forma de etnicidad más que como una vieja forma de “conservacionismo” cultural (1956, 1969). Este era un avance significativo: no era solo una nueva interpretación sobre lo “tribal”, sino que abordaba el concepto de identidad, el cual ha llegado a tener un lugar central en los trabajos recientes. Como Max Gluckman lo dijo en un párrafo frecuentemente citado: “Un habitante de la ciudad (*townsman*) africano es un habitante de la ciudad, un minero africano es un minero” (Gluckman, 1961, p. 61). El equipo de investigación que él lideró vio a los sistemas urbanos africanos como variantes de la urbanización industrial de cualquier lugar, no como un fenómeno completamente diferente (para algunas referencias útiles de libros y artículos de antropólogos sobre la migración laboral africana y las ciudades africanas, ver la nota 18).

Gluckman, quien se unió al *Rhodes-Livingstone Institute* en 1939 y comenzó su trabajo de campo en el reino Lozi en la zona rural de Barotselandia, se convirtió en director del Instituto en 1942. Mientras Gluckman implementaba muchos de los planes de investigación de su predecesor, Godfrey Wilson, fue mucho más allá de ellos, pues tenía su propia aproximación a las transformaciones urbanas y rurales que estaban teniendo lugar en el África Central Británica. Gluckman estaba profundamente interesado en el conflicto. Su resolución, como él lo veía, era sociológicamente más interesante cuando se producía uno de estos dos resultados: cuando el fin de la disputa reafirmaba relaciones sociales previas y normas culturales, o cuando producía un cambio radical. Interpretó que la resolución de disputas entre individuos en gran parte reafirmaba las normas, pero veía el conflicto político y el conflicto grupal como potencialmente transformador y revolucio-

nario. Según su visión, la sociedad africana era inherentemente “conservadora”: un jefe se podía revelar y asesinar a otro, o un linaje gobernante podía reemplazar a otro, pero una vez en el poder ese gobernante tendería a perpetuar la estructura política. Distinguió entre rebelión y revolución de la siguiente forma: la rebelión era simplemente producida por el reemplazo del personal en posiciones claves de poder, pero la revolución realmente alteraba la estructura política y económica. Gluckman se consideraba a sí mismo algo marxista, de ahí el énfasis analítico en la revolución y su ausencia en la sociedad africana indígena. Este modelo polar acerca del cambio se adecuaba a la visión del estructural-funcionalismo sobre los sistemas políticos precoloniales, y también consideraba la durabilidad de la relación nativo-colonial. Gluckman tenía una clara visión radical y subversiva de la situación colonial, pero una concepción más bien estática de la sociedad africana precolonial²⁰.

Sin embargo, no fue como teórico del cambio que Gluckman hizo su contribución más notable al pensamiento antropológico, sino como un investigador persistente y tenaz del conflicto y la competencia en muchos entornos: su uso metodológico del “estudio de caso” en etnografía, su enfoque sobre el derecho africano que iba más allá del estilo de “reglas y normas” de sus predecesores para estudiar litigios, su insistencia en la legitimidad de hacer la poco convencional etnografía no-tribal en el África moderna, y como organizador, motivador, provocador y crítico de la investigación de otros, primero en el *Rhodes-Livingstone Institute* y luego en Manchester (1940, 1941, 1942, 1943a, 1943b, 1949, 1955, 1965, 1975).

Tanto la *London School of Economics* y luego Oxford habían sido núcleos de desarrollo de nuevas ideas, y el número de africanistas invo-

lucrados formaron una masa crítica de personas con intereses comunes; eso le dio a la tarea analítica un tremendo ímpetu. También lo hizo el *Rhodes-Livingstone Institute*, que se convirtió en el invernáculo de nuevos temas, nuevos métodos de investigación y nuevas construcciones teóricas²¹. La influencia de los nuevos enfoques y de la “Escuela de Manchester” se expandieron mucho más allá del norte de Inglaterra.

La innovación en el uso de tres técnicas (algunas de ellas completamente nuevas para la etnografía) por el grupo *Rhodes-Livingstone Institute* - “Manchester” fue tan exitoso que esos métodos prontamente se volvieron básicos para el trabajo de campo. Estas eran la recolección de información estadística, la recolección de extensos estudios de caso, y el estudio de las redes sociales (ver Epstein, 1967; ver en particular el trabajo de Kapferer, 1972, 1976; y el de Mitchell, 1966, 1969). Estos tres métodos configurarían significativamente los estudios urbanos. Era evidente desde el comienzo que las áreas urbanas no podían ser efectivamente estudiadas en la que había sido la forma convencional de Oxford de abordar la sociedad rural, en el molde de un sistema “tribal” total, con el foco en las normas de organización basadas en el parentesco y el ritual colectivo. Los estudios de caso estaban obligados a seguir las aventuras de individuos estratégicos. Una antropología centrada en el actor estaba comenzando a tomar su lugar, junto con el estudio de los “sistemas” sociales. Además, en el África Central el “sistema total” tenía que incluir la presencia colonial, las empresas industriales y la migración de trabajadores (ver el volumen editado por Epstein, 1967 en *The Craft of Social Anthropology*; ver también el artículo de Werbner de 1984 en la “Escuela de Manchester”)²².

El trabajo de Victor Turner *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life* (1957) ejemplifica cómo los miembros de los grupos del *Rhodes-Livingstone* y Manchester no solo usaban, sino que iban considerablemente más lejos de las problemáticas planteadas por Gluckman y construían nuevos aleros en la casa de los social-estructuralistas de Oxbridge, incluso cuando estaban haciendo etnografía en zonas rurales. Primero que todo, como muchos productos del *Rhodes-Livingstone*, el libro de Turner trataba sobre la vida en una aldea, no sobre “la tribu” con mayúsculas. Segundo, se preocupaba por la estructura no como un todo armónico como Radcliffe-Brown pudo haberla concebido, sino como una entidad plenamente cargada de conflicto. Las tensiones crecían en su mismo centro normativo. Tercero, los métodos de investigación de Turner incluyeron un uso innovador y detallado del estudio de caso extendido acerca de personas en una disputa particularmente larga sobre la sucesión para ser cabecilla. Turner llamó a estos largos estudios de caso “dramas sociales”, y presentó las disputas por la sucesión y la herencia y su gestión como última instancia de afirmación grupal. Hizo una interpretación similar sobre el uso del ritual en situaciones de conflicto. Pero a pesar de este compromiso gluckmanesco con la paradoja de que la cohesión del grupo puede ser un importante producto social del conflicto, la técnica con la cual esto fue demostrado era mucho más que una declaración normativa del estructural-funcionalismo sobre los grupos. Se trataba de las luchas y las confrontaciones, y del proceso de mantención del grupo bajo circunstancias divisorias. Los dramas sociales de Turner describieron la forma en que las cosas ocurrieron en un periodo particular. Su explicación estaba situada temporalmente, y de una forma muy específica. Y a pesar de

que Turner generalizó en términos normativos clásicos, entre otras, las reglas de residencia y matrimonio de los Ndembu, también amplió esa información con encuestas estadísticas de un cierto número de aldeas con las que mostró la incidencia de la conformidad y la inconformidad. Estas encuestas estaban temporal y geográficamente situadas, y fueron realizadas en un año específico sobre personas y lugares particulares. A través de estas prácticas, a pesar de no ser conscientemente rechazado, se estaba rompiendo el molde normativo ahistórico del estructural-funcionalismo. El énfasis en la competencia y el conflicto, en los estudios de caso y en las encuestas estadísticas se convertirían en emblemas de la investigación del *Rhodes-Livingstone* y lo que posteriormente se llegaría a conocer como la “Escuela de Manchester”. La especificidad temporal y situacional de la información recolectada y el hecho de que involucraba a individuos reales y no solo un informe de “tradiciones”, marcó un cambio en la técnica etnográfica emergente que tendría consecuencias teóricas profundas.

Para 1960, la antropología social se estaba moviendo hacia nuevos caminos. ¿Qué precipitó la muerte del modelo estructural-funcionalista? Varios factores coincidieron. Uno de ellos fue el momento pos Segunda Guerra Mundial que avanzaba hacia la descolonización de África, con todas sus implicancias no tribales y no tradicionales. Una segunda circunstancia fue que con el pasar del tiempo se había vuelto cada vez más evidente que la meta “científica” de Radcliffe-Brown de descubrir las leyes sociales a través de la comparación etnográfica era una promesa que nunca se cumpliría. Cuando en 1946 Evans-Pritchard reemplazó a Radcliffe-Brown como profesor en Oxford, una nueva generación había tomado el control

de la escena universitaria británica. La era anterior llegaba gradualmente a su fin. El tercer elemento fue seguramente la influencia del tipo de etnografía que se orientaba al presente y se centraba en el actor, del cual probablemente los estudios producidos en el *Rhodes-Livingstone* fueron los ejemplos más importantes en su inicio experimental.

Introducción

Comenzando antes del periodo de independencia y continuando posteriormente, junto con un número acumulativo de monografías hubo numerosos intentos de antropólogos para resumir todo el conocimiento antropológico sobre el “África indígena”. El entusiasmo por este tipo de trabajo de referencia se vio inevitablemente menguado cuando desapareció el interés teórico por la comparación de los sistemas tribales²³.

Un ambicioso (y fallido) intento por comprimir todo en un único libro de referencia fue la publicación de George Murdock *Africa: Its Peoples and Their Culture History* (1959). En el volumen de Murdock tanto la clasificación como la interpretación deben ser abordados con precaución pues no son bajo ningún parámetro uniformemente fiables²⁴. Por lejos, la colección más respetada y extensa de descripciones resumidas fueron los volúmenes de *Ethnographic Survey of Africa* iniciados en 1950 bajo la tutela de Forde y el *International African Institute*, y que continuó por algunos años después de la descolonización; esta se mantiene como una fuente confiable, pero situada en una fecha determinada. Para una crítica convencional actual por su enfoque “tribalista”, ver a Tonkin, 1990.

Como se ha señalado, las monografías y los compendios del período colonial estaban preocupados por la identificación y la comparación de los que fueron tratados como grupos “étnicos” o “tribales” distintivos de África, pero que la mayoría de las veces fueron concebidos en términos del modo de vida precolonial. Se puede revisar, por ejemplo, la reseña de Gulliver sobre la antropología hasta 1965 donde dice que “la unidad ‘natural’ del antropólogo en África ha sido la tribu”. Pero para 1960 el significado de lo “tribal” en África se había vuelto un complejo dato político. La destribalización era parte del discurso nacionalista de muchos líderes africanos. Para ellos, cualquier énfasis político en las diferencias étnicas era pensado como potencialmente divisorio y que le restaría valor al programa de construcción de la nación. Para los antropólogos, la existencia y la forma de la tribu precolonial y su reconstrucción colonial eran vistas como una cuestión de preguntas y cuestionamientos históricos, no como una institución invariable y dada por sentado, y que era susceptible de ser observada etnográficamente.

Incluso durante anteriores períodos de estudio, entre 1930 y 1960, se había vuelto evidente que una sola monografía no podía abarcar todos los detalles del “modo de vida” o del “modo de pensamiento” de una unidad política particular o de un grupo lingüístico, y que tampoco eran tan homogéneos y unitarios como se había asumido. En el periodo posterior a 1960, cuando “nuevas naciones” se estaban construyendo, cuando la interdigitación de los grupos lingüísticos en los poblados y ciudades africanas era obvia, cuando se planteó la cuestión sobre hasta qué punto las “tribus” eran categorías de la administración colonial más que unidades sociológicas definidas planteadas por

el análisis, el problema de identificar los límites significativos de los campos sociales cuando todos ellos eran penetrables se volvió una cosa seria. La “tribu” no era la respuesta adecuada para esas preguntas. La idea de “tribu” estaba (y está) firmemente fijada en la consciencia de los africanos y forasteros, pero estaba lejos de ser una unidad “natural” de análisis. Evidentemente no era natural, y por muchas razones no era la unidad de estudio más significativa. Ya en el periodo poscolonial, el “cambio” se volvió la preocupación principal, como lo había sido alguna vez la “costumbre”. Mucho de lo que se había visto como tradición fue reinterpretado como un artefacto de un periodo histórico particular, quizás localmente legitimado por estar conectado a alguna práctica pasada pero sin tener necesariamente un gran peso histórico en su forma actual.

Por tanto, la ola de etnografías poscoloniales, incluso en su forma de monografías, ha ido mucho más allá del anterior interés deshistorizado en África, y se ha introducido en un territorio intelectual en donde la experiencia colonial y poscolonial de cualquier pueblo y sus contactos con los gobiernos centrales, con otros pueblos en las generalmente plurales sociedades de África, y con una economía política cambiante, pesan enormemente. Se mantiene el interés en algunos elementos distintivos de la cultura local, pero solo cuando estos encajen en una serie más compleja e históricamente específica de imágenes secuenciales. Como he dejado claro, este cambio de foco en la antropología no fue repentino⁹. La base del trabajo había sido establecida durante el periodo colonial en muchos estudios que no se habían confinado a las tradiciones folk²⁵. Lo que cambió en el periodo poscolonial fue que los estudios angloafricanistas, que habían

tenido dos caminos paralelos en la producción temprana de monografías –las del tipo “tradiciones” y las del tipo “situación actual” en poblaciones particulares–, simplemente se volvieron un solo camino en la nueva literatura. Y el tipo de monografías sobre las “tradiciones” dejó de ser una forma importante de arte en la antropología (Hart, 1985, pp. 249-50; Werbner, 1984).

Este cambio del foco intelectual le debe mucho al ímpetu de los cambios en África. Pero otras circunstancias contemporáneas en la academia también potenciaron transformaciones más profundas. Para 1960, la disciplina contaba con muchos más antropólogos de los que hubo antes de la Segunda Guerra Mundial. Los nuevos integrantes del campo podían construir sobre los estudios etnográficos generales preexistentes e identificar temas más especializados para estudios detallados. La antropología se diversificó y se dividió a sí misma en muchas subespecialidades: antropología económica, antropología política, antropología de la religión, antropología urbana, antropología legal, antropología histórica y así sucesivamente. Este proceso de fisión interna y subespecialización, así como su intensificación progresiva, ha continuado y es claramente visible en la antropología africanista hasta la actualidad.

Balandier y los marxistas franceses

Exceptuando el largo proyecto de Griaule sobre los Dogon en la *School of France*, y los ocasionales estudiantes de Herskovits en los Estados Unidos, la dominación casi exclusiva de la antropología social británica en los estudios africanistas duró hasta pasados los años '50. En esos años, más antropólogos franceses y norteamericanos comenzaron a aparecer en escena. En Francia es indudable que el punto

de quiebre fue influenciado por Georges Balandier, quien conocía y estaba profundamente influenciado por sus predecesores y contemporáneos británicos. “La mayoría de los africanistas franceses de hoy, le deben la carrera a él, incluso aquellos que están trabajando en otras escuelas de pensamiento” (Meillassoux, 1984, pp. vii, viii, ix). Las actividades de construcción institucional de Balandier fueron de gran importancia, sobre todo por ir más allá de la tradición francesa, inspirada en Griaule, de los estudios preocupados por el pensamiento indígena y la filosofía africana²⁶. Los libros de Balandier de los años ‘50, *Sociologie des Brazzavilles Noires* (1955), *Sociologie Actuelle de l’Afrique Noire* (1955), y *Afrique Ambiguë* (1957), marcaron un gran cambio de perspectiva. Estos abordaban directamente la variedad de comunidades en un África moderna y cómo estas habían llegado a serlo. El libro de Brazzavilles trataba sobre la vida urbana, siendo el primer estudio de ese tipo realizado por un antropólogo francófono en África. Esta innovadora investigación urbana fue producida aproximadamente al mismo tiempo que los estudios del *Rhodes-Livings-tone* - “Escuela de Manchester” en los poblados del Cinturón de Cobre (*Copper Belt*) en lo que entonces era Rodesia del Norte (Epstein, 1958; Mitchell, 1956b).

En estos libros publicados a mediados de siglo, tanto los cambios históricos como las transformaciones económicas y demográficas por las cuales las sociedades africanas habían atravesado eran temas centrales. Nuevos movimientos religiosos eran interpretados como reacciones políticas al poder colonial. Balandier también planteó preguntas sobre las entonces contingentes actitudes del periodo de descolonización. En *Sociologie Actuelle* compara específicamente las historias de los

Fang y de los Ba-Kongo y sus reacciones a la situación colonial. Este no era un trabajo de campo al estilo de Malinowski o de cualquiera de la Escuela Británica. No escribió descripciones detalladas de la vida diaria, ni de las interacciones entre los individuos. A pesar de que Balandier entrevistó a muchas personas, estuvo en terreno y dio atención substancial a la estructura del parentesco, el material que presentó estaba organizado como una perspectiva general histórica y sociológica. Se apoyaba fuertemente en la interpretación de registros administrativos, censos, y otros materiales de archivo, así como en información estadística producida a través de encuestas y cuestionarios. El impulso del argumento histórico era llevar adelante (al [entonces] presente) una descripción documentada de los efectos de los cambios impuestos en determinados pueblos africanos y su reacción al impacto del periodo colonial. Para los franceses en particular este era un enorme cambio de dirección; un ambicioso intento de “dilucidar la relación entre fenómenos sociales totales y dinámica social total” (Balandier, 1963 ed. de *Sociologie Actuelle*, p. 503). Los cambios en la perspectiva temporal y analítica iniciados por Balandier se infundieron con un alto grado de consciencia política. En efecto, el corto y general texto-en-sayo de Balandier, *Political Anthropology*, se volvió un pequeño clásico (1970).

Lo que siguió en Francia desde los ‘60 en adelante fue una reformulación y un aprovechamiento de los modelos de Balandier por parte de sus estudiantes con el propósito de hacer antropología marxista. Como ha dicho Copans, el enfoque de Balandier era lo suficientemente cercano al marxismo como para transitar desde una “explicación dinámica a una marxista hecha desde la filiación y no desde la ruptura”

(1977, p. 25). De los estudiantes de Balandier, Claude Meillassoux destaca como un ejemplo temprano e influyente de lo que sucedió con los temas marxistas cuando se aplicaban a la historia de determinados pueblos africanos. El estudio de Meillassoux sobre los Gouro (1964a) sigue el patrón de Balandier pero explícitamente inyecta una nueva preocupación: la pregunta teórica sobre si los modelos marxistas podían ser o no efectivamente aplicados a sociedades y culturas denominadas “precapitalistas”. De manera implícita, la pregunta adicional que se planteó fue si los modelos marxistas mismos podían revisarse y refinarse a la luz de tal aplicación. En su proyecto sobre los Gouro, Meillassoux combinó periodos intermitentes de trabajo de campo en Costa de Marfil con investigación de archivo para reconstruir una imagen del sistema precolonial y su transformación posterior. La etnografía que finalmente produjo da un pequeño sentimiento de inmediatez sobre el contacto con los africanos y sobre las específicas y dinámicas instancias estratégicas usadas para manejar la vida mundana; esto era regularmente encontrado en los textos producidos por la Escuela Británica. Después de todo, sus trabajos de campo no eran contemporáneos con ninguno de los periodos históricos en los que él estaba más interesado teóricamente: el período precolonial, y el temprano y medio del colonialismo. La idea fundamental que generó Meillassoux a partir de su material con los Gouro, y que quería expandir a otros tipos sociales, era un modelo abstracto de una sociedad precapitalista autosuficiente (1960, 1964a, 1964b, 1968, 1984). El trabajo de Meillassoux y el de otros marxistas franceses frecuentemente combinaban dos intereses diferentes —una fascinación evolucionista con “tipos” primitivos atemporales y autosustentados, y una apasio-

nada preocupación política por las transformaciones provocadas por la dominación colonial y la penetración capitalista—.

Los marxistas franceses no estaban de ninguna manera de acuerdo entre sí, ni en todos los puntos de la teoría antropológica ni en cuestiones de política francesa y africana (para un resumen muy útil de los asuntos y las personalidades del período, ver Kahn & Llobera, 1980; ver también Bloch, 1984). A pesar de que podían ser caracterizados como prominentes participantes del discurso marxista desde los años '60 al presente, Emmanuel Terray, Georges Dupré, Pierre Philippe Rey, Jean Copans, Marc Augé, todos se han acercado a los estudios africanos y a la antropología en sí misma desde perspectivas bastante diferentes. El trabajo de campo de la tesis de Terray fue realizado entre los Dida en Costa de Marfil, y su libro sobre ellos fue producido bajo el marco conceptual de Balandier (1969a); a pesar de ello, el trabajo teórico de Terray tuvo otro giro. Su libro *Le marxisme devant les sociétés primitives* (1969b, traducido al inglés en 1972) fue un intento de aplicar las formulaciones de Louis Althusser sobre una relectura de Lewis Henry Morgan y de generar una base para otra reconstrucción de la sociedad Gouro. Luego dio un giro para profundizar en las reconstrucciones, esta vez sobre la historia del reino Abron de Gyaman (1974). Estos trabajos estaban mucho más relacionados con el desarrollo del diálogo marxista en París que con las realidades contemporáneas de la vida en África. En una ruta completamente distinta están los libros de Rey, los cuales se ocupan del colonialismo, el neocolonialismo, el desarrollo del capitalismo y la formación de las clases en el Congo-Brazzaville (1971, 1973). Él también había participado en las discusiones puramente teóricas en los

años '60. En ese periodo, fuertemente influenciados por Althusser, Rey y Dupré colaboraron para producir un influyente artículo, proponiendo una teoría del intercambio (Dupré & Rey, 1969). Después del intento de C. Coquery-Vidrovitch de identificar un “modo de producción africano” específico (1969), Rey también publicó sobre “el modo de producción de linaje”, un concepto que ha sido agudamente criticado por Guyer (Rey, 1969, 1975; Guyer, 1981). De este grupo de estudiantes marxistas de Balandier, quizás el más perdurable y actualmente influyente ha sido Augé. Su trabajo africanista ha seguido una ruta completamente diferente, que se ocupa más del símbolo, el pensamiento y la ideología (1969, 1975, 1977). El libro puramente teórico de Augé titulado *Symbole, Fonction, Histoire*, proporciona un atisbo de lo fundamental que él considera que es el trabajo de la Escuela Británica para una definición general del proyecto antropológico (1979, traducido al inglés en 1982). La influencia de Balandier es indiscutible.

Economía, Parentesco y Género

Muchas publicaciones del periodo posterior a los años '60 se enfocaban en las economías locales, y estaban construidas sobre estudios previos²⁷. El énfasis de la nueva escritura (y también de algunas de las viejas monografías) estaba en las transformaciones, variaciones y diferenciaciones económicas. A través del trabajo fundacional sobre el parentesco, se había preparado el camino para que el dominio doméstico y su economía pasaran a primer plano como un campo de estudio distintivo. Un argumento que se contraponía al de A. V. Chayanov (el cual no fue ampliamente conocido por los angloparlantes hasta años posteriores, cuando fue traducido al inglés en 1966) había

sido incorporado en el pensamiento antropológico en 1958 con la publicación de *The Developmental Cycle in Domestic Groups* (J. Goody, ed.). El hecho de que la mano de obra disponible en los núcleos familiares se expanda o se contraiga en la historia de una familia, y que el número de dependientes improductivos sea también cambiante en el tiempo, destruyeron de una vez por todas la noción de que “la familia” podía ser pensada como su tuviera una sola forma en todas las sociedades. La variabilidad no solo era normal, sino que inevitable y tenía consecuencias económicas distintivas. Esta rectificación del modelo clásico del parentesco cambió su centro de discusión teórica de las normas a las prácticas, de la cultura a la demografía, de la estandarización a la variación, de la estructura al proceso.

El interés de Jack Goody en el parentesco tenía una forma distintiva orientada desde el comienzo a la propiedad, lo que es también evidente en su monografía *Death, Property and the Ancestors* (1962). Esta preocupación por la relación entre la organización del parentesco y la propiedad reemergió posteriormente en una comparación a gran escala entre África y Europa, *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain* (1976). Ese fue un esfuerzo, basado en la estadística, de identificar racimos (*clusters*) de variables relacionadas en sistemas familiares radicalmente diferentes. Goody construyó su argumento en la diferencia entre el matrimonio y la herencia en sociedades en las cuales la clase era una característica estructural mayor (Europa y Asia) y las sociedades en las que no lo era (África)²⁸.

El estudio de la economía doméstica conduce rápidamente a la división del trabajo marcada por el género en África y, en efecto, a toda la cuestión

de la construcción del género y el control del matrimonio en la sociedad africana²⁹. Existe una creciente literatura sobre el tema de la división del trabajo por género y sobre otros aspectos de la situación de la mujer africana³⁰. Este es uno de los temas en los que la última palabra aún no ha sido dicha. Para una excelente introducción a la literatura sobre el núcleo doméstico, ver a Jane Guyer (1981) y el propio trabajo de campo de Guyer (1980, 1984a). En una publicación comparativa, Guyer atacó la aseveración de que los cultivos de tubérculos son “cultivos de mujeres” porque son “naturalmente” más adecuados para sus deberes domésticos (1984b). Convencionalmente se pensaba sobre este tema que los cultivos de tubérculos se adecuaban mejor a la agenda de las mujeres porque hay espacio para la decisión en el tiempo de la cosecha (incluso puede hacerse por partes) y tiene mayor flexibilidad que los cultivos de granos, que usualmente deben ser cosechados en un momento particular (1984b). Guyer contesta cambiando la pregunta. En su lugar, muestra la relevancia e importancia de la capacidad social de movilizar trabajo colectivo para cosechar los cultivos de grano, una movilización que usualmente se les niega a las mujeres en muchas sociedades africanas. Tres preguntas importantes sobre la situación de las mujeres tendrán que seguir siendo abordadas en el contexto africano, así como en otros lugares: ¿Quién tiene el control sobre la vida de las mujeres? ¿Qué clase de retorno obtienen las mujeres por su trabajo? ¿Qué clase de opciones se abren para las mujeres mientras negocian su posición en el mundo? Hoy en África estos tópicos se plantean con gran urgencia, pues la situación de muchas mujeres africanas está empeorando, y aún su rol en un sistema de producción vacilante sigue siendo crítico.

Un importante trabajo de los años ‘60 atrajo la atención de los antropólogos económicos en una dirección diferente. Fue una colección de artículos inspirados en Polanyi sobre los mercados africanos editado por Paul Bohannan y George Dalton (1962; ver también Meillassoux, 1971). Esto fue continuado unos años después por Laura y Paul Bohannan en *Tiv Economy* (1968), basado en sus etnografías generales (1953). En 1969 la percepción de los asuntos de la comercialización se expandió considerablemente por el excelente estudio de Abner Cohen sobre los comerciantes Hausa en Ibadán. Las diásporas de comerciantes han sido, durante largo tiempo, centrales en la economía regional del África Occidental, pero mientras los antropólogos se confinaron a sí mismos a estudiar “tribus”, pequeñas comunidades locales como si hubieran estado aisladas, las implicancias culturales de estas redes de intercambio a larga distancia no recibieron una atención adecuada. El trabajo de Cohen no solo fue una enorme contribución para la comprensión del extenso alcance geográfico de los monopolios étnicos de intercambio en el África Occidental, sino también mostraba las conexiones entre etnicidad, religión y economía. Su libro abordó la identidad “tribal” como un constructo, observó la existencia de un objetivo político contundente –la “retribalización”–, y también la construcción y el endurecimiento de nuevas versiones de los límites étnicos. El paso del tiempo fue una parte importante del análisis de Cohen. Mostró que la evolución de las nuevas prácticas religiosas islámicas y consecuentemente las nuevas formas de distinción étnica tenían, ambas, consecuencias políticas y económicas para los Hausa. Los límites analíticos entre lo que convencionalmente había sido concebido como sistemas institucionales –economía, religión,

política— estaban una vez más siendo rotos por un conjunto de datos etnográficos.

El trabajo de Polly Hill sobre los cultivadores de cacao migrantes en Ghana fue también pionero en describir vivamente la actividad emprendedora africana y sus atributos sociales (1963). Su trabajo posterior en el norte de Nigeria esbozó una secuencia histórica de transformaciones económicas entre los Hausa (1977). Y a mediados de los años '80, Hill estaba lista para un ataque total a la economía del desarrollo (1986). Esta secuencia en su trabajo representa un conjunto muy extendido de actitudes en la antropología económica africanista en las décadas posteriores a la independencia. Había una fascinación con la actividad económica africana y las relaciones sociales alrededor de ella, una preocupación creciente por la historia económica de África y una consternación por muchas de las políticas de desarrollo de los gobiernos y agencias internacionales.

Las preguntas abordadas se ampliaron. Varios antropólogos editaron libros sobre la esclavitud, un tema histórico que tuvo vastas implicancias regionales (Meillassoux, 1975; Miers & Kopytoff, 1977). La antropología estaba expandiendo sus problemáticas. Keith Hart escribió una revisión general sobre el ascenso de la agricultura comercial en África Occidental y sus impactos en las comunidades del área (1982). El libro de Colin Murray sobre los efectos perturbadores de la migración laboral en la vida familiar en el sur de África estableció un alto estándar de empatía y documentación con evidencias (1981). D. Cruise O'Brien retrató las estrechas conexiones entre las políticas coloniales, el aumento de hermandades islámicas muridíes en Senegal y la proliferación de los cultivos de maní (1975). En el África Oriental, David Parkin abordó las transformaciones sociales como consecuencia de la

expansión del negocio del vino de palma (*palm wine*) en un conciso y persuasivo informe (1972). El tema de la transformación llegó a dominar la literatura (Colson, 1971; Colson & Scudder, 1975; Karp, 1978; Vincent, 1982; Parkin, 1987; Colson & Scudder, 1988; Pottier, 1988; Jules-Rosette, 1981; Linares, 1992). Hay pocas dudas respecto a que los estudios rurales también fueron afectados por las preguntas antropológicas sobre los patrones crecientes de inequidad y separatismo étnico en las áreas urbanas³¹.

Un reciente y muy variado conjunto de escritos ilustra el actual grado de atención especializada de los enfoques antropológicos hacia los asuntos prácticos urgentes de la vida económica africana. Ver por ejemplo, *Food Systems in Central and Southern Africa* (1985) editado por Johan Pottier, y el estudio bibliográfico de Parker Shipton sobre la literatura acerca de las hambrunas africanas (1990)³². Las amplias consecuencias de la escasez crónica de comida son claramente parte del presente en África. En su conjunto, la historia es de sufrimiento, de ingenuidad y a veces de coraje heroico. El estudio comparativo de Shipton, que abarcó todo el continente, sobre las estrategias para salvar vidas en caso de hambruna, proveyó de una dimensión generalizadora a la clásica preocupación etnográfica por el estudio de comunidades locales. Con estrategias metodológicas similares, A. F. Robertson ha realizado investigaciones comparativas sobre los contratos de aparcería (*share contract*) en toda África, mostrando lo extendida y creativa como recurso que es esa estrategia de producción y lo variada que es en sus detalles locales (1987). En un trabajo más sombrío se ocupa de los factores sociales y políticos que rodean la tenencia de la tierra en once localidades. Una colección editada por R. E. Downs y S. P. Reyna (1988) enfatiza las restricciones en el acceso, la creciente insegu-

ridad sobre la tenencia, las progresivas diferenciaciones económicas y los muchos intentos fallidos de reformas agrarias, demostrando que las medidas de reforma sobre la tenencia de la tierra en Kenia habían incrementado y no disminuido el nivel de desigualdad rural, Bernard Riley y David Brokensha, un geógrafo y un antropólogo, unieron sus voces a un creciente número de estudios escépticos respecto de las políticas de desarrollo (1988)³³. La tradición marxista continúa con nuevas formas (ver por ejemplo Donham, 1990). Estos recientes productos de las décadas de antropología económica poscolonial muestran cómo la antropología en sí misma se ha visto afectada por las cambiantes circunstancias económicas de los africanos rurales y urbanos. Un fuerte componente de “problema social” es visible, pero las recetas y soluciones son escasas. Mientras estos trabajos sobre la economía se ocupan acerca de cómo los africanos se ganan la vida y por las estrategias creadas para este fin, al mismo tiempo estaban situando estas actividades en un marco social, político e histórico mucho más amplio. Simultáneamente se hacen preguntas sobre las concepciones, intenciones e ideologías de los sujetos. La ubicación de la “cultura” en estas discusiones es variable y en consecuencia se plantea la pregunta sobre si “cultura” es aún el concepto analítico multipropósito que pareció ser alguna vez.

El estructuralismo francés y otros enfoques sobre las formas de pensamiento, religión y orden simbólico

La antropología social en los años posteriores a la década de los '60 también experimentó el renacimiento del interés por la religión, el ritual y otras formas simbólicas. En la víspera de este periodo, el estudio de John Middleton sobre la

religión Lugbara presentó un detallado caso sobre las pugnas políticas incrustadas en la vida ritual en una aldea en el norte de Uganda (1960). El libro rápidamente se convirtió en un clásico, ya que se adecuaba a la tendencia de la Escuela Británica de ver el ritual como una expresión de las relaciones sociales. Turner había vinculado el ritual y la política a pequeña escala como si fuera un “drama social” (1957), mientras que Middleton desarrolló el tema más profundamente, pero con una interpretación mucho menos armoniosa. Fortes y Germaine Dieterlen le dieron mayor impulso al estudio de la religión y las ideas cosmológicas al editar un libro muy influyente: *African Systems of Thought* (1965). Al mismo tiempo, el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss cruzó las fronteras y se transformó en un tema prominente en algunas interpretaciones británicas sobre el simbolismo, a pesar de que nunca logró la misma predominancia que tuvo en los escritos franceses. La Escuela Británica nunca suspendió su interés por la economía y la política³⁴. Para un útil resumen general de los escritos sobre ideología y creencias africanas, no solo antropológico y estructuralista, que incluye los sistemas indígenas, así como el Islam y el Cristianismo, ver a MacGaffey, 1981 (ver también Fernandez, 1978, 1979).

Para los estructuralistas, el método lévi-straussiano revelaba un orden escondido o sumergido, similar a la gramática en los sistemas simbólicos. Los antiestructuralistas vieron el método en sí mismo como produciendo, más que esclareciendo, el orden que “descubría” (Goody, 1961, 1972, 1977). Otros “explicaban” las religiones africanas o los sistemas simbólicos con otras lógicas, como modos de razonamiento que podían ser comparados a la especulación científica occidental

(Horton, 1967), o como comprensible en términos de los significados del subconsciente que ellos expresaban, el cual, se argumentaba, podía ser recuperado a través de la interpretación psicoanalítica (Beidelman, 1966), o como metáforas organizadas (Fernandez, 1974), o modos de protesta (Bourdillon, 1971; Comaroff, Jean, 1985). Otros se unían al debate sobre el significado desde otros puntos de vista³⁵. La antropología médica, por ejemplo, ofrecía un punto diferente y muy importante para la discusión de los constructos simbólicos, un enfoque ampliado e iluminado por su contexto práctico y aplicado (Augé & Herzlich, 1984; Mullings, 1984; Buckley, 1985; Sargent, 1989). Las historias de la medicina africana a menudo atrajeron a las perspectivas antropológicas. Así, una serie de ensayos muy recientes que siguen la tradición de Michael Foucault aborda el discurso europeo respecto a las enfermedades en África (Vaughan, 1991), usando materiales archivísticos sobre los símbolos y las prácticas de la biomedicina como una ruta de acceso a la imaginación colonial.

Como se podría esperar, en varias interpretaciones marxistas se encuentra una visión diferente sobre la significancia del símbolo y el ritual. De este modo, una versión con el énfasis puesto en la política señalaba que el ritual y la comunicación profundiza y concierne a los intereses de los grupos dominantes (Bloch, 1984). Otros interpretaban la religión como la expresión de un modo de producción particular (Rigby, 1981; Augé, 1975). Fuera de la tradición marxista había otros que sostenían que el ritual y el símbolo, a lo menos, servían “para inculcar respeto por la tradición y la jerarquía”, como Wyatt MacGaffey caracteriza la posición de J. S. La Fontaine (MacGaffey 1981, p. 253; La Fontaine 1977, 1985; ver también

los trabajos de Kopytoff sobre ancestros y ancianos 1971, 1981; y Parkin, 1991 sobre imágenes espaciales que reflejan la historia).

En otra corriente de investigación, algunos de los trabajos de las décadas recientes han abordado la naturaleza de las influencias islámicas y cristianas en África, y las variaciones locales de las experiencias, prácticas y pensamientos (Comaroff & Comaroff, 1991; Holy, 1991). El primer volumen de historia de Jean y John Comaroff abarca los contactos tempranos con los misioneros, en lo que ellos denominaron “la colonización de la consciencia y la consciencia de la civilización”. Ladislav Holy aborda las interrelaciones entre el Islam y la “costumbre” local en las relaciones de género. Él argumenta que entre los Berti la práctica islámica es concebida como masculina, mientras que las prácticas locales no islámicas son parte del dominio femenino⁹. La preocupación de los Comaroff y de Holy respecto de la naturaleza de la consciencia, con los contenidos de la imaginación, se mantiene significativamente presente en las corrientes del pensamiento antropológico.

El proceso de aceptación o de rechazo del proselitismo de las religiones mundiales se ha vuelto parte del interés del análisis multinivel. Una rica literatura ha crecido en torno a los cultos locales y las versiones alternativas de los africanos de las religiones mundiales. Trabajos significativos incluyen estudios sobre las misiones, la conversión, la importancia política de los cultos regionales y, quizás el más importante de todos, las características de las iglesias indígenas, las prácticas religiosas étnicas y de clase, y la propia consciencia simbólica de algunas nuevas religiones de África³⁶.

Política, pluralismo y derecho

La mayoría de los tópicos de la antropología africanista tienen necesariamente dimensiones políticas. Aparece mucha observación sobre la dimensión política como una suerte de sustrato en estudios etnográficos que se ocupan explícitamente de la economía, el parentesco, la etnicidad, la religión, y otros temas afines. En esos trabajos, la tendencia es a describir la micropolítica local. Hay muchos menos trabajos que se aboquen sobre lo más amplio, de escala nacional, sobre cómo su existencia es experimentada localmente, por no hablar de los que se ocupan sobre cómo el nivel político de la actividad supranacional penetra en la vida local. Un enfoque antropológico más apropiado en este momento sería preguntar: ¿cómo son construidas y usadas las identidades individuales y colectivas? Esta forma de plantear el asunto necesariamente implica poner atención a los asuntos locales y a los de gran escala. El replanteamiento de las preguntas sobre la política cultural en términos de “identidad” ha respondido tanto a una intensiva politización de las diferencias étnicas en muchas partes del mundo como a un creciente interés en la experiencia individual.

El emergente “marco de la identidad” representa un abandono sustancial de las preocupaciones del “periodo clásico” de la antropología política africana. Gran parte de la antropología política de mediados de siglo en los estudios africanos, e incluso los trabajos posteriores, se interesaba en elaborar los dos tipos establecidos anteriormente por Fortes y Evans-Pritchard, cuando contrastaron los sistemas acéfalos y centralizados (1940), y con un tercer tipo, el Estado segmentario, introducido por Aidan Southall (1954, 1988)³⁷.

Por supuesto, con algunas excepciones, la real observación del trabajo de campo sobre política y gobierno africanos durante el periodo de la pre independencia implicaba estudiar las jerarquías africanas que operaban bajo la tutela de las autoridades coloniales. En la medida en que algunos antropólogos concebían su tarea como confinada “puramente” al análisis del lado africano de la ecuación, a menudo esos enfoques prestaban insuficiente atención a los efectos del entorno político a mayor escala. Sin embargo, de ningún modo todo el trabajo etnográfico estaba limitado de esta forma (ver, por ejemplo, Forde, 1939; Gluckman, 1940, 1943b, 1949). Con el término de la dominación colonial y en muchos países (aunque no en todos) con el rechazo de los gobernantes africanos percibidos como agentes coloniales, se abrió una nueva era y un nuevo conjunto de preguntas fueron planteadas. Tan tempranamente como en 1966, Peter Lloyd editó el volumen *The New Elites of Tropical Africa* (sobre las elites ver también Cohen, 1981).

En el primer flujo de independencias y de nuevas nacionalidades, hubo algunos intentos antropológicos por abordar el carácter de los nuevos Estados africanos. Una perspectiva consideraba central el proceso de incorporación de los sistemas locales en los sistemas nacionales (como en Cohen & Middleton, 1970). Otra, una visión más pesimista, examinaba hasta qué punto el pluralismo cultural en África había sido endurecido y oficializado en una forma “corporativa” estructurada (Mitchell, 1960; Kuper & Smith, 1969). El ejemplo de Sudáfrica estaba en las mentes de estos teóricos del pluralismo africano. En resumen, en la antropología poscolonial el análisis de la política de la diferencia cultural se volvió parte de la disciplina como nunca antes. La cultura perdió la inocencia política que alguna vez tuvo.

Además, la importancia de los contactos interétnicos, las comunidades poliétnicas, los cultos que se extienden en regiones multiétnicas, y las interdependencias interétnicas, políticas, económicas, entre otras, comenzaron a tener la atención creciente de la antropología (ver Parkin, 1990, que comenta este efecto en las obras pioneras de la literatura del África Oriental, citando a Southall, 1954, 1970; Rigby, 1969; Spencer, 1973). Los estudios urbanos sin duda nutrieron a los estudios rurales respecto a los énfasis en la complejidad de las relaciones multiétnicas (a saber, Parkin, 1975). Ha habido una tendencia a repensar muchas situaciones africanas de esta forma, y a cuestionar la utilidad de basarse en el supuesto aislamiento étnico como premisa de análisis. La importancia política de los límites étnicos es claramente una creación circunstancial, no un acompañamiento “natural” de las diferencias culturales. Y, en el otro lado del rompecabezas, las conexiones poliétnicas no son, bajo ninguna circunstancia, de un solo tipo. La creciente sofisticación de la imbricación de la política, los asuntos culturales, la política administrativa y las estrategias individuales se manifiesta en el análisis, no solo en los trabajos teóricos sobre el pluralismo sino en muchos estudios orientados a la política de pueblos particulares³⁸.

Después de la primera ola de optimismo posindependentista, en su mayoría los antropólogos se mantuvieron en silencio respecto al tema de los regímenes nacionales africanos. Es indudable que esto se debió a consideraciones profesionales prácticas, así como también al enraizado método localista de la disciplina. Presumiblemente, el silencio sobre el nivel nacional estaba en parte motivado por el deseo de los antropólogos de que les permitieran retornar a los países estudiados.

Los antropólogos no podían analizar diplomáticamente tópicos que los llevarían a criticar directamente a los gobiernos de los cuales requerían los permisos para llevar adelante sus investigaciones. También, en términos metodológicos, la larga tradición de estudios locales y a pequeña escala, a los que la antropología había realizado un notable aporte, parecía justificar convenientemente el silencio respecto a la gran escala. Ambas situaciones han contribuido sin duda a la reticencia antropológica por la política nacional. Desde luego, dichas inhibiciones comenzaron desde el fin del periodo colonial. Consecuentemente, la era colonial ha sido un campo abierto para el análisis retrospectivo, lo que es particularmente cierto para los temas ampliamente documentados. Así, por ejemplo, tanto Francis Snyder como Sally Falk Moore escribieron monografías etnográficas que trazan durante un siglo las transformaciones de las formas del derecho africano (Snyder, 1981; Moore, 1986). Ambos libros siguen los profundos cambios económicos que subyacen a las aparentes manifestaciones de la continuidad cultural; Snyder en un modo marxista, Moore en una forma más ecléctica. La idea de “derecho consuetudinario” nunca más será la misma, ni tampoco la idea de “costumbre” (ver también el trabajo de Chanock, 1985 y el volumen histórico editado por Mann & Roberts, 1991)³⁹.

En la antropología contemporánea fermenta rápidamente el tema de la política africana con las transformaciones en curso desde Sudáfrica hasta el Norte de África, y la forma dominante en que las diferencias y semejanzas culturales actúan en estos cambios. En los próximos años de seguro veremos una nueva antropología sobre las nuevas situaciones políticas africanas (para una visión general reciente de la historia de la antropología política, escrita por un africa-

nista, ver a Vincent, 1990). Pero para los propósitos actuales, dos trabajos pueden ilustrar estos esperables e importantes cambios de temática. Uno es el libro escrito por David Lan, *Guns and Rain* (1985), una monografía sobre los aspectos culturales en el contexto de una moderna guerra de guerrillas, librada con la bendición (y la ayuda práctica) de los médiums espiritualistas locales en lo que ahora es el noreste de Zimbabue. Los Shona nororientales, sobre los que escribe Lan, viven en ambos lados de la frontera entre Mozambique y Zimbabue, y cruzaron indistintamente durante los años de la guerra para liberar a Rodesia del Sur. Los médiums y las jefaturas del área habían sido estudiados en un periodo anterior por G. K. Garbett (1966, 1969, 1977) y por M. F. Bourdillon (1979, 1981, 1982). Lan se apoyó en su material y recabó más información. El rasgo central del trabajo de campo de Lan era un conjunto de entrevistas con veteranos de guerra y con los médiums que los ayudaron. Lan logra mostrar una increíble simbiosis, comunión de propósitos y sincretismo de las creencias que se desarrollaron entre los guerrilleros y los médiums durante la guerra, e identificó en parte el trasfondo político local que alimentaba la construcción de esa relación tan extraordinaria.

El otro libro que ilustra el cambio en el foco en la antropología política es *The Anti-Politics Machine* (1990) de James Ferguson, un trabajo que describe con considerable detalle el caso de un “fallido” proyecto de desarrollo en Lesoto, y la forma en la que, sin embargo, el proyecto fortaleció la mano del gobierno central. El libro habla sobre quienes estuvieron involucrados en la concepción del proyecto de “desarrollo”, y no simplemente de lo que ocurrió, a pesar de que eso también está descrito. La interrelación problemática entre lo que era simultáneamente el reconocimiento y la negación de lo “político”,

es el tema teórico central de este estudio de caso extendido. Mientras los aldeanos empobrecidos de Lesoto dependían económicamente de los hombres enviados a Sudáfrica como trabajadores migrantes, las agencias internacionales de financiamiento involucradas en su “desarrollo” decidieron ignorar esta dimensión de su economía y definieron su “problema” únicamente como la necesidad de mejorar la agricultura local y sus prácticas de crianza de animales. Comprensiblemente, estas agencias no abordaron los salarios ni las circunstancias del trabajo migrante, sobre las que ellos no tenían ningún poder o jurisdicción. Sin embargo, el ignorar deliberadamente el centro base de la economía, como lo hicieron, dio a sus pronunciamientos políticos sobre el lugar de la agricultura y la ganadería un peculiar sentido de irrealidad. También ignoraron sistemáticamente las visiones locales sobre otros asuntos. El trabajo de campo entre los aldeanos demostró que su supuesto interés “tradicional” por el ganado era en realidad un uso estratégico de la “tradicición”, y de hecho una actitud muy orientada hacia el presente. El trabajo de campo entre los funcionarios (y el análisis de sus productos documentales) mostraba su peculiar construcción del pensamiento indígena y el ambiente social en que se encontraban trabajando. Como el libro de Lan, traza un estudio multisituado sobre las múltiples interpretaciones de la “realidad” que poseían diversas personas con diferentes perspectivas que se las arreglaban para interactuar los unos con los otros sin comprenderse entre ellos. Ambos libros se centran en la acción; uno en una revolución, pero desde abajo, y otro en un intento de transformación desde arriba. Ambos lidian con transformaciones intencionales y sus consecuencias no deseadas.

Los recientes libros políticos y legales mencionados aquí (lejos de ser una lista exhaustiva) son estudios realizados con particulares “pueblos” de África. Las distintivas prácticas culturales locales son parte de la historia. Pero estos libros no se enfocan principalmente en la cultura sino más bien en un momento particular de la historia y en qué pasó en ese tiempo. Estos son estudios de acción en los que las figuras “tradicionales” aparecen en escena, pero no son dominantes ni determinantes. Y quizás, lo más importante, esta no es una antropología sin agencia sobre fuerzas culturales, económicas, u otras. Los reportes están hechos sobre personas y sucesos específicos, y las expresiones y justificaciones expresadas durante estos eventos.

La antropología ha sido testigo de muchos cambios profundos en África, desde las décadas del dominio colonial a la breve euforia de la independencia política. Y desde ese vertiginoso periodo de gran expectación y nobles intenciones, África parece haber llegado a un momento menos optimista respecto a las preguntas y las reconstrucciones. Mientras tanto, el continente es asediado por innumerables desgracias humanas y naturales. No es sorprendente que la antropología se haya desplazado desde el estudio de tipos sociales supuestamente arcaicos y estáticos a la observación de las dinámicas de las pugnas y las invenciones culturales. La interacción entre la disciplina y el sujeto de estudio es evidente. Lo que se ha visto ha cambiado la forma en que el observador ve. Para los etnógrafos hoy en día lo que sucede en África es africano sin importar la cultura de origen. La antigua sobrevaloración de lo auténticamente indígena y exótico ya ha pasado hace largo tiempo. Las formas indígenas reconstruidas, ostensiblemente purificadas de las influencias externas y libres de circunstancias cambiantes,

están ahora reducidas a libros de ediciones de lujo que sirven como artículos de decoración. Los antropólogos ejercen un oficio diferente.

Pese a la creciente diversidad de las subespecializaciones en la antropología social reciente, se pueden identificar algunas problemáticas intelectuales que las trascienden a todas por razones obvias. En la antropología africanista la principal preocupación durante los últimos treinta años crecientemente ha sido la construcción activa de la cultura y la naturaleza del cambio social. El comienzo de ese interés ya era visible en algunos de los estudios producidos a finales de la década de los '40 y en los '50, particularmente aquellos que conciernen a la población urbana, el trabajo migrante, los cultivos comerciales y la intervención de agencias estatales y misiones religiosas.

Sin embargo, las perspectivas actuales, incluso sobre los mismos fenómenos, han cambiado considerablemente. El marco general de la conciencia histórica de la antropología ha experimentado metamorfosis sustanciales. Los antropólogos que estudian las vidas africanas de primera mano se han puesto al día en las amplias corrientes interpretativas, reflexivas y del pensamiento crítico que ha impregnado a las ciencias sociales y humanidades; ya no concibiéndose como si estuvieran simplemente produciendo trabajos “literales” y “descriptivos” sobre los “otros”, los antropólogos se ven a sí mismos como implicados y conscientes interlocutores, cuyo trabajo, cualquiera sea el contenido especializado, abarca dos temas: poder y significado.

Virtualmente todas las monografías antropológicas especializadas escritas hoy en día fluyen dentro de estas dos perspectivas, algunas veces de forma implícita pero generalmente de forma explícita. De apariencia engañosamente simple,

el poder y el significado están culturalmente entrelazados en formas excesivamente complejas. El poder constituye significado y el significado, poder. El discurso asiste a ambos, por lo que se dice y por lo que N° Sin importar si el tema a tratar es una forma de economía local, parentesco o género, un asunto religioso, medicina, derecho o política, secuencias históricas o prácticas actuales, aspectos de estos temas mayores están obligados a aparecer en el corazón de casi cualquier trabajo de etnografía contemporánea. ¿Quién está definiendo esta situación? ¿Cómo se están formando los términos del discurso cultural? ¿Cuál es la distribución del conocimiento social? Lo discutible y lo indiscutible de varias versiones de la realidad son ahora asumidas como parte del escenario etnográfico, incluso cuando son parte de la arena de la discusión profesional.

La nueva África que está emergiendo ahora —es decir, el África pos Guerra Fría— es como siempre una mezcla de lo heroico, lo trágico y lo mundano, y presenta una antropología con nuevos retos aplicados, prácticos y teóricos. La antropología está preparándose para otra fase de la revisión teórica y metodológica. ¿Y cuál sería el papel de los académicos africanos? Durante el periodo colonial, y poco después, un puñado de africanos se volvieron antropólogos. Algunos publicaron monografías etnográficas clásicas sobre sus propios pueblos, otros sobre otras problemáticas, tales como la migración. Ver, por ejemplo, J. Kenyatta (1938), K. A. Busia (1951), J. B. Danquah (1968), F. M. Deng (1971, 1972), A. B. Diop (1965, 1979). Todos estos hombres fueron formados en la tradición británica o europea y escribieron en el estilo intelectual de los Departamentos en los cuales recibieron sus grados académicos.

La era posindependentista no aumentó el interés en la antropología por parte de los africanos. Más bien lo contrario. En muchos

lugares la antropología se vio desfavorecida en términos políticos, y fue prohibida en algunas universidades africanas. La disciplina fue mirada con sospecha por su asociación con el periodo colonial. No es sorprendente que el grupo de africanos entrenados como antropólogos se haya mantenido pequeño, pero está creciendo. Los números son ahora suficientes como para que la *Pan African Association of Anthropologists* se haya lanzado recientemente en África. Pareciera muy probable que a la sombra del pasado colonial ya no se le permitirá interferir con lo que podría transformarse en un importante y vivo intercambio intelectual internacional.

De hecho, dado que las exploraciones intelectuales en las ciencias sociales no son independientes del medio que estudian, la dirección de la nueva antropología se verá de seguro afectada por los caminos tomados por la nueva África, sus académicos y demás ciudadanos. Incluso ahora los estudios de trabajo de campo local se están volviendo cada vez más comprometidos, con preguntas sobre los marcos políticos y económicos macro en los que las comunidades locales están imbricados. El poder y el significado no son solamente asuntos locales. La economía mundial, las políticas mundiales y el Banco Mundial tocan melodías que muchos sectores africanos deben bailar. Por consiguiente, no solo en África, sino en cualquier parte del mundo donde los antropólogos levanten sus tiendas de campaña intelectuales, ahora llegan con una imagen amplia del entorno social mayor en sus mentes. Indirectamente esto levanta problemáticas complejas de causalidad, escala e historia para todos aquellos que hacen trabajo etnográfico local. La antropología finisecular en África, como en otros lugares, comenzará así el siglo XXI como una forma analítica autoconsciente de la historia actual, antes de que se convierta en otra cosa.

Notas

¹ Herskovits y su esposa pasaron cinco meses en Abomey en Dahomey en los años '30 y en 1938 publicaron un estudio de dos volúmenes denominado *Dahomey, an Ancient African Kingdom* (Herskovits, 1938). Pero Herskovits no solo estaba ocupado con el pasado africano, sino que estaba consciente de la importancia de estudiar el cambio en África, por lo que en la víspera de la independencia, junto con W. R. Bascom, editó un influyente libro titulado *Continuity and Change in African Cultures* (1959).

² A. R. Radcliffe-Brown, cuyo trabajo teórico dominaría la antropología social británica por cerca de dos décadas, también contribuyó a esta internalización de jóvenes académicos norteamericanos. Enseñó en la Universidad de Chicago por varios años, comenzando en 1931. A través de él varios norteamericanos interesados en África fueron presentados a antropólogos ingleses. Por ejemplo, Lloyd Fallers fue enviado con A. I. Richards, por el director del *East African Institute of Social Research*, quien lo proveyó con asistencia para realizar sus contactos en el trabajo de campo. Otros norteamericanos que recibieron entrenamiento en Gran Bretaña e hicieron trabajo de campo en África en los primeros años fueron Hortense Powdermaker, Paul y Laura Bohannan, y los Harris (McCall, 1967, p. 28).

³ Para una descripción y una apreciación crítica de su trabajo, ver Clifford, 1988, pp. 55-99.

⁴ Algunos oficiales administrativos estaban interesados en la antropología y se les dieron oportunidades especiales para realizar extensas investigaciones etnográficas. Muchos (Talbot, 1915, 1923, 1926; Rattray 1923, 1929; Meek, 1925, 1931, 1937) fueron nombrados por varios periodos como "antropólogos del gobierno" (Forde, 1953).

⁵ Pero después de la Segunda Guerra Mundial, "aunque los recursos invertidos en hombres y fondos para el estudio y la enseñanza de la antropología... eran exiguos al extremo, y esos estudios no recibían ningún apoyo significativo por parte de las administraciones coloniales, la influencia de la academia antropológica hizo hasta cierto punto un filtro a través de los servicios administrativos por los contactos con las universidades y con el *Royal Anthropological Institute*, del cual muchos académicos administradores se volvieron miembros" (Forde, 1953, pp. 843, 844, cita una larga lista y anota algunas de sus publicaciones). Sin embargo, con frecuencia "la existencia misma de la antropología social en el periodo colonial constituía una fuente de crítica radical del mismo orden colonial" (James, 1973, p. 42). Y, por supuesto, la expresión de esa crítica tenía que ser indirecta y persuasiva.

⁶ La revista del *International African Institute*, denominada *Africa*, publicaba artículos de antropólogos, administradores y educadores coloniales "concerniendo a aspectos más amplios y a instancias particulares del cambio social en relación a la acción del gobierno" (Forde, 1953, p. 848).

⁷ Antes de que apareciera Malinowski no había ninguna etnografía detallada sobre los pueblos africanos, y las que se encontraban habían sido escritas por misioneros. Por ejemplo, *The Life of a*

South African Tribe (1912) de Henry A. Junod, o *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia* (1920) de E. W. Smith y A. Dale, o *Das Recht der Dschagga* (1926) de Bruno Gutmann. Estos fueron trabajos notables, pero fuertemente distorsionados por los intereses proselitistas, roles especiales y preconceptos relacionados de sus autores. También existen algunas monografías encomendadas por los gobiernos coloniales. Ver, por ejemplo, algunas escritas por Northcote Thomas sobre los Ibo y luego sobre los Timne (1913, 1916), Rattray sobre los Ashanti (1923, 1929) y Meek en Nigeria (1937). Pero como Evans-Pritchard comentó sobre ellos, "Debe decirse... que incluso los mejores escritos de estos administradores-antropólogos raramente satisfacían a la academia profesional" (1962, p. 111).

El estudio africano de Seligman en este estadio temprano fue el "compendio" *A Survey of the Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* (con B. Z. Seligman, 1932; para un breve comentario sobre Seligman, ver Lienhardt, 1976, p. 182).

⁸ En varias etapas, los participantes africanistas del seminario de Malinowski fueron E. E. Evans-Pritchard, Audrey Richards, Hilda Kuper (entonces Beemer), Isaac Schapera, Phyllis Kaberry, Hortense Powdermaker, Meyer Fortes, S. F. Nadel, Gordon Brown, Max Gluckman, Ellen Hellman, Godfrey Wilson y Monica Hunter (posteriormente Wilson) (Kuper, A., 1973, pp. 90-92, 154-57; Brown, 1973, p. 187).

⁹ Malinowski concebía a los antropólogos como capaces de proveer a los administradores información sobre las formas africanas de vida, lo cual prevendría que los gobiernos coloniales cometieran graves errores por la ignorancia de la cultura indígena (Malinowski, 1929, 1930).

¹⁰ Por un lado, Malinowski escribió la introducción de la etnografía "tradicionalista" de Jomo Kenyatta sobre los Kikuyu, *Facing Mount Kenya* (1938). Por otro, le dio mucho apoyo a su estudiante Monica Hunter, cuyo *Reaction to Conquest* (1936) "un estudio de los Pondo no solo en su entorno "tribal", sino también como trabajadores en las granjas europeas y los poblados en Sudáfrica, ha sido señalado como un notable ejemplo de un estudio diacrónico o históricamente-dimensionado en un tiempo en el que los estudios ahistóricos y estáticos han dominado el campo" (Brown, 1973, p. 187).

El más ambicioso intento formal por reconciliar el modelo funcional malinowskiano con el estudio social de la transformación en África tomó forma posteriormente en *The Analysis of Social Change* (1945) de Godfrey y Monica Wilson.

¹¹ No solo todos ellos eran activos en los seminarios de los demás y en el *International African Institute* en Londres, sino también estaban en comunicación con colegas de institutos de investigación en África. Particularmente importante fueron el *East African Institute of Social Research* en Uganda, primero presidido por Audrey Richards y posteriormente por Lloyd Fallers y Aidan Southall, y el *Rhodes-Livingstone Institute* en Rodesia del Norte, primero presidido por Godfrey Wilson y luego por Max Gluckman, y finalmente por Elizabeth Colson y Clyde Mitchell. Efectivamente, algunos de ellos hicieron investigación bajo estos auspicios.

¹² Sobre la base de menos adecuados y muy tempranos reportes etnográficos, interpretaciones previas, como las del filósofo francés Lucien Lévy-Bruhl, habían usado las ideas sobre la hechicería para argumentar la existencia de dos formas diferentes de pensamiento: la “mentalidad prelógica” de los primitivos y la “mentalidad lógica” de los modernos (*Les fonctions mentales*, 1910). En su lugar, Evans-Pritchard demostró con gran detalle que si se señalaban las premisas con las que los Zande operaban y el uso que ellos daban a sus creencias místicas en su vida común, la consistencia y la lógica del sistema emergía y no era diferente de la lógica usada en los asuntos prácticos en otros lugares. Las afirmaciones de Evans-Pritchard estaban consciente e intencionadamente dirigidas a contraargumentar la visión de Lévy-Bruhl sobre los dos modos de pensamiento (Evans-Pritchard, 1934; ver también Douglas 1981, 27-31). El debate sobre la naturaleza de la racionalidad y la simultaneidad de la existencia, en cualquier sociedad, de múltiples realidades y modos de pensar continúa (ver, por ejemplo, Tambiah, 1990).

¹³ Así, en ese mismo año (1940) Evans-Pritchard publicó dos monografías sobre los pueblos angloegipcios de Sudán, *The Nuer* (1940a) y *The Political System of the Anuak* (1940b), y Fortes estaba trabajando fuertemente en sus dos monografías más importantes sobre los Tallensi de Ghana, que fueron publicadas justo después de la Segunda Guerra Mundial, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* (1945) y *The Web of Kinship among the Tallensi* (1949).

¹⁴ Ese tema era evidente a mediados de siglo en la publicación de un histórico libro de Evans-Pritchard sobre el orden Sanusi (1949).

¹⁵ Los años '40 y '50 fueron un periodo rico para la etnografía africana. Audrey Richards publicó *Land Labour and Diet in Northern Rhodesia* (1939) sobre los Bemba (ver también Richards, 1955, 1959). M. Green publicó *Land Tenure in an Ibo Village* en 1941 (ver también Green, 1947). S. F. Nadel escribió una notablemente “moderna” y compleja monografía sobre el reino Nupe, como una totalidad, abordando su estructura política, sus aldeas y poblados, su economía en el periodo colonial y su historia general, *A Black Byzantium* (1942, ver también Nadel, 1954). Más tarde, Nadel publicó una de las declaraciones más claras sobre el paradigma teórico de la escuela de Radcliffe-Brown (1967). En 1947 Hilda Kuper publicó *An African Aristocracy: Rank among the Swazi*. Este era un esquema de la estructura constitutiva de un reino africano que, como señaló Nadel, era una unidad más grande y más compleja que una aldea, un linaje o un clan. Phyllis Kaberry hizo un estudio innovador sobre las mujeres en los pastizales en Bamenda, Camerún (1952). Monica Wilson publicó lo que luego se convertiría en una larga serie de monografías sobre los Nyakyusa (1952, 1957, 1959, 1982). Aidan Southall propuso un nuevo paradigma político en su análisis de la sociedad Alur, el “Estado segmentario”, un concepto innovador que desarrolló profundamente y que probó ser analíticamente durable y útil (1954, 1988). Estos son solo algunos de los productos de ese muy activo periodo de escritura monográfica, porque desafía la descripción resumida.

¹⁶ Su primer impacto en el campo vino en 1934 con la publicación de su clásico trabajo comparativo en ecología y cultura, *Habitat,*

economy and society. Experimentó un periodo de estudio en Estados Unidos que lo puso en contacto con la tradición del área cultural y su orientación ecológica. Lo último se manifiesta fuertemente en su libro de 1934.

¹⁷ A pesar de que no era una voz fuerte en la producción de modelos teóricos, como sí lo fueron Evans-Pritchard y Fortes, y la Universidad de Londres no se consideraba tan prestigiosa como Oxbridge, su concepción de la amplitud de la disciplina, sus propias contribuciones etnográficas e históricas, sus inagotables trabajos de organización para profundizar los estudios africanos dejaron un permanente legado. Los estudios africanos jamás se habrían desarrollado como lo hicieron sin su notable presencia.

¹⁸ Así, no solo Mónica Hunter (posteriormente Wilson) escribió *Reaction to Conquest* en 1936, sino también Fortes escribió *Culture Contact as a Dynamic Process* en 1936 y Max Gluckman escribió un famoso documento sobre la inauguración ceremonial de un puente en la que participaron los británicos y los zulúes en 1940, así como una pequeña monografía en 1941 sobre *The Economy of the Central Barotse Plain*. Godfrey Wilson escribió *The Economics of Detribalization in Northern Rhodesia* en 1942. Schapera publicó *Migrant Labor and Tribal Life* en 1947. Para algunas bibliografías útiles, libros, y artículos sobre la migración laboral africana y sobre las ciudades africanas ver Balandier, 1955; Diop, 1965; Meillassoux, 1968; Banton, 1957; Gugler & Flanagan, 1978; Gulliver, 1955; Mitchell, 1956, 1966; Epstein, 1958; Parkin, 1969, 1975, 1978; Forde, 1956; Southall, 1961, 1973; Kapferer, 1972; Lloyd, 1974; Kuper, 1965; Little, 1970, 1973; Gutkind & Wallerstein, 1985; MacGaffey, 1987; Miner, 1967; Morrison & Gutkind, 1982; Southall & Gutkind, 1957 (ver también referencias adicionales en las notas 25 y 27 de este documento).

¹⁹ Su primer director fue Godfrey Wilson, un hombre que estaba preocupado por los cambios en África. Sus planes para el Instituto eran que la investigación debía realizarse entre los africanos urbanos y en los municipios de las áreas mineras, no solo en el campo rural (ver Brown, 1973, y el capítulo de Kapferer en ese volumen).

²⁰ El marco teórico que aparece en gran parte de sus primeros escritos fue esta oposición, el contraste entre la reproducción social y la transformación radical. Werbner ha representado su perspectiva como “una visión dialéctica”, y en parte, lo era (1984, p. 163).

²¹ El Instituto fue financiado por gobiernos coloniales y por las compañías cupríferas pero se mantuvo como “un sorprendentemente independiente centro de aprendizaje” y “no era... el sirviente de ninguna” de las autoridades coloniales ni de las compañías cupríferas (Brown, 1973, p. 197). Bajo la dirección de Gluckman –y de los líderes que lo siguieron, Elizabeth Colson y Clyde Mitchell– el *Rhodes-Livingstone Institute* era un locus de enorme productividad antropológica. Fundó el trabajo de campo. Colson hizo una serie de notables artículos y monografías sobre los Tonga, que empezó como una clásica reconstrucción de la antropología social británica y gradualmente divergió en comentarios contemporáneos, impresionantes ejemplos del tipo de trabajo asociado con el Instituto, como lo es también el libro de Mitchell sobre los Yao, junto con sus

subsiguientes innovadoras excursiones en el trabajo urbano y el análisis de redes (Colson, 1948, 1953, 1958, 1960, 1962, 1971; Colson & Gluckman, 1951; Colson & Scudder, 1975; Mitchell, 1956a, 1956b, 1966, 1969). Pero tan importante como el financiamiento del trabajo de campo, el Instituto proveía de un centro para la presentación de trabajos en curso y para la discusión crítica de los temas relacionados.

²² A pesar de que el trabajo de Gluckman con los Barotse – reconstruir lo mejor que pudo un “sistema político tribal” que ya no existía– ahora parezca una agenda etnográfica personal más bien añeja; sin embargo, su trabajo de campo entre los Lozi rompió un importante nuevo terreno⁹ Fue el primer etnógrafo en pasar gran cantidad de tiempo escuchando alegatos legales en una corte africana (Gluckman, 1955; Moore sobre Gluckman, 1978).

²³ Entre los trabajos tempranos, ahora raramente consultados, están Herskovits y sus artículos pioneros sobre las “áreas culturales” (1930) y *Races of Africa* de Seligman (3d ed., 1957). Gulliver cita críticamente una versión alemana del enfoque de las áreas culturales que fue publicado por Bauman en 1943 (Gulliver, 1965, p. 79).

²⁴ El trabajo de Murdock sobre África fue una ramificación de *Human Relations Area Files*, un compendio enorme de la información cultural del mundo que aspiraba a crear un gran archivo con un índice común sobre los cientos de trabajos etnográficos. Murdock no era africanista, sino un compilador y clasificador laborioso.

²⁵ Incluso durante el periodo colonial, muchos escritos fueron más allá al incluir visibles y notables cambios en África (ver por ejemplo, algunos trabajos tempranos de Gluckman, 1940, 1941, 1942, 1943a, 1943b, 1949; Wilson, G. & M., 1945; Read, 1938; Fortes, 1936; Firth, 1947; Forde, 1937, 1939; Hunter, 1936; Richards, 1955; Schapera, 1947; Gulliver, 1955b, 1958).

²⁶ En 1954 Balandier organizó un programa de estudio llamado *Sociologie de l'Afrique Noire* en la Sección VI de la *École des Hautes Études* en La Sorbona, al que se agregarían posteriormente más programas. Estos programas de enseñanza e investigación constituyeron el núcleo del *Centre d'Etudes Africaines* establecido en 1957. Balandier también fundó y se transformó en director de la Sección de Estudios Africanos de la *Fondation des Sciences Politiques* (París) en 1959 para emprender el estudio de los partidos políticos, doctrinas e ideologías africanas (Balandier, 1960). También fue director del *International Research Office on Social Implications of Technological Change* y era miembro del Consejo Ejecutivo del *International African Institute*.

²⁷ Así como el de Richard sobre la tierra, el trabajo y la dieta (1939), el de Forde y Scott sobre las economías nativas en Nigeria (1946), y los de Paul Bohannan sobre agricultura, intercambio, inversión y el impacto del dinero (1954, 1955) 1959), algunos de Gulliver sobre la propiedad de los pastores, mano de obra migrante y tenencia de la tierra (1955a, 1955b, 1958), y el de M. G. Smith sobre la economía Hausa (1955).

²⁸ Ver también Goody & Tambiah (eds.), *Bridewealth and Dowry* (1973). El interés en la dote ha continuado, como lo evidencia el volumen editado por John Comaroff *The Meaning of Marriage*

Payments (1980) y el libro de Adam Kuper *Wives for Cattle* (1982).

²⁹ No es accidental que los libros más importantes de Meillassoux se ocuparan de las relaciones entre matrimonio, parentesco y propiedad en circunstancias precapitalistas y capitalistas. En el libro sobre los Gouro hizo una sorprendente interpretación de la relación entre la producción económica y la reproducción, la forma en que los hombres mayores controlaban el trabajo de los menores a través de la manipulación del pago de la dote de las novias y el tiempo del matrimonio (1964a, 1964b). El argumento teórico se actualizó en términos mucho más generales, particularmente en relación al trabajo asalariado migrante en su *Maidens, Meal and Money* (1975, traducido al inglés en 1984).

³⁰ Algunos ejemplos son Paulme, 1960; Obbo, 1975; Wilson, 1957; Bledsoe, 1980; Etienne & Leacock, 1980; Oppong, 1981, 1983; Swantz, 1985; Little, 1973; Le Vine, 1979; Bay, 1982.

³¹ Little, 1973; Lloyd, 1974; Parkin, 1978; ver también a Coquery-Vidrovitch (1991) para una extensa discusión sobre los estudios urbanos.

³² Ver también el ensayo de Shipton sobre el dinero bueno y malo (1989).

³³ Ver también Horowitz & Painter, 1986; y Shipton, 1988.

³⁴ En su forma “pura”, el foco lévi-straussiano en el orden de sistemas simbólicos y las regularidades de combinación, oposición y paralelismo que debían ser encontradas en los elementos simbólicos era enfáticamente no sociológico, no económico, no político. Sin embargo, hubo muchos africanistas, incluso entre quienes veían este enfoque como el único aceptable, que encontraron y continúan encontrando en la pregunta sobre la clasificación simbólica y la semiótica un enfoque ilustrativo para las cosmologías, rituales, mitos y otras invenciones simbólicas africanas (De Heusch, 1958, 1972, 1985; Douglas, 1966; Willis, 1974; Bourdieu, 1977; Barley, 1983).

³⁵ Por ejemplo, enfatizando las diferencias de perspectiva entre el *insider* y el *outsider*, y tratando con la religión como una presentación performática (Harris, 1978), o como lo hace Spencer, atacando la idea de que hay significados “subyacentes” en los símbolos que pueden ser discernidos por los semiólogos y antropólogos, argumentando en cambio que estos son con frecuencia inserciones del punto de vista del observador (Sperber, 1974; para un diverso rango de interpretación del pensamiento simbólico africano ver también Richards, 1967; Beattie, J. & Middleton, J., 1969; Karp, I. & Bird, C. S., 1980; Thornton, 1980; Beidelman, 1966, 1968, 1986; James, 1988).

³⁶ Fernandez, 1978, 1979, 1982; Beattie, J., & Middleton, J., 1969; Horton, 1971, 1975; Beidelman, 1974, 1982, 1986; Lewis, 1966; Jules-Rosette, 1975; Cohen, 1969, 1981; Comaroff, J., 1985; Peel, 1968, 1977; MacGaffey, 1981, 1983; Werbner, 1977; Daneel, 1971, 1974; Murphee, 1969.

³⁷ Esta tipología condujo a dos corrientes principales de trabajo. Una enfocada en organizaciones acéfalas y sus variaciones con algunos tipos “intermedios” y mezclados (Gulliver, 1955a; Smith, 1956; Middleton & Tait, 1958; Lewis, 1961; Spencer, 1965; Dyson-Hudson, 1966; Stewart, 1977; Baxter & Almagor, 1978). Y la otra, concentrada en los gobernantes africanos y la burocracia africana (Nadel, 1942;

Gluckman, 1943a, 1943b; Kuper, 1947; Colson & Gluckman, 1951; Southall, 1954, 1988; Fallers, 1956, 1964; Schapera, 1956; Mitchell, 1956a; Richards, 1959; Smith, 1960; Southwold, 1960; Mair, 1962; Buxton, 1963; Middleton, 1965; Ruel, 1969; Beattie, 1971). Reyes débiles y fuertes, príncipes y jefes, cabecillas de aldea, líderes de linaje, herencia y equidad, orden social sin líderes, estas eran preocupaciones estructurales de la antropología política. Y también hubo etnografías como las de Turner (1957) y de Middleton (1960) que reflejaban las maquinaciones de hombres ambiciosos en el nivel micropolítico, mostrando sus estrategias de competencia. Para un resumen excelente de esta literatura etnográfica, exponiendo un amplio abanico de estos asuntos en Sudán y Etiopía, ver a Wendy James (1990).

³⁸ Colson, 1971, 1976; Parkin, 1975; Bond, 1976; Karp, 1978; Burnham, 1980; Colson & Scudder, 1988; Van Binsbergen & Geschiere, 1985.

³⁹ El estudio antropológico del derecho africano pasó por una serie de fases de adiciones y revisiones que la llevaron a su reciente enfoque procesual histórico-etnográfico. Primero hubo una serie de intentos por establecer el "derecho consuetudinario" en la forma de un conjunto de normas que podían guiar a los jueces (Schapera, 1938; Holleman, 1952; y, para ejemplos posteriores, Allott, 1969). La etnografía de Gluckman introdujo una estrategia diferente: la de escuchar el litigio en una corte Lozi, y dar cuenta

de los hechos específicos y las normas y principios legales como eran enunciados en el proceso de toma de decisiones (1955). Bohannan siguió con un breve libro sobre las audiencias dentro y fuera del sistema judicial formal Tiv, enfatizando en los conceptos indígenas clave como el camino para entender el pensamiento legal (1965). Posteriormente Gluckman (sin duda afectado por la discusión generada por el libro de Bohannan) escribió un libro conceptual sobre las "ideas" y "principios" en el derecho Barotse a partir de su experiencia previa en el campo (1965). En el mismo periodo, Philip Gulliver hizo un análisis del control social entre un grupo de agricultores Masai (los Arusha), introduciendo una nueva perspectiva (1963). Le restó importancia a las "normas consuetudinarias" y a los "conceptos" como determinantes en la resolución de los casos y afirmó que en ciertos sistemas la resolución de estos depende más del poder político del litigante vencedor que de las proposiciones normativas. Comaroff y Roberts respondieron a esta controversia sobre "órdenes normativos" versus "poder", desarrollando un complejo cuadro de la práctica (1981). Mostraron la perspectiva de los litigantes con gran detalle. Los dos estudios de Snyder y Moore (1981, 1986) difirieron de los otros en que, aunque analizaron instancias de litigación, se centraron analíticamente en el contexto histórico en el que tuvieron lugar las disputas entre individuos, en lugar de concentrarse exclusivamente en el proceso de disputa.

Referencias bibliográficas

Allott, A. (1969). *The Restatement of African Law Project of the School of Oriental and African Studies. A general report on the period 1959-1969*. London: Mimeo.

Augé, M. (1969). *Le Rivage Alladian*. Paris: Orstom.

_____ (1975). *Théorie des Pouvoirs et Idéologie*. Paris: Hermann.

_____ (1977). *Pouvoirs de Vie, Pouvoirs de Mort*. Paris: Flammarion.

_____ (1979). *Symbole, Fonction, Histoire*. Paris: Hachette.

_____ (1982). *The Anthropological Circle, Symbol, Function, History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Augé, M. & Herzlich, C. (1985). *Le sens du mal: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Montreux: Editions des Archives Contemporaines.

Balandier, G. (1955). *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris: A. Colin.

_____ (1957). *Afrique ambiguë*. Paris: Pion.

_____ (1960). The French Tradition of African Research. *Human Organization*, 19 (3), 108-11.

_____ (Ed.) (1963/1955). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____ (1970). *Political Anthropology*. New York: Vintage Books, Random House.

Banton, M. (1957). *West African City*. London: Oxford University Press.

Barley, N. (1983). *Symbolic Structures: An Exploration of the Culture of the Dowayos*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bascom, W. & Herskovits, M. (1959). *Continuity and Change in African Cultures*. Chicago: Chicago University Press.

Baxter, P. & Almagor, U. (Eds.) (1978). *Age, Generation and Time: Some Features of East African Age Organization*. New York: St. Martin's Press.

Bay, E. (1982). *Women and Work in Africa*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Beattie, J. (1971). *The Nyoro State*. London: Oxford University Press.

Beattie, J. & Middleton, J. (Eds.) (1969). *Spirit Mediumship and Society in Africa*. New York: Africana.

Beidelman, T. (1966). The Ox and Nuer Sacrifice: Some Freudian Hypotheses about Nuer Symbolism. *Man* 1 (4), 453-67.

_____ (1968). Some Nuer Notions of Nakedness, Nudity and Sexuality. *Africa*, 38 (2), 113-32.

_____ (1974). Social Theory and the Study of Christian Missions. *Africa*, 44, 235-49.

_____ (1982). *Colonial Evangelism*. Bloomington: Indiana University Press.

_____ (1986). *Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought*. Bloomington: Indiana University Press.

Bledsoe, C. (1980) *Women and Marriage in Kpelle Society*.

Stanford: Stanford University Press.

Bloch, M. (Ed.) (1984/1975). *Marxist Analyses and Social Anthropology*. London and New York: Tavistock Publications.

Bohannan, P. (1953). *The Tiv of Central Nigeria*. London: International African Institute.

_____. (1954). *Tiv Farm and Settlement*. London: H. M. Stationary Office.

_____. (1955). Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv. *American Anthropologist*, 57, 60-70.

_____. (1957). *Justice and Judgment among the Tiv*. London: Oxford University Press.

_____. (1959). The Impact of Money on an African Subsistence Economy. *Journal of Economic History*, 19, 491-503.

Bohannan, P. & Bohannan, L. (1968). *Tiv Economy*. Evanston, Ill: Northwestern University Press.

Bohannan, P. & Dalton, G. (1962). *Markets in Africa*. Evanston, Ill: Northwestern University Press.

Bond, G. (1976). *The Politics of Change in a Zambian Community*. Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press.

Bourdillon, M. (1971). *Some Aspects of the Religion of the Eastern Korekore*. Ph.D. diss., University of Oxford.

_____. (1979). The Cults of Dzivaguru and Karuva amongst the North-East Shona Peoples. In Schoffeleers, J. M. (Ed.), *Guardians of the Land: Essays on Central African Territorial Cults* (pp. 235-55). Zimbabwe: Mambo Press.

_____. (1981). Suggestions of Bureaucracy in Korekore Religion: Putting the Ethnography Straight. *Zambezia*, 10, 119-36.

_____. (1982). Freedom and Constraint among Shona Spirit Mediums. In Davis, J. (Ed.), *Religious Organization and Religious Experience* (pp. 181-94). ASA Monograph. London: Academic Press.

Brown, R. (1973). Godfrey Wilson and the Rhodes-Livingstone Institute. In Asad, T. (Ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (pp. 173-97). London: Ithaca Press.

Buckley, A. (1985). *Yoruba Medicine*. Oxford: Clarendon Press.

Burnham, P. (1980). *Opportunity and Constraint in a Savanna Society: The Gbaya of Cameroon*. London: London Academic Press.

Busia, K. (1951). *The Position of the Chief in the Modern Political System of the Ashanti*. London: Oxford University Press for the International African Institute.

Buxton, J. (1963). *Chiefs and Strangers*. Oxford: Clarendon Press.

Chanock, M. (1985). *Law, Custom and Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chayanov, A. (1966). *The Theory of Peasant Economy*. Homewood, Ill: Richard D. Irwin for the American Economic Association.

Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Cohen, A. (1969). *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.

_____. (1981). *The Politics of Elite Culture*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Cohen, R. & Middleton, J. (Eds.) (1970). *From Tribe to Nation in Africa*. Scranton, Penn.: Chandler Publishing Co.

Colson, E. (1948). Rain-Shrines of the Plateau Tonga of Northern Rhodesia. *Africa*, 18, 272-83.

_____. (1953). Social Control and Vengeance in Plateau Tonga Society. *Africa*, 23, 199-212.

_____. (1958). *Marriage and Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.

_____. (1960). *Social Organisation of the Gwembe Tonga*. Manchester: Manchester University Press.

_____. (1962). *The Plateau Tonga of Northern Rhodesia: Social and Religious Studies*. Manchester: Manchester University Press.

_____. (1971). *The Social Consequences of Resettlement*. Manchester: Manchester University Press for the Institute of African Studies, University of Zambia.

_____. (1976). From Chief's Court to Local Court: The Evolution of Local Courts in Zambia. *Political Anthropology* 1, 15-29.

Colson, E. & Gluckman, M. (Eds.) (1951). *Seven Tribes of British Central Africa*. Oxford: Oxford University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.

Colson, E. & Scudder, T. (1975). New Economic Relationships between the Gwembe Valley and the Line of Rail. In Parkin, D. (Ed.), *Town and Country in East and Central Africa* (pp. 190-210). London: International African Institute.

_____. (1988). *For Prayer and Profit: The Ritual, Economic and Social Importance of Beer in Gwembe District, Zambia, 1950-1982*. Stanford: Stanford University Press.

Comaroff, J. (Ed.) (1980). *The Meaning of Marriage Payments*. New York: Academic Press.

Comaroff, J. (1985). *Body of Power, Spirit and Resistance*. Chicago: University of Chicago Press.

Comaroff, J. & Roberts, S. (1981). *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Comaroff, J. & Comaroff, J. (1991). *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Copans, J. (1977). African Studies: A Periodization. In Gutkind, P. C. W. & Waterman, P. *African Social Studies* (pp. 11-31). New York and London: Monthly Review Press.

Coquery-Vidrovitch, C. (1969). Recherches sur un mode de production africain. *La Pensée*, 144, 61-78.

_____. (1991). The Process of Urbanization in Africa. *African Studies Review*, 34 (1), 1-98.

Cruise O'Brien, D. (1975). *Saints and Politicians: Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Daneel, M. (1971, 1974). *Old and New in Shona Independent Churches*. Vols. 1 & 2. The Hague: Mouton for Afrika-Studiecentrum.

Danquah, J. (1968). *The Akan Doctrine of God*. London: Cass.

De Heusch, L. (1958). *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*. Brussels: Institut de Sociologie Solvay.

- _____ (1972). *Le Roi Ivre*. Paris: Gallimard.
- _____ (1985). *Sacrifice in Africa*. Manchester: Manchester University Press.
- Deng, F.** (1971). *Tradition and Modernization: A Challenge for Law among the Dinka of the Sudan*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- _____ (1972). *The Dinka of the Sudan*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Dike, K.** (1963). In Memoriam: Melville Jean Herskovits. *African Studies Bulletin*, 6 (1) (March), 1-3.
- Diop, A.** (1965). *Société toucouleur et migration*. Initiations Africaines 18. Dakar: Institut Français d'Afrique Noire.
- _____ (1979). *La Société Wolof: Tradition et changement*. 2 vols. Université de Paris. Mimeo.
- Donham, D.** (1990). *History, Power, Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas, M.** (1966). *Purity and Danger*. New York: Praeger.
- _____ (1981). *Edward Evans-Pritchard*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books.
- Downs, R. & Reyna, S.** (Eds.) (1988). *Land and Society in Contemporary Africa*. Hanover and London: University Press of New England.
- Dupré, G. & Rey, P.** (1969). Réflexions sur la pertinence d'une théorie des échanges. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 46, 133-62.
- Durkheim, E.** (1961/1912). *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Collier Books.
- _____ (1962/1895). *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Dyson Hudson, N.** (1966). *Karimojong Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Epstein, A.** (1958). *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University Press.
- _____ (1967). *The Craft of Social Anthropology*. London: Tavistock.
- Etienne, M. & Leacock, E.** (Eds.) (1980). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. New York: Praeger.
- Evans-Pritchard, E.** (1934). Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality. *Bulletin, Faculty of Art 2*, Part 2, 1-36, Cairo, Egypt: Farouk University.
- _____ (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1940a). *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1940b). *The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*. London: Percy Lund Humphries and Co.
- _____ (1949). *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1962). *Social Anthropology and Other Essays*. New York: Free Press of Glencoe.
- Fallers, L.** (1956). *Bantu Bureaucracy*. Cambridge: Heffer for the East African Institute of Social Research.
- _____ (1964). *The King's Men*. London Oxford University Press.
- Ferguson, J.** (1990). *The Anti-Politics Machine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernandez, J.** (1974). The Mission of Metaphor in Expressive Culture. *Current Anthropology*, 15, 119-45.
- _____ (1978). African religious movements. *Annual Review of Anthropology* 7: 195-234.
- _____ (1979). Africanization, Europeanization, Christianization. *History of Religions*, 18 (3), 284-92.
- _____ (1982). *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Feuchtwang, S.** (1973). The Discipline and Its Sponsors. In Asad, T. (Ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (pp. 71-100). London: Ithaca Press.
- Firth, R.** (1947). Social Problems and Research in British West Africa. *Africa*, 17 (2 & 3), 77-91, 170-79.
- Forde, C.** (1934). *Habitat, Economy and Society*. London: Methuen.
- _____ (1937). Social Change in a Village Community. *Man*, 37, Act. 5, 10-12.
- _____ (1939). Government in Umor: A Study of Social Change and Problems of Indirect Rule in a Nigerian Village Community. *Africa* 12: 129-62.
- _____ (1953). Applied Anthropology in Government: British Africa. In Kroeber, A. (Ed.), *Anthropology Today* (pp. 841-65). Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (Ed.) (1954). *African Worlds*. London: Oxford University Press.
- _____ (1956a). *Efik Traders of Old Calabar*. London: Oxford University Press.
- _____ (1956b). Social Aspects of Urbanization and Industrialization in Africa: A General Review. In *Social Implications of Industrialization and Urbanization in Africa South of the Sahara* (pp. 11-50). UNESCO. Paris: International African Institute.
- _____ (1964). *Yako Studies*. London: Oxford University Press.
- Forde, C. & Scott, R.** (1946). *The Native Economies of Nigeria*. London: H. M. Stationery Office.
- Forde, C. & Kaberry, P.** (Eds.) (1967). *West African Kingdoms of the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortes, M.** (1936). Culture Contact as a Dynamic Process. *Africa*, 9, 24-55.
- _____ (1945). *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
- _____ (1949). *The Web of Kinship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
- Fortes, M. & Dieterlen, G.** (Eds.) (1965). *African Systems of Thought*. London: Oxford University Press.
- Fortes, M. & Evans-Pritchard, E.** (Eds.) (1940). *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
- Garbett, G.** (1966). Religious Aspects of Political Succession among the Valley Korekore. In Stokes, E. & Brown, R. (Eds.), *The Zambesian Past: Studies in Central African History* (pp. 137-70). Manchester: Manchester University Press.
- _____ (1969). Spirit Mediums as Mediators in Valley Korekore Society. In Beattie, J. & Middleton, J. (Eds.), *Spirit Mediumship and Society in Africa* (pp. 104-27). New York: Africana.

- _____ (1977). Disparate Regional Cults and Unitary Field in Zimbabwe. In Werbner, R. (Ed.), *Regional Cults*. (pp. 55-92). ASA Monograph 16. London: Academic Press.
- Gluckman, M.** (1940). Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. *Bantu Studies*, 14, 1-30, 147-74. (Reprint. Rhodes-Livingstone Papers, N° 28. Livingstone, Northern Rhodesia: Rhodes-Livingstone Institute, 1958a).
- _____ (1941). *Economy of the Central Barotse Plain*. Rhodes-Livingstone Papers, N° 7. Livingstone, Northern Rhodesia: Rhodes-Livingstone Institute (Reprint. 1968).
- _____ (1942). Some Processes of Social Change Illustrated with Zululand. *African Studies*, 1 (4), 243-60. (Reprint. Rhodes-Livingstone Papers, N° 28. Livingstone, Northern Rhodesia: Rhodes-Livingstone Institute, 1958b).
- _____ (1943a). *Essays on Lozi Land and Royal Property*. Rhodes-Livingstone Papers, N° 10. Livingstone, Northern Rhodesia: Rhodes-Livingstone Institute.
- _____ (1943b). *Administrative Organization of the Barotse Native Authorities*. Rhodes-Livingstone Institute Communications, N°10. Livingstone, Northern Rhodesia: Rhodes-Livingstone Institute.
- _____ (1949). The Village Headman in British Central Africa. *Africa* 19: 89-101.
- _____ (1955). *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia (Zambia)*. Manchester: Manchester University Press.
- _____ (1958). Foreword. In Watson, W. *Tribal Cohesion in a Money Economy: A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia* (pp. v-xvi). Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.
- _____ (1961). Anthropological Problems Arising from the African Industrial Revolution. In Southall, A. (Ed.), *Social Change in Modern Africa* (pp. 67-82). London, Oxford University Press for the International African Institute.
- _____ (1965). *The Ideas in Barotse Jurisprudence*. New Haven: Yale University Press.
- _____ (1975). Anthropology and Apartheid: The Work of South African Anthropologists. In Fortes, M. & Patterson, S. (Eds.), *Studies in African Social Anthropology* (pp. 21-40). London: Academic Press.
- Goody, J.** (Ed.) (1958). *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1961). Religion and Ritual: The Definitional Problem. *British Journal of Sociology*, 12, 142-64.
- _____ (1962). *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*. London: Tavistock.
- _____ (1972). *The Myth of the Bagre*. London: Oxford University Press.
- _____ (1976). *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1977). *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J. & Tambiah, S.** (Eds.) (1973). *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, M.** (1941). *Land Tenure in an Ibo Village*. Monographs on Social Anthropology, N° 6. London: London School of Economics.
- _____ (1947). *Ibo Village Affairs*. London: Sidgwick and Jackson; New York: Praeger.
- Gugler, J. & Flanagan, W.** (1978). *Urbanization and Social Change in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gulliver, P.** (1955a). *The Family Herds*. London: Routledge and Kegan Paul.
- _____ (1955b). *Labour Migration in a Rural Economy*. E. A. Studies, N° 6. Kampala, Uganda: East African Institute of Social Research.
- _____ (1958). *Land Tenure and Social Change among the Nyakyusa*. E. A. Studies, N° 11. Kampala, Uganda: East African Institute of Social Research.
- _____ (1963). *Social Control in an African Society*. London: Routledge and Kegan Paul.
- _____ (1965). Anthropology. In Lystad, R. A. (Ed.), *The African World, a Survey of Social Research* (pp. 57-105). New York: Frederick A. Praeger.
- Gutkind, P. & Wallerstein, I.** (Eds.) (1985). *Political Economy of Contemporary Africa*. Beverly Hills, Calif.: Sage Publications.
- Gutmann, B.** (1926). Das Recht der Dschagga. In Krueger, F. (Ed.) *Arbeiten zur Entwicklungspsychologie*, 7.
- Guyer, J.** (1980). Food, Cocoa and the Division of Labor by Sex in Two West African Societies. *Comparative Studies in Society and History*, 22, 355-73.
- _____ (1981). Household and Community in African Studies. *African Studies Review*, 24 (2, 3), 87-137.
- _____ (1984a). *Family and Farm in Southern Cameroon*. Boston: African Studies Center.
- _____ (1984b). Naturalism in Models of African Production. *Man, New Series*, 19 (3), 371-88.
- Harris, G.** (1978). *Casting Out Anger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, K.** (1982). *The Political Economy of West African Agriculture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1985). The Social Anthropology of West Africa. *Annual Review of Anthropology*, 14, 243-72.
- Hellman, E.** (1935). Methods of Urban Field Work. *Bantu Studies*, 9 (1), 185-202.
- _____ (1937). The Native in the Towns. In Schapera, I. (Ed.) *The Bantu Speaking Tribes of South Africa* (pp. 405-34). London: Routledge.
- _____ (1948). *Rooiyard: A Sociological Survey of an Urban Native Slum Yard*. Rhodes-Livingstone Papers, N° 13. Cape Town: Oxford University Press.
- _____ (1949). Urban Areas. In Hellman, E. (Ed.) *Handbook of Race Relations in South Africa* (pp. 229-74). London: Oxford University Press.
- Herskovits, M.** (1926). The Cattle-Complex in East Africa. *American Anthropologist*, 28 (1, 2, 3 & 4), 230-72, 362-80, 949, 528, 633-64.
- _____ (1930). The Culture Areas of Africa. *Africa*, 3, 59-77.
- _____ (1938). *Dahomey, an Ancient African Kingdom*. 2 vols.

New York: J. J. Augustin.

Hill, P. (1963). *The Migrant Cocoa Farmers of Southern Ghana: A Study in Rural Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1977). *Population, Prosperity, and Poverty: Rural Kano, 1900-1970*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1986). *Development Economics on Trial: The Anthropological Case for a Prosecution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holleman, J. (1952). *Shona Customary Law*. Cape Town: Oxford University Press.

Holy, L. (1991). *Religion and Custom in a Muslim Society: The Berti of Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Horowitz, M. & Painter, T. (Eds.) (1986). *Anthropology and Rural Development in West Africa*. London: Westview Press, Aldershot.

Horton, R. (1967). African Traditional Thought and Western Science. *Africa*, 37 (1 & 2), 50-71, 155-187.

_____. (1971). African Conversion. *Africa* 41 (2), 85-108.

_____. (1975). On the Rationality of Conversion. *Africa*, 45 (3 & 4), 219-35, 373-99.

Hunter (después Wilson, ver), Monica. (1936). *Reaction to Conquest*. London: Oxford University Press.

James, W. (1973). The Anthropologist as Reluctant Imperialist. In Asad, T. (Ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (pp. 41-69). London: Ithaca Press.

_____. (1988). *The Listening Ebony: Moral Knowledge, Religion and Power among the Uduk of Sudan*. Oxford: Clarendon Press.

_____. (1990). Kings, Commoners and the Ethnographic Imagination in Sudan and Ethiopia. In Fardon, R. (Ed.), *Localizing Strategies* (pp. 96-136). Edinburgh and Washington: Scottish Academic Press and Smithsonian Institution.

Jules-Rosette, B. (1975). *African Apostles*. Ithaca: Cornell University Press.

_____. (1981). *Symbols of Change: Urban Transition in a Zambian Community*. Norwood, N.J.: Ablex.

Junod, H. (1912). *The Life of a South African Tribe*. Neuchatel, Switzerland.

Kaberry, P. (1952). *Women of the Grassfields: A Study of the Economic Position of Women in Bamenda, British Cameroons*. Res. Pub. N° 14. London: Colonial Office.

Kahn, J. & Llobera, J. (1981). Towards a New Marxism or a New Anthropology. In *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies* (pp. 263-329). London: Macmillan.

Kapferer, B. (1972). *Strategy and Transaction in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.

_____. (1976). Introduction. In Kapferer, B. (Ed.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior* (pp. 1-24). ASA Essays 1. Philadelphia: ISHI.

Karp, I. (1978). *Fields of Change*. London: Routledge and Kegan Paul.

Karp, I. & Bird, C. (Eds.) (1980). *Explorations in African Systems of Thought*. Bloomington: Indiana University Press.

Kenyatta, J. (1938). *Facing Mount Kenya*. London: Seeker and Warburg.

Kopytoff, I. (1971). Ancestors as Elders in Africa. *Africa*, 41 (2), 129-42.

_____. (1981). The Authority of Ancestors. *Man* 16, 135-37.

Kroeber, A. (1931). The Culture-Area and Age-Area Concepts of Clark Wissler. In Rice, S. (Ed.), *Methods in Social Science* (pp. 248-65). Chicago: University of Chicago Press.

Kuper, A. (1973). *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*. New York: Pica Press.

_____. (1982). *Wives for Cattle*. London: Routledge and Kegan Paul.

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

_____. (Ed.) (1965). *Urbanization and Migration in West Africa*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Kuper, L. & Smith, M. (1969). *Pluralism in Africa*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Lackner, H. (1973). Colonial Administration and Social Anthropology: Eastern Nigeria, 1920-1940. In Asad, T. (Ed.) *Anthropology and the Colonial Encounter* (pp. 123-51). London: Ithaca Press.

La Fontaine, J. (1977). The Power of Rights. *Man*, 12, 421-37.

_____. (1985). *Initiation: Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*. Manchester: Manchester University Press.

Lan, D. (1985). *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. London: James Currey; Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Le Vine, S. (1979). *Mothers and Wives*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Lévy-Bruhl, L. (1910). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Alcan.

Lewis, I. (1961). *A Pastoral Democracy*. London: Oxford University Press.

_____. (Ed.) (1980/1966). *Islam in Tropical Africa*. Reprint. Bloomington and London: Indiana University Press.

Lienhardt, G. (1976). Social Anthropology of Africa. In Fyfe, C. (Ed.) *African Studies since 1945: A Tribute to Basil Davidson* (pp. 179-85). London: Longman.

Linares, O. (1992). *Power, Prayer and Production: The Jola of Casamance, Senegal*. Cambridge: Cambridge University Press.

Little, K. (1970). *West African Urbanization*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1973). *African Women in Towns: An Aspect of Africa's Social Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd, P. (Ed.) (1966). *The New Elites of Tropical Africa*. London: Oxford University Press for the International African Institute.

_____. (1974). *Power and Independence: Urban Africans' Perceptions of Social Inequality*. London: Routledge and Kegan Paul.

MacGaffey, J. (1987). *Entrepreneurs and Parasites: The Struggle for Indigenous Capitalism in Zaire*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacGaffey, W. (1981). African Ideology and Belief. *African Studies Review*, 24 (2-3), 227-74.

_____. (1983). *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural*

Society. Bloomington: Indiana University Press.

Mair, L. (1962). *Primitive Government*. Bloomington: Indiana University Press.

_____. (Ed.) (1938). *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. International African Institute, memorandum 15.

Malinowski, B. (1929). *Practical Anthropology*. *Africa*, 2(1), 22-38.

_____. (1930). The Rationalization of Anthropology and Administration. *Africa* 3 (4), 405-430.

Mann, K. & Roberts, R. (Eds.) (1991). *Law in Colonial Africa*. Portsmouth, N. H.: Heinemann Educational Books.

Mayer, P. & I. (1971/1961). *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. 2d ed. London: Oxford University Press.

McCall, D. (1967). American Anthropology and Africa. *African Studies Bulletin*, 10 (2) (Sept.), 20-34.

Meek, C. (1925). *The Northern Tribes of Nigeria*. London: Oxford University Press.

_____. (1931). *A Sudanese Kingdom*. London: K. Paul, Trench, Trubner.

_____. (1937). *Law and Authority in a Nigerian Tribe*. London: Oxford University Press.

Meillassoux, C. (1960). Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance. *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1, 38-47.

_____. (1964a). *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris: Mouton.

_____. (1964b). Projet de recherche sur les systèmes économiques Africains. *Journal de la Société des Africanistes*, 34, 292-98.

_____. (1968a). Elaboration d'un modèle socio-économique en ethnologie. *Epistémologie Sociologique*, 1-5, 283-307.

_____. (1968b). *Urbanization of an African Community: Voluntary Associations in Bamako*. American Ethnological Society Monograph 45. Seattle: University of Washington Press.

_____. (Ed.) (1971). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*. London: Oxford University Press.

_____. (1984/1975). *Maidens, Meal and Money*. Cambridge: Cambridge University Press. (Orig. publ. en francés).

Middleton, J. (1960). *Lugbara Religion*. London: Oxford University Press.

_____. (1965). *Zanzibar: Its Society and Its Politics*. London: Oxford University Press for the Institute for Race Relations.

Middleton, J. & Tait, D. (1958). *Tribes without Rulers*. New York: Humanities Press; London: Routledge and Kegan Paul.

Miers, S. & Kopytoff, I. (1977). *Slavery in Africa*. Madison: University of Wisconsin Press.

Miner, H. (Ed.) (1967). *The City in Modern Africa*. New York: Praeger.

Mitchell, C. (1956a). *The Yao Village*. Manchester: Manchester University Press.

_____. (1956b). *The Kalela Dance*. Rhodes-Livingstone Institute Papers, N° 27. Livingstone, Northern Rhodesia: Rhodes-Livingstone Institute.

_____. (1960). *Tribalism and the Plural Society*. London: Oxford University Press.

_____. (1966). Theoretical Orientations in African Urban Studies. In Banton, M. (Ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies* (pp. 37-68). ASA Monograph 4. London: Tavistock.

_____. (Ed.) (1969). *Social Networks in Urban Situations*. Manchester: Manchester University Press for the Institute of Social Research, University of Zambia.

Moore, S. (1978). Archaic Law and Modern Times on the Zambezi. In Gulliver, P. (Ed.), *Cross-Examinations: Essays in Memory of Max Gluckman* (pp. 53-77). Leiden: E. J. Brill.

_____. (1986). *Social Facts and Fabrications: "Customary" Law on Kilimanjaro 1880-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.

Morrison, M. & Gutkind, P. (Eds.) (1982). *Housing the Urban Poor in Africa*. Foreign and Comparative Studies/African Series 37. Syracuse: Syracuse University.

Mullings, L. (1984). *Therapy, Ideology and Social Change: Mental Healing in Urban Ghana*. Berkeley and London: University of California Press.

Murdock, G. (1959). *Africa, Its Peoples and Their Culture History*. New York: McGraw Hill.

Murphee, M. (1969). *Christianity and the Shona*. London: Athlone.

Murray, C. (1981). *Families Divided: The Impact of Migrant Labor in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nadel, S. (1942). *A Black Byzantium*. London: Oxford University Press.

_____. (1954). *Nupe Religion*. London: Routledge.

_____. (1967). *The Theory of Social Structure*. London: Oxford University Press.

Obbo, C. (1975). Women's Careers in Low Income Areas as Indicators of Country and Town Dynamics. In Parkin, D. (Ed.), *Town and Country in Central and Eastern Africa* (pp. 288-93). London: International African Institute.

Oppong, C. (1981). *Middle Class African Marriage*. London: George Allen and Unwin.

_____. (Ed.) (1983). *Female and Male in West Africa*. London: Allen and Unwin.

Pan African Association of Anthropologists, Boite postale 1862, Yaoundé, Cameroun.

Parkin, D. (1972). *Palms, Wine and Witnesses*. San Francisco: Chandler.

_____. (1969). *Neighbors and Nationals in an African City Ward*. London: Routledge and Kegan Paul.

_____. (Ed.) (1975). *Town and Country in East and Central Africa*. London: International African Institute.

_____. (1978). *The Cultural Definition of Political Response*. London: Academic Press.

_____. (1990). Eastern Africa: The View from the Office and the Voice from the Field. In Fardon, R. (Ed.), *Localizing Strategies* (pp. 182-203). Edinburgh: Scottish Academic Press; Washington: Smithsonian Institution Press.

_____. (1991). *Sacred Void: Spatial Images of Work and Ritual*

among the Giriama of Kenya. Cambridge: Cambridge University Press.

Parkin, D. & Nyamwaya, D. (Eds.) (1987). *Transformations of African Marriage*. Manchester: Manchester University Press for the International African Institute.

Paulme, D. (1960). *Women of Tropical Africa*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Peek, P. (1990). Japanese Anthropological Research on Africa. *African Studies Review*, 33 (1) (April), 93-131.

Peel, J. (1968). *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*. London: Oxford University Press.

_____ (1977). Conversion and Tradition in Two African Societies: Ijebu and Buganda. *Past and Present*, 77, 108-41.

Pottier, J. (Ed.) (1985). *Food Systems in Central and Southern Africa*. London: School of Oriental and African Studies.

_____ (1988). *Migrants No More: Settlement and Survival in Mambwe Villages, Zambia*. Manchester: Manchester University Press for the International African Institute.

Rabinow, P. (1986). Representations Are Social Facts: Modernity and PostModernity in Anthropology. In Clifford, J. & Marcus, G. (Eds.), *Writing Culture* (pp. 234-61). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Radcliffe-Brown, A. (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West.

Radcliffe-Brown, A. & Forde, D. (Eds.) (1950). *African Systems of Kinship and Marriage*. London: International African Institute, Oxford University Press.

Rattray, R. (1923). *Ashanti*. Oxford: Clarendon Press.

_____ (1929). *Ashanti Law and Constitution*. Oxford: Clarendon Press.

Read, M. (1938). *Native Standards of Living and African Culture Change (Ngoni, Nyasaland)*. Memoranda of the International African Institute, N° 16. London.

Rey, P. (1969). Articulation des modes de dépendance et des modes de production dans deux sociétés lignagères (Punu et Kunyi du Congo Brazzaville). *Cahiers d'Etudes Africaines* 9, 415-40.

_____ (1971). *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Paris: Maspéro.

_____ (1973). *Les Alliances des classes*. Paris: Maspéro.

_____ (1975). The lineage mode of production. *Critique of Anthropology* 3, 27-79.

Richards, A. (1939). *Land Labour and Diet in Northern Rhodesia*. London: Oxford University Press.

_____ (1940). *Bemba Marriage and Present Economic Conditions*. Rhodes-Livingstone Papers, N° 4.

_____ (1955). *Economic Development and Tribal Change*. Cambridge: Hefler.

_____ (1959). *East African Chiefs*. New York: Praeger; London: Faber.

_____ (1967). African Systems of Thought: An Anglo-French Dialogue. *Man, New Series*, 2 (2), 286-98.

Rigby, P. (1969). *Cattle and Kinship among the Gogo*. Ithaca: Cornell University Press.

_____ (1981). Pastors and Pastoralists: The Differential Penetration of Christianity among East African Cattle Herders. *Comparative Studies in Society and History* 23, 96-129.

Riley, B. & Brokensha, D. (1988). *The Mbeere of Kenya*. Lanham, London: University Press of America for the Institute for Development Anthropology.

Robertson, A. (1987). *The Dynamics of Productive Relationships: African Share Contracts in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ruel, M. (1969). *Leopards and Leaders*. London: Tavistock.

Sargent, C. (1989). *Maternity, Medicine and Power*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Schapera, I. (1928). Economic Changes in South African Native Life. *Africa*, 1, 170-88.

_____ (1938). *A Handbook of Tswana Law and Custom*. London: Oxford University Press.

_____ (1940). *Married Life in an African Tribe*. London: Faber and Faber.

_____ (1947). *Migrant Labor and Tribal Life*. London: Oxford University Press.

_____ (1956). *Government and Politics in Tribal Societies*. London: Watts.

Seligman, C. & B. (1932). *A Survey of the Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. London: Routledge.

_____ (1957). *Races of Africa*. 3d ed. London: Oxford University Press.

Shipton, P. (1988). The Kenyan Land Tenure Reform. In Downs, R. E. & Reyna, S. P. (Eds.), *Land and Society in Contemporary Africa* (pp. 91-135). Hanover and London: University Press of New England.

_____ (1989). *Bitter Money: Cultural Economy and Some African Meanings of Forbidden Commodities*. American Ethnological Society Monograph Series 1. Washington D.C.: American Anthropological Association.

_____ (1990). African Famines and Food Security: Anthropological Perspectives. *Annual Review of Anthropology*, 19.

Smith, E. & Dale, A. (1920). *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*. London: Macmillan.

Smith, M. (1955). *The Economy of the Hausa Communities of Zaria*. London: H. M. Stationery Office.

_____ (1956). On Segmentary Lineage Systems. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 86, 39-80.

_____ (1960). *Government in Zazzau*. London: Oxford University Press.

Snyder, F. (1981). *Capitalism and Legal Change*. New York: Academic Press.

Southall, A. (1954). *Alur Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1961). *Social Change in Modern Africa*. London: Oxford University Press.

_____ (1970). The Illusion of Tribe. *Journal of African and Asian Studies*, 5, 28-50.

_____ (1973). *Urban Anthropology*. New York: Oxford University

Press.

_____ (1983). The Contribution of Anthropology to African Studies. *African Studies Review*, 26, 63-76.

_____ (1988). The Segmentary State in Africa and Asia. *Comparative Studies in Society and History*, 30 (I), 52-88. Cambridge: Cambridge University Press.

Southall, A. & Gutkind, P. (1957). *Townsmen in the Making*. Kampala, Uganda: East African Institute of Social Research.

Southwold, M. (1960). *Bureaucracy and Chiefship in Buganda*, *East African Studies*, Nº 14. London: Kegan Paul for the East African Institute of Social Research.

Spencer, P. (1965). *The Samburu*. London: Routledge and Kegan Paul.

_____ (1973). *Nomads in Alliance*. London: Oxford University Press for the School of Oriental and African Studies.

Spier, D. (1974). *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stewart, F. (1977). *Fundamentals of Age-Group Systems*. London: Academic Press.

Stocking, G. (1987). *Victorian Anthropology*. New York and London: Free Press, Macmillan.

Swantz, M.-L. (1985). *Women in Development, a Creative Role Denied: The Case of Tanzania*. London: C. Hurst; New York: St. Martin's Press.

Talbot, P. (1915). *Woman's Mysteries of a Primitive People (Ibibio)*. London: Cassell.

_____ (1923). *Life in Southern Nigeria*. London: Macmillan.

_____ (1926). *Peoples of Southern Nigeria*. 4 vols. London: H. Milford.

Tambiah, S. (1990). *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Terray, E. (1969a). *L'Organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire*. Annales de l'Université d'Abidjan, Serie F, Tome 1, fasc. 2.

_____ (1969b). *Le Marxisme devant les sociétés primitives*. Paris: Maspero.

_____ (1972). *Marxism and Primitive Societies*. New York: Monthly Review Press.

_____ (1974). Long Distance Exchange and the Formation of the State: The Case of the Abon Kingdom of Gyaman. *Economy and Society*, 3 (3), 315-45.

Thomas, C. (1912). *Report on the Ibo-speaking Peoples of Nigeria*. London: Harrison and Sons.

_____ (1916). *Law and Custom of the Timne and Other Tribes*.

London: Harrison.

Thornton, R. (1980). *Space, Time and Culture among the Iraqw of Tanzania*. New York: Academic Press.

Tonkin, E. (1990). West African Ethnographic Traditions. In Fardon, R. (Ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing* (pp. 137-51). Edinburgh: Scottish Academic Press; Washington: Smithsonian Institution Press.

Turner, V. (1957). *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. New York: Humanities Press; Manchester: Manchester University Press.

Van Binsbergen, W. & Geschière, P. (Eds.) (1985). *Old Modes of Production and Capitalist Encroachment: Anthropological Explorations in Africa*. London and New York: Kegan Paul International.

Vaughan, M. (1991). *Curing Their Ills: Colonial Power and African Illness*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Vincent, J. (1982). *Teso in Transition: The Political Economy of Peasant and Class in East Africa*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____ (1990). *Political Anthropology*. Tucson: University of Arizona Press.

Watson, W. (1958). *Tribal Cohesion in a Money Economy*. Manchester: Manchester University Press.

Werbner, R. (Ed.) (1977). *Regional Cults*. ASA Monograph 16. London: Academic Press.

_____ (1984). The Manchester School in South-Central Africa. *Annual Review of Anthropology*, 13, 157-85. Palo Alto, Calif.: Annual Reviews.

Willis, R. (1974). *Man and Beast*. New York: Basic Books.

Wilson, G. (1941-42). The Economics of Detribalization in Northern Rhodesia. (Reprint. 1968). Rhodes-Livingstone Papers, Nos. 5 & 6.

Wilson, G. & Wilson, M. (1945). *The Analysis of Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, M. (1952). *Good Company: A Study of Nyakyusa Age Villages*. London: Oxford University Press.

_____ (1957). *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*. London: Oxford University Press.

_____ (1959). *Communal Rituals of the Nyakyusa*. London: Oxford University Press.

_____ (1982). *For Men and Elders: Change in the Relation of Generations and of Men and Women among the Nyakyusa-Ngon People, 1875-1971*. New York: Africana.

Wissler, C. (1917). *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*. New York: D. C. McMurtrie.