

UNA LECTURA DE MARX DESDE LA ANTROPOLOGÍA

A Marx Lecture from Anthropology

ANDRÉS FÁBREGAS PUIG*

Fecha de recepción: 31 de julio de 2022 – Fecha de aprobación: 20 de noviembre de 2022

Resumen:

El texto discute las convergencias entre la antropología como una ciencia social y los planteamientos de Marx, expresados en varios de sus textos. Se hace énfasis en la importancia de la publicación del texto escrito por Lawrence Krader, "Marx as ethnologist", y de la edición que el mismo Krader realizó de los apuntes etnológicos de Marx. Se reflexiona acerca de la importancia que Marx y Engels asignaron al estudio del colonialismo y las influencias de ello en la elaboración de la teoría del colonialismo interno.

Palabras clave: marxismo; antropología; colonialismo; actualidad.

Abstract:

In the present text the discussion is made on the relations between Anthropology as a social science and the statements of Marx in various of his Works. Emphasis is made on the importance of the publication of Krader's text, "Marx as Ethnologist" and the edition by Krader of The Ethnological Notebooks of Karl Marx. Also, a reflection is made on the importance for Marx and Engels of colonialism and the influence of this point of view on the theory of internal colonialism.

Keywords: marxism; anthropology; colonialism; present.

* Dr. en Antropología. Profesor investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Occidente, Guadalajara, Jalisco, México. Correo-e: afabregas@ciesas.edu.mx

Introducción

En el ambiente académico mexicano entre 1965 y 1980 primaba una lectura de Marx influida por los textos de la Editorial en Lenguas Extranjeras que llegaban desde Moscú. Un ejemplo es el libro muy difundido de Nikitin, *Manual de economía política*, que aún puede consultarse en una edición de 1976. En las aulas universitarias en general y en las carreras de ciencias sociales en particular se discutía un marxismo unilineal que, entre otros aspectos, afirmaba la sucesión de modos de producción como si fuese una cadena universal en la que un eslabón debía ser substituido necesariamente por el siguiente hasta alcanzar el socialismo y, de ahí, la sociedad comunista. En el ámbito particular de la antropología en México, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), se enseñaba un marxismo que desdeñaba el análisis de las sociedades llamadas precapitalistas y reducía el conflicto social a la sola lucha de clases, que en el capitalismo encabezaba el proletariado.

En no pocos círculos académicos se afirmaba que la antropología era una “ciencia burguesa” que tocaba problemáticas “culturalistas” que en nada habían preocupado a Carlos Marx. En un libro muy influyente, Marvin Harris escribió: “No hay duda de que existe un consenso entre los antropólogos contemporáneos de que Marx y Engels son irrelevantes para la historia de la teoría antropológica” (1968, p. 228). Es posible que esta visión de la obra de Marx se extendiera a América Latina y el Caribe. Su lectura a través de los intermediarios ideológicos se producía en un tiempo en que parte de su obra era desconocida en México en particular y en América Latina y el Caribe en general. Por esta razón, el cuerpo de este escrito se inicia con el examen

de lo que provocó en los círculos marxistas el artículo de Lawrence Krader, “Marx as ethnologist” (1973, 1975), y, posteriormente, la edición debida al mismo Krader de los cuadernos de notas etnológicas de Marx (1974, 1988).

Leyendo a Marx como antropólogo

En un México post movimiento estudiantil de 1968, Ángel Palerm había fundado, junto con su esposa Carmen Viqueira, la Escuela de Graduados en la Universidad Iberoamericana situada en la Ciudad de México. Corría el año 1973 cuando en el contexto de un seminario dictado por el propio Palerm, los estudiantes inscritos en esa escuela tuvimos la oportunidad de examinar con detalle el texto de Marx conocido como los *Grundrisse* (1972 [1939], 2018). La edición de dicho texto marcó un momento importante en la definición de un Marx leído desde la antropología crítica. En particular, una sección de los *Grundrisse* titulada “Formas que preceden a la producción capitalista” fue de particular importancia para articular a la antropología con los textos de Marx. Como es bien conocido, en ese escrito se nos revela a un Marx “multilineal” que sugiere diversas vías en el cambio social.

Esa sección de los *Grundrisse* había sido publicada en la revista *Historia y Sociedad* (Marx, 1965), asociada al Partido Comunista mexicano y dirigida por Enrique Semo Calev, lo que provocó algunas interpretaciones que desconocían el contexto general del texto de Marx. La más socorrida fue la de confundir la noción de *formas de propiedad con modo de producción* al equiparar ambas categorías. De esta manera, por ejemplo, comenzó a hablarse de un “modo de producción germánico” del

que Marx es totalmente ajeno. La confusión entre tales categorías se extendió a equiparar a las relaciones de producción con el modo de producción y proliferó el planteamiento de que existía la “articulación de modos de producción”, noción también ajena a Marx. Pero por lo menos se avanzaba en descubrir a un Marx multilineal que reconocía diversos desarrollos y transformaciones de la sociedad.

Pero, ¿de qué transformaciones y de qué sociedad se trataba desde el punto de vista de la antropología? En aquellos años de inicios de la década de 1970 aún privaba el planteamiento de la antropología social británica que asignaba a la antropología social –bajo la influencia de Émile Durkheim y Marcel Mauss– el estudio especializado de las llamadas sociedades primitivas, lo que denotaba la orientación del evolucionismo decimonónico. En México dominaba la preocupación del Estado nacional por asimilar a las sociedades indígenas a una supuesta cultura nacional homogénea, lo que llevó a los antropólogos a ocuparse casi en exclusivo de las sociedades indígenas. En los Estados Unidos, el “otro” eran las sociedades originarias obligadas a vivir en reservaciones y a ser consideradas “objetos de estudio” de la antropología.

¿Qué tipo de sociedades eran las primitivas? Según la propia antropología social británica eran “sociedades sin Estado” configuradas por los sistemas de parentesco. Tal tesis, entre otras, se desarrolla en el libro considerado el texto fundador de la “antropología política” que, en castellano, prefiero nombrar “análisis antropológico de la política”, y que editado por Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard lleva el título de *African political systems*, publicado en 1940 y con reediciones sucesivas durante la década de 1970. En ese texto se plantea la sucesión

de “sociedades sin Estado” a “sociedades con Estado”, y se analizan varios sistemas políticos en sociedades normadas por las reglas del parentesco. En esa línea de análisis tuvieron importancia los estudios de S. F. Nadel de una sociedad, los Nupe, “con Estado” (1942).

Antes de los textos citados, un etnólogo alemán marxista, Paul Kirchhoff, había escrito, hacia 1935, un largo ensayo titulado “Los principios del clan en la sociedad humana” (1959 [1935]) en un esfuerzo por continuar la línea analítica seguida por Federico Engels en su conocido texto *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (2017 [1844]), reflexión que acusa la influencia del planteamiento de Henry Morgan desarrollado en *La sociedad primitiva* (1985 [1877]). En su texto, Engels anuncia ya la compleja problemática que se desprendía de la pregunta de cómo se había llegado a la sociedad desigual. Por su parte, Kirchhoff adelanta la hipótesis de que la desigualdad social se origina al transformarse el clan igualitario, “democrático”, en una suerte de estructura social jerarquizada, que el etnólogo alemán nombró *clan cónico* (Kirchhoff, 1959 [1935]) y que sería la primera forma de sociedad desigual aparecida en la historia.

En ese texto, Kirchhoff afirma que el papel decisivo del clan en el devenir histórico lo marca el hecho de que su desaparición como forma de organizar a la sociedad significó el fin de una época, la de la sociedad igualitaria, y el comienzo de otra, la de la sociedad desigual dominada por las clases sociales y sus luchas. Le asignó a la antropología la tarea de investigar las diferentes formas de transformación del clan y cómo arriba a la historia la sociedad desigual. Esta es justo la problemática que se habían planteado Engels y Marx, influidos por

la lectura de autores que escribían analizando procesos que actualmente forman parte del bagaje del análisis antropológico.

Así, si hemos de trazar un momento en que se origina el análisis político en la antropología, este es el año de 1935, en que Paul Kirchhoff, desde el marxismo, publicó su innovador ensayo. En México y bajo su dirección, Arturo Monzón escribió su tesis para obtener la maestría en Ciencias Antropológicas en la ENAH (1949), tomando como unidad de análisis el *calpulli* de los mexicas, al que equiparó con el clan cónico como parte de la formación del Estado en el México antiguo. Bien vale la pena revisar la obra de Monzón porque es pionera en la aplicación de este concepto para explicar la estructuración social desigual en el llamado México prehispánico. En esa misma perspectiva habría que revisar los trabajos de Pedro Carrasco sobre la organización social tenochca (1967a, 1967b; Carrasco & Broda, 1978) e incluso su tesis doctoral acerca del Tíbet que le asesoró el propio Kirchhoff (1959). La bibliografía es abultada e incluye a Mercedes Olivera (2019), que escribió bajo la dirección de Pedro Carrasco; Brigitte Boehm (1984), que trabajó bajo la influencia de Krader y Palerm; y Ángel Palerm (1973), que aplicó el concepto de *modo asiático de producción* en el estudio del Estado tenochca.

Lo que Engels planteaba como el origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, Marx lo expresó como el paso de las sociedades sin economía política, sin clases sociales y sin Estado a sociedades con economía política, clases sociales y Estado. Esto es: las sociedades antiguas se transforman al imponerse una economía que no es igualitaria, sino “política”, es decir, sesgada para beneficiar

a intereses particulares —el de la clase social dominante— en detrimento del interés general. El Estado surge como el entramado institucional desde el cual la clase dominante (hegemónica, diría Antonio Gramsci; Cr: Dainotto & Jameson, 2020) ejerce el dominio, al mismo tiempo que arbitra entre la propia clase dominante para evitar que, en competencia por la hegemonía total en favor de un solo grupo, se destruya a sí misma.

Es el texto de Lawrence Krader, “Marx as ethnologist” (1973), el que sitúa esta problemática justo en los años en que se negaba el interés de Marx por las sociedades llamadas “primitivas”. Este ensayo llegó a México a través de Ángel Palerm, que lo comentó en una sesión de su seminario en la Escuela de Graduados y me pidió que lo tradujera del inglés al castellano. El texto original había sido publicado por la *Revista de la Academia de Ciencias de Nueva York*. Trabajé la traducción de esa versión y, una vez terminada, esta pasó a revisión por Ángel Palerm, quien la entregó a la revista *Nueva Antropología* que, por aquellos días, nacía bajo la dirección de su fundadora Silvia Gómez-Tagle.

El ensayo de Krader anunciaba la existencia de un material desconocido de Marx, sus *Ethnological notebooks* (1974), que contienen las observaciones del pensador alemán a lecturas de autores como Henry Morgan, John Budd Phear, Henry Summer Maine y John Lubbock. Esa colección de cuadernos de Marx introducía de lleno a la antropología dentro del cuadro de preocupaciones del filósofo alemán, además de situar un camino para responder a la pregunta planteada por Engels y Kirchhoff: ¿cómo se transformaron las sociedades sin Estado, sin economía política y sin clases

sociales en sociedades caracterizadas, precisamente, por los tres factores anteriores? Así, el texto de Marx no solo importaba a la antropología, sino al “marxismo” en general, dado que anunciaba una concepción claramente multilineal de las transformaciones sociales y de la sucesión de modos de producción. Además, los apuntes de lectura de Marx expresaban opiniones acerca del colonialismo que venían a sumarse a lo expuesto en las columnas que el propio Marx había publicado en el periódico neoyorquino *New York Daily Tribune* y que Shlomo Avineri había reunido y editado en 1968. El texto publicado por Krader constituía –y constituye– una importante contribución al corpus del marxismo en general y a los planteamientos de la antropología crítica en particular. Es posible que la traducción al castellano publicada en la revista *Nueva Antropología* sea la primera versión en esta lengua de tan importante texto.

En los días en que este ensayo llegó a México se discutía, en un sector de los antropólogos, el paso de un “evolucionismo unilineal” a otro “multilineal” a partir de los planteamientos de Julian Steward y sus discípulos, entre los que se contaba Ángel Palerm, animador de esa discusión en el país (Fábregas, 2014). Con los *Grundrisse* y con lo anunciado por el texto de Krader, era y es insostenible la visión de una sucesión universal de modos de producción en que se decía que del esclavismo se pasaba al feudalismo y de este al capitalismo, cuya transformación desembocaría en el socialismo como etapa preparatoria al advenimiento de la sociedad comunista. Además, los escritos aludidos aclaraban para qué usó Marx el concepto de modo de producción: para periodizar la historia.

En efecto, lo que Marx buscaba era un concepto útil para distinguir épocas en la historia de la sociedad. El concepto de *modo de producción* fue la respuesta que él mismo encontró. El modo de producción fue equiparado por el propio Marx con las *formas económicas de la sociedad*, los contextos en los que se inscribía el trabajo social a lo largo de la historia. En este sentido, la sucesión de modos de producción que partía de la transformación de las primeras formas de sociedad desembocaba en el llamado, por Marx, *modo asiático de producción*, la primera configuración de la sociedad de clases sociales, economía política y Estado.

La contribución de Kirchhoff, inspirado en Engels, fue detallar el proceso por el cual las formas igualitarias de parentesco se descompusieron, se jerarquizaron y, finalmente, dieron lugar a las sociedades desiguales. Publicado primero en una revista estudiantil de escasa circulación, el texto de Kirchhoff se conoció con más amplitud en el mundo académico de la antropología porque Morton Fried lo incluyó en el volumen II de su antología *Readings in Anthropology* (1959). Es de notarse que fue Kirchhoff quien propuso el concepto de Mesoamérica y que es un autor difusionista, como es visible en su último trabajo, *Principios estructurales del México prehispánico* (1983), libro que reúne el contenido del último seminario dictado por el etnólogo alemán en la Escuela de Graduados de la Universidad Iberoamericana en 1971.

En sus comienzos como disciplina universitaria de las ciencias sociales, la antropología estuvo ligada a las empresas coloniales de varios países europeos. Destaca en ese período el papel que jugaron varios antropólogos ingleses que trabajaron en Asia y África

como parte del proyecto colonial en los países ocupados por Inglaterra. No es una casualidad el interés de antropólogos ingleses en estudiar y crear conocimiento acerca de las formas de dominación locales, pues llevaba el propósito de aplicar lo que se llamó “la regla del gobierno indirecto” para consolidar el gobierno colonial. Esta era una temática claramente impuesta por el Estado inglés. En ese contexto se inscriben los estudios que, como el citado de *African political systems*, se dedicaron a describir las formas de dominio locales en sociedades que estaban en el proceso de transformación descrito por Paul Kirchhoff. Este contubernio entre antropología y colonialismo lo describió Ángel Palerm en el célebre párrafo que, a la letra, dice:

La antropología social británica se propuso un pacto fáustico con el demonio del imperialismo capitalista. Es decir, negoció la posibilidad de desarrollar la ciencia social a cambio de entregar sus resultados a la administración del colonialismo, y obtuvo así una ciencia pervertida y falseada. (1980, p. 20)

Años antes de que Palerm planteara esta reflexión, Marx, refiriéndose a la Inglaterra imperialista, escribió:

Inglaterra, es verdad, al causar una revolución social en el Indostaní, actúa bajo los intereses más viles, aparte de su estupidez al ponerlos en práctica. Pero esa no es la cuestión. La cuestión es: ¿puede la humanidad realizar su destino sin una revolución fundamental en Asia? Si no, cualesquiera puedan ser los crímenes de Inglaterra, ella es el instrumento de la Historia para provocar tal revolución. (1968, p. 94)

Los antropólogos ingleses pensaron que su trabajo serviría para acelerar los procesos de asimilación en África de la vida “civilizada” introducida por Europa. Incluso, Malinowski llegó a escribir que una de las tareas de la antro-

pología era ayudar a bien morir a las sociedades llamadas primitivas (1945). Marx, por un momento, pensó que los mecanismos de cambio en las sociedades asiáticas eran deses- peradamente lentos en un contexto de despo- tismo político. Así lo planteó:

[...] no debemos olvidar que estas idílicas comunida- des inofensivas como aparecen, han sido siempre el fundamento sólido del despotismo oriental, que restrin- gen la mente al mínimo posible, convirtiéndose en el irresistible instrumento de la superstición, esclavizando bajo sus reglas tradicionales, privándose de grandeza y de energía históricas. (1968, p. 94)

Esta opinión contrasta con lo que escribió a Vera Sázulich cuando le dijo que la comunidad campesina en Rusia significaba para esa sociedad no pasar por el capitalismo y aprove- char su estructura social para instalar el socia- lismo. Lo cierto es que Marx vio que el llamado modo asiático de producción se destruiría por la expansión del capitalismo a través del colonialismo, como de hecho sucedió. Es muy sugerente que una de las líneas comunes entre el marxismo y la antropología es su encuentro con el colonialismo.

La antropología estructural-funcionalista, desarrollada por los antropólogos ingleses a partir de los planteamientos de A. R. Radcli-ffe-Brown y Bronislaw Malinowski, planteó la imposibilidad del desarrollo autónomo de las llamadas “sociedades primitivas” o “sociedades tribales” y la funcionalidad del colonialismo para introducir la modernidad. El planteamiento de Marx de que la sucesión de modos de produc- ción que culminó en el capitalismo solo se había dado en la Europa occidental, cuna también de la modernidad, le dio un giro a la comprensión del colonialismo como la forma en que el modo de producción capitalista se había instalado en

el mundo. Así, lo que llamamos globalización es la mundialización del capitalismo.

Precisamente, el resultado de la realidad de la expansión colonialista del capitalismo es la complejidad actual y la alteración del modelo de la economía política capitalista que Marx trazó en *El capital* (2008). Es decir, la economía política del capitalismo en los países de origen colonial exhibe alteraciones respecto del modelo que Marx desarrolló a partir de su conocimiento de la Inglaterra de su época, precisamente por la mezcla entre los componentes de la economía política capitalista con relaciones de producción que le son ajenas, como las que existían en los territorios coloniales. En ese sentido, el término sociedad igualitaria es crítico en la antropología porque nos remite a un pasado en que existió una economía basada en la reciprocidad como, por ejemplo, lo describió Helen Codere en su libro *Fighting with property* (2011, [1950]). Y lo mismo en el marxismo: sociedad igualitaria es un término utópico, crítico, a la vez que un proyecto de futuro.

El marxismo y la antropología se entrelazan en el contexto del conocimiento de las sociedades igualitarias, basadas en el trabajo atado a la comunidad de parientes, con una economía normada por el principio de reciprocidad y con ausencia de distinciones desiguales entre sus miembros. En la antropología que se inspira en los planteamientos de Marx y en la trayectoria del pensamiento crítico en general resulta central trabajar la respuesta a la pregunta de cuáles fueron las condiciones que en el transcurrir de la historia permitieron la emergencia y la consolidación de la desigualdad social. ¿Cómo se consolidó el manejo político-interesado de la economía?, ¿cómo surgió y se consolidó la intermediación entre el productor directo y

quienes controlan las condiciones de la producción, distribución y consumo de los bienes producidos? Al analizar a las sociedades igualitarias situamos a la antropología en el núcleo del problema de cómo periodizar la historia, preocupación que caracteriza al evolucionismo y al planteamiento de Marx. En ese sentido, la jerarquía de sociedades en las propuestas de sucesión histórica que elaboraron los antropólogos evolucionistas corresponde a su mayor o menor complejidad, y no necesariamente están sujetas a escalas de sucesión rígidas e insalvables. En ese sentido, escribí:

La primera y más sencilla es la sociedad igualitaria, basada en los grupos de parentesco, mientras que la más compleja es la sociedad desigual basada en grupos de interés. De aquí pasamos a una periodización histórica que descansa en la identificación de sociedades particulares concretadas en lugares y regiones, y su agrupación en las categorías generales, abstractas. Si se dejara tal cual a estos agrupamientos, estaríamos construyendo un muestrario de tipologías estáticas, perdiendo con ello el ritmo de la historia. Por eso debemos asignar medios históricos a las evidencias arqueológicas, documentales y etnográficas que indiquen la transición de una sociedad a otra, o las transformaciones al interior de una sociedad concreta. En cualquier trabajo antropológico acerca del cambio social y el desarrollo, el método debe considerar la clasificación (sea esta sociedad igualitaria-cazadores-recolectores, o como se prefiera) como un medio para facilitar la crítica del proceso y de las relaciones sociales de que se trate. Según Marx, el criterio de clasificación debe ser el de modo de producción, pero no sucediéndose uno al otro –tal como lo plantearía el llamado evolucionismo unilineal– sino determinada su emergencia en la historia por los nexos que guardan entre sí las distintas construcciones culturales y las relaciones concretas de la gente. (Fábregas, 2003, pp. 100-101)

Lo que la convergencia entre antropología y planteamiento de Marx indica generó el debate de cómo se descompuso la organización social basada en el parentesco y cuáles fueron los

contextos que facilitaron la separación entre lo público y lo privado como resultado de la transformación de la organización colectiva comunal. En las sociedades antiguas, el parentesco fue la base del entramado social y por eso el seguimiento de sus transformaciones es una de las formas para entender, por un lado, la estructura social y la cultura de las sociedades igualitarias basadas en una economía de la reciprocidad y, por el otro lado, entender su descomposición hasta la emergencia de las sociedades desiguales basadas en el manejo político de la economía.

Las formas de parentesco analizadas por los antropólogos desde Henry Maine o Lewis Henry Morgan, y conocidas por Marx a través de los textos de quienes escribían sobre ello, fueron entendidas como formas de colectividad. Maine celebró la descomposición de la sociedad primitiva y la llegada a la historia de la preeminencia de la dimensión individual del ser humano. Federico Engels deploró la consolidación de la propiedad privada de los medios de producción y sus efectos en la distorsión de la solidaridad social, un planteamiento que Marx enriqueció. Más aún, esa convergencia entre antropología y Marx aclaró la discusión acerca del colonialismo, abriendo la posibilidad de analizar el debilitamiento de la clase obrera desde el punto de vista político en países como Inglaterra debido a los beneficios que le aportaba la explotación de las colonias.

Desde los textos que escribió en el *New York Daily Tribune*, Marx se percató del papel del colonialismo como proceso que introduciría el capitalismo allí donde alguno de los países expansionistas de la Europa occidental habían establecido colonias. Tanto Engels como Marx explicitaron la importancia que concedían al

análisis del colonialismo al estudiar a fondo el caso de Irlanda. Es decir, trazaron las articulaciones entre los conflictos de clase y las luchas nacionales. Del estudio de la situación irlandesa, tanto Marx como Engels concluyeron que una nación que oprime a otra no puede ser libre ni liberarse a sí misma. Por ello, resulta importante leer con detenimiento *Los apuntes etnológicos de Karl Max* y compararlos con los textos periodísticos del *New York Daily Tribune* y con los escritos que trataron el caso irlandés. Incluso, resulta básico en el análisis de la problemática planteada por el colonialismo el libro de Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (2020). Marx, como científico social, estaba atento a los conocimientos que su propia pesquisa le aportaba cada vez que estudiaba la realidad de países como los de Asia o lo que pensó con detenimiento cuando se encontró con las interrogantes que desde Rusia le hizo Vera Zasúlich. Esa misión que Marx le asignaba a Inglaterra de transformar las “idílicas comunidades” no era la única vía de revolución en Asia, sino que los pueblos oprimidos por el colonialismo eran capaces de liberarse a sí mismos, como lo demostraba el caso de Irlanda. El mismo Marx, con una claridad envidiable, anotó en respuesta a Nikolai Michailovski:

Quiere transformar mi explicación de los orígenes del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica de un movimiento universal necesariamente impuesto a todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias en que se encuentren, y que desembocará, en última instancia, en un sistema económico donde el enorme incremento de la productividad del trabajo social permitirá el desarrollo armónico del hombre. Debo protestar por eso. Me hace un gran honor pero a la vez me desacredita. Tomemos un ejemplo. En *El capital* me refiero, en diversas ocasiones al destino de los plebeyos en la Roma antigua. Al principio eran campesinos independientes que cultivaban sus propias tierras. En el curso de la historia romana fueron expropiados. El mismo proceso que los separó

de sus medios de producción y subsistencia dio origen a la gran propiedad territorial y al capital financiero. En un determinado momento había, pues, hombres libres privados de todo, excepto de su fuerza de trabajo, por un lado, y los propietarios de toda esta riqueza acumulada en condiciones de explotar el trabajo de aquellos, por el otro lado. Ahora bien, ¿qué ocurrió? Los proletarios romanos no se convirtieron en asalariados, sino en una multitud ociosa, más abyecta todavía que los blancos pobres del sur de los Estados Unidos. Al margen de ellos se desarrolló un sistema de producción que no era capitalista sino basado en la esclavitud. Vemos, pues, que hechos muy parecidos pero ocurridos en contextos históricos muy diferentes, producen resultados muy diversos. Podemos descubrir fácilmente la explicación de estos fenómenos si los estudiamos por separado, aunque nunca llegaremos a comprenderlos si confiamos en el pasaporte fácil de una teoría histórico-filosófica cuya principal cualidad consiste en ser suprahistórica. (1964, pp. 22-23)

Marx insiste en que no se le canonicen. En una carta a Arnold Ruge escribió:

Por lo tanto, nada nos impide convertir en el punto de partida de nuestra crítica a la crítica de la política, a nuestra participación en la política y, por ende, en las luchas reales, e identificar nuestra crítica con ellas. En ese caso no nos enfrentamos al mundo en actitud doctrinaria, con un nuevo principio: "¡esta es la verdad, arrodíllense ante ella!" Desarrollamos nuevos principios para el mundo a base de los propios principios del mundo. No le decimos al mundo: "termina con tus luchas, pues son estúpidas; te daremos la verdadera consigna de lucha." Nos limitamos a mostrar al mundo por qué está luchando en verdad, y la conciencia es algo que tendrá que asimilar aunque no lo quiera. (1843)

Los párrafos anteriores son especialmente importantes como exposición abreviada del método de trabajo que propone Marx. Si uno los lee en paralelo a lo que escribió, por ejemplo, Julian Steward (2014) o Ángel Palerm (1980), encontramos similitudes entre el planteamiento

de una *evolución general* como concepto y el de *evoluciones particulares* como unidades concretas de estudio, además de la importancia que Marx asigna a los contextos históricos y a factores que ha destacado en antropología el método de la ecología-cultural. Más todavía, el proceso que desembocó en el capitalismo en Europa occidental no es el mismo que explica su presencia en los países llamados del Tercer Mundo. Allí donde algún país de la Europa occidental estableció colonias, se impuso el capitalismo, como es el caso de México en particular y de todo el hemisferio americano en general.

Los apuntes etnológicos también aclaran un proceso de análisis por el que Marx arribó a conclusiones expresadas, por ejemplo, en sus respuestas a Vera Zasúlich, ampliamente discutidas por Marcello Musto (2020, pp. 65-96) y que en México conocimos hacia el inicio de los años ochenta a través de la colección Pasado y Presente editada por Siglo XXI. Además, Marx aboga por el método comparativo no solo para distinguir las diferencias, sino también las similitudes entre las situaciones y sociedades analizadas. Si algo ha caracterizado a la antropología es, precisamente, el método comparativo a través del ejercicio etnográfico. Muy importante: en la citada carta a Arnold Ruge, Marx (1843) hace equivalentes los conceptos de crítica con análisis, lo que trasciende a los procedimientos apologeticos o carentes de medios históricos en las ciencias sociales en general.

Más aún, los Estados nacionales que surgieron de matrices coloniales, como México, reprodujeron las relaciones de subordinación con los pueblos originarios y en América Latina en general aprobaron un proyecto de

asimilación de la variedad cultural conocido ampliamente como el indigenismo. Desde una perspectiva marxista, la crítica al indigenismo dio pie al surgimiento de la teoría del colonialismo interno. En efecto, desde el siglo XIX en que surgieron la mayoría de los Estados nacionales en Latinoamérica, los círculos de poder sostuvieron que los pueblos indígenas, como comunidades culturales, serían un obstáculo para la consolidación de las naciones y el predominio del nacionalismo. Esa concepción pasó al siglo XX, en que surgió el indigenismo como una política de Estado común en Latinoamérica y el Caribe. El diseño del indigenismo como política estatal encaminada a la asimilación de las culturas indígenas corrió a cargo de los antropólogos. Fue un acuerdo continental al que arribó el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, en 1940 (Fábregas, 2021). Como respuesta a esta política de asimilación, surgió la teoría del colonialismo interno, que en México expuso Pablo González Casanova (1965) y a la que no tardaron en unirse Rodolfo Stavenhagen (1963) y Guillermo Bonfil Batalla (1995).

Al iniciarse la segunda mitad de la década de 1960, en Latinoamérica y el Caribe se concebía a la antropología como una ciencia social dedicada a estudiar a los pueblos indígenas desde teorías de la cultura y el desarrollo. El concepto de *comunidad corporada cerrada* se aplicaba a los pueblos indígenas, lo que resultaba en ignorar los contextos históricos en los que estos estaban inscritos. Se concebía a las comunidades indígenas como universos en sí mismos, cerrados, aislados de sus contextos nacionales y caracterizando a ámbitos regionales particulares. El antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán acuñó el término de *regiones*

interculturales de refugio para describir los hábitats donde un número determinado de comunidades indígenas vivía bajo el dominio de la sociedad no indígena, que ejercía su dominación desde una ciudad llamada *centro rector* (1991). Es en esas regiones donde se reproducían las relaciones coloniales en pleno siglo XX.

Ese diagnóstico lo compartieron tanto los antropólogos indigenistas como sus críticos. Solo que en la teoría del colonialismo interno dichas regiones no solo eran “interculturales”, sino herencias coloniales que mostraban la dominación de los pueblos indígenas por la llamada “sociedad mayor”. Ambas posiciones, la de los indigenistas y la de los antropólogos críticos, diferían en cuanto a la solución: para los indigenistas había que lograr la aculturación de los pueblos indígenas para que desaparecieran como comunidades culturales y se integraran a la estructura de sus respectivas “sociedades nacionales”; para los críticos del indigenismo con inspiración marxista, la solución era crear sociedades plurales, articulando las luchas de clases con los reclamos étnicos, como lo escribió Rodolfo Stavenhagen en un texto clásico titulado “Clases, colonialismo y aculturación” (1963). Cito un párrafo ilustrativo de lo que planteaba Stavenhagen:

El propósito de este trabajo es el análisis de las relaciones interétnicas que caracterizan a las relaciones interculturales de los Altos de Chiapas (México) y Guatemala. No pretendo aportar datos nuevos que sean desconocidos para los especialistas de la región. Mi objetivo es más modesto y más ambicioso a la vez. Mi propósito es el de reorganizar los datos conocidos en un esquema de interpretación que difiere de los esquemas comunes en la antropología y que me parece más fructífero para esclarecer algunos fenómenos históricos y estructurales en la formación de las sociedades nacionales en México y en Guatemala. En lo particular opino que el marco conceptual que empleo —el análisis de clases— es más adecuado para comprender las

relaciones entre economía y sociedad que los marcos de referencia generalmente empleados por los investigadores. (1963, pp. 7-8)

Pablo González Casanova afirmaba que la Independencia no había significado la liberación para los pueblos indígenas. El dominio sobre ellos por parte de la sociedad “blanca” se continuó en el contexto de la formación de los Estados nacionales en América Latina y el Caribe. En rigor, y sin nombrarlo de esa manera, el propio Carlos Marx aludió a un “colonialismo interno” al escribir sobre el caso de Irlanda, como puede verse al examinarse la publicación de esos textos (Marx & Engels, 1979). Es cierto, además, que la vertiente marxista de análisis del colonialismo interno merece un texto más amplio, lo que no es el propósito del presente escrito. Sin embargo, es preciso señalar que planteamientos como los de Pablo González Casanova o Rodolfo Stavenhagen no se entienden fuera de la tradición crítica al colonialismo iniciada por Marx. Es desde una perspectiva marxista que González Casanova trasladó a la América Latina el concepto de que los pueblos indios como tales estaban sujetos a dominación dentro de un mismo país, argumento que rechazó Aguirre Beltrán (Fábregas, 2021, pp. 152 y ss.).

Una cuestión actual de convergencia entre el planteamiento de Marx y la antropología lo constituye el análisis de la política y del Estado. Volvamos a *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* para ilustrar este punto. En efecto, Engels, de nuevo, había anotado que Morgan coincidía con Marx en el uso del *materialismo histórico*, una categoría que el propio Marx jamás usó desde un punto de vista filosófico, como, entre otros marxistas, lo hace notar Sven-Eric

Liedman (2020). Además, en las notas de Marx al texto de Morgan no hay indicaciones de un acuerdo con la perspectiva analítica de este último. Y es así porque Morgan otorgaba al pensamiento el origen de las instituciones sociales, un abordaje rechazado por Marx. Lo hace notar también Krader en su extensa introducción a *Los apuntes etnológicos*, como también lo señala Liedman (2020,). A Marx lo que le interesaba eran los datos acerca de las organizaciones colectivas que Morgan publicó.

En ese contexto, Marx anota un planteamiento que es básico en una lectura desde la antropología: el surgimiento de la política tiene que ver con el dominio, en este caso, cuando un grupo de parentesco domina a otro. Es lo que sucede en el llamado por Kirchoff clan cónico, en el cual un grupo de parientes domina al resto, imponiendo además el uso de la endogamia para su propia reproducción y el de la exogamia para la reproducción del conjunto de parientes bajo su dominación. En este contexto es clara la distinción entre el grupo dominante que controla el proceso productivo y los productores directos. Son los inicios de una economía política, es decir, del manejo interesado de todo el ciclo económico.

Es muy sugerente después de leer a Marx y sus notas sobre la obra de Morgan, volver al texto de Paul Kirchoff y a los textos escritos por los antropólogos, como Marshall Sahlins en sus trabajos sobre Melanesia y Polinesia, o su importante libro *La economía de la Edad de Piedra* (1987). En general, siguiendo la orientación del análisis político en antropología con las sugerencias de Marx en mente, observamos que en las unidades de parentesco más elementales, las bandas, no existe jerarquización social y el liderazgo mismo nunca pasa de

ser situacional. Los antropólogos Lee y De Vore, en su conocido libro *Man the hunter* (1978), llaman la atención hacia una serie de factores que explican la funcionalidad de la organización de las bandas. Uno es la demografía en el sentido de que las fluctuaciones en el tamaño de la población, mezcladas con la escasez de comida, exigen una constante redistribución de la población misma. La movilidad de la población se logra con una economía operando bajo el principio de la reciprocidad. El acceso y la distribución de los recursos se consigue a través de las relaciones de parentesco. Por su parte, Sahlins, en su estudio acerca de las organizaciones tribales, demuestra la importancia del segmento multifamiliar primario, mismo que es la unidad de producción que, en forma colectiva, hace uso de los recursos de un área determinada. La forma política de este tipo de sociedad es un aspecto más de la forma del parentesco. Así lo escribe Sahlins:

Como la economía, el sistema político es un aspecto de la estructura de parentesco en las sociedades primitivas. Las relaciones de parentesco implican lo opuesto a la expropiación económica. De aquí se sigue que el poder político no está basado en la expropiación. (Sahlins, 1960, p. 409)

Podemos leer el párrafo anterior desde la óptica de la ecología cultural articulada con el planteamiento de Marx y con ello observar que el manejo político de la economía está relacionado con el modo de producción. En ese sentido, la complejidad de la organización económica que va más allá de los segmentos primarios del parentesco permite la aparición de los excedentes supradomésticos, lo que tiene repercusión en el manejo político de una economía que no está basada en la expropiación, sino en el control del intercambio y la

distribución de bienes. Diríamos con Marx que las condiciones que hacen posible la consolidación centralizada del poder están en la superación de la economía doméstica. Así, el poder político adquiere la capacidad de reorganizar la economía y, con ello, el control de la organización total de la sociedad.

Lo que Kirchhoff llamó el clan cónico se equipara a lo que un antropólogo como Elman Service (1962) nombra *jefaturas*, una organización a base de rangos descendientes en que una jerarquía autoritaria controla las actividades del conjunto social. La autoridad centralizada de la jefatura no llega, sin embargo, a adquirir el monopolio en el ejercicio de la coerción, como sucede en el Estado. En términos de Julian Steward (2014), la jefatura, como nivel de integración sociocultural, se asienta en una productividad supradoméstica que, a su vez, permite una dinámica demográfica más compleja que en la formación tribal. Más todavía, en las jefaturas se observa la existencia de centros de redistribución que, a su vez, coordinan la vida social. La ecología cultural, en un contexto así, muestra la especialización en la producción y la complejidad en el intercambio y distribución de los productos.

Tanto Frederick Barth (1970) como Jhon Murra (1987), entre otros, destacaron la importancia de las ecologías culturales especializadas para explicar la complejidad que adquiere el intercambio en el contexto de la organización social. En esta complejidad se implica el grado de sedentarismo que facilita la mayor movilidad de los bienes por la de los miembros de una sociedad mientras que la diferenciación ecológica cultural explica el mayor grado de utilidad del intercambio. En estos horizontes en los que la desigualdad

social va instituyéndose, la ecología cultural adquiere un manejo interesado, es decir, se constituye en una ecología cultural política, hasta alcanzar su mayor grado de complejidad con el Estado.

Las formas de sociedad mencionadas no constituyen un continuum como quiere el evolucionismo, es decir, no están ligadas necesariamente una a la otra. Desde un planteamiento antropológico orientado en las propuestas de Marx, no es la elaboración de una escala lo importante, sino la discusión de los contextos que explican las transformaciones de las primeras formas de sociedad hasta la consolidación de la economía política, la desigualdad social y el Estado. Un aspecto muy importante es que conforme la desigualdad social se acentuó, se profundizó la situación de subordinación de las mujeres hasta la consolidación de lo que los movimientos feministas actuales han llamado *la sociedad patriarcal*. Al respecto es sugerente lo que dice Liedman:

Con todo, había un asunto central que a menudo Marx desatendía cuando hablaba sobre la sociedad, su historia y su futuro: la cuestión femenina. Las notas al libro de Morgan, sin embargo, constituyen una excepción. Allí se preguntaba si los relatos sobre grandes diosas en la Grecia antigua no guardaban los recuerdos de otra época en que las mujeres tenían una mejor posición, más libre. Eso fue todo, pero ese comentario da testimonio del hecho de que asumí que la subyugación de las mujeres tenía que ver con el desarrollo de la sociedad de clases, y por ende del Estado y de la política. En otro tiempo, la mujer había sido libre e igual, como Atenea o Hera, y algún día volvería a ser así. (2020, p. 502)

Un tema que se nos queda en el tintero es el tratamiento que Federico Engels hace de la situación de las mujeres en las sociedades desiguales y su futuro en una sociedad comunista. Quizá en

esa temática, Engels fue más incisivo que Marx. De hecho, Sven-Eric Liedman (2020) escribe que Engels se vio influido por el libro de Johan Jacob Bachofen, *El matriarcado*, publicado en 1861. Queda esa temática a tratar en momentos y días en los que los movimientos feministas se extienden por América Latina, junto a los que defienden el derecho a la libertad de género (Barrancos, 2020).

Según lo escribieron Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* (2017), la historia de la sociedad es la de la lucha de clases. Se entiende que la referencia excluye a las sociedades igualitarias existentes antes de las sociedades caracterizadas por la desigualdad. Como es ampliamente conocido, el *Manifiesto* vio su primera publicación en 1848 y fue escrito para respaldar el programa de acción política de la Liga de los Comunistas (ver el capítulo que dedica Liedman al tema (2020). Conviene reiterar lo que han dicho varios marxistas: se debe leer el *Manifiesto comunista* como lo que es. Es decir, un texto que fue redactado para alentar a los movimientos sociales que buscaban el cambio, sobre todo los liderados por los trabajadores. Los mismos Marx y Engels advierten que el método para estudiar a las sociedades no se debe buscar en el famoso panfleto. Con claridad, ello quiere decir que es importante tener en cuenta el contexto en que el *Manifiesto* fue escrito y situar la actualidad de Marx en el método planteado para estudiar a las sociedades desiguales, mismo que fue desarrollando a lo largo de su vida. Entre los varios marxistas que advierten lo anterior, encuentro sugerente el libro de Eric Hobsbawm, *Cómo cambiar al mundo: Marx y el marxismo, 1840-2011* (2012), publicado por vez primera en inglés en 2011.

En la situación actual del mundo, la diversidad humana es cada día más compleja, al mismo tiempo que la desigualdad se ha diversificado. A las desigualdades de clase social se unen las basadas en criterios étnicos, culturales, de género, que plantean complejos retos a los movimientos sociales por el cambio hacia sociedades libres de esas desigualdades. En ese contexto, la antropología juega un papel fundamental como la ciencia social que estudia la variedad humana y crea conocimiento acerca de ella. Lejos de estar agotados, la antropología y el planteamiento de Marx tienen ante sí un amplio horizonte y un notable potencial para contribuir a lo que Hobsbawm apunta: la transformación del mundo. En la elaboración de una antropología para transformar el mundo, no puede ni debe estar ausente el planeamiento de Marx. Pero no se trata de seguir una suerte de recetario rígido para el estudio de la sociedad, lo que tanto la antropología crítica como el propio Marx rechazan.

La Historia, lo que la humanidad hace, no es una senda trazada, sino un resultado de las acciones de los propios seres humanos. Por esa razón, los conceptos instrumentales con los que cuentan la antropología y los planteamientos de Marx son susceptibles de articularse en el contexto del examen concreto de una sociedad, o sociedades, resultantes de procesos que debemos y podemos entender. Siguiendo sugerencias de Marx, la antropología crítica ha demostrado la amplitud de la variedad humana y cómo es usada por círculos de poder para complejizar la desigualdad y aprovecharse de ello. Resulta que en el mundo de hoy, dominado por la economía capitalista en manos del capital financiero, la desigualdad se expresa también en campos como el acceso a la salud, la vivienda o incluso a la libertad misma, que

en no pocas sociedades actuales está condicionada. Bien lo analiza Göran Therborn en su libro sobre la desigualdad actual (2016 [2013]).

La antropología crítica ha documentado, por su parte, la profundización de la desigualdad por criterios de género y, por supuesto, por la prevalencia del racismo en la justificación de la condición subordinada de las sociedades que fueron pasto del colonialismo y que hoy exhiben las herencias más brutales de ese proceso. Más aún, Marx está presente en los análisis de una antropología que ha demostrado el uso político de la ecología cultural en las llamadas *estrategias de mala adaptación* (Rappaport, 2001 [1999]). Los aspectos en los cuales el manejo político de la ecología cultural se muestra con mayor claridad son el cambio climático y, en general, las crisis sociales derivadas de los desastres medioambientales producidos por el extractivismo que caracteriza al capitalismo contemporáneo (Bellamy, 2004 [2000]). Es así porque el capitalismo ha borrado la interacción entre naturaleza y humanidad, interacción a la que Marx otorgó la mayor importancia para la continuidad de la cultura.

Es esta interacción lo que ha preocupado a la antropología crítica en el análisis de las ecologías culturales, que en las primeras formas de sociedad se manejaban con sentido de comunidad, aspecto que las sociedades desiguales han ido eliminando hasta suprimirlo debido a los extremos a los que ha llegado el capitalismo extractivista-financiero en nuestros días. En razón de esta complejidad, la antropología crítica, articulada con los planteamientos de Marx, tiene ante sí un horizonte complejo y estimulante para demostrar que en la variedad humana se encuentra el potencial para pensar en nuevas formas de sociedad, libres, donde los

productos del trabajo sean accesibles y disfrutados en igualdad. Además de los estudios contemporáneos que dedican atención a las propuestas de Marx en relación con la natura-

leza, es momento oportuno de revivir lecturas de textos como el de Alfred Schmidt (1976 [1962]), quien desde un punto de vista filológico fue pionero en discutir esa compleja temática.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, G.** (1991). *Obra antropológica IX: Regiones de refugio*. México: Gobierno del Estado de Veracruz, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista.
- Barth, F.** (1976). *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Barrancos, D.** (2020). *Los feminismos en América Latina*, México: El Colegio de México, (Historia Mínima).
- Bellamy, J.** (2004 [2000]). *La ecología de Marx: Materialismo y naturaleza*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Boehm de Lameiras, B.** (1984). *La formación del Estado en el México prehispánico*. México: CIESAS.
- Bonfil Batalla, G.** (1995). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. En Bonfil, G. *Obras Escogidas* (pp.359-369) Selección y recopilación de Lina Odena Guemes, México: INI/INAH/Dirección General de Culturas Populares/Fidecomiso Fondo Nacional de Fomento Ejdal/SRA/CIESAS.
- Carrasco, P.** (1959). *Land and polity in Tibet*. Seattle: University of Washington Press, American Ethnological Society.
- _____. (1967a). Relaciones sobre la organización social indígena en el siglo XVI. *Estudios de Cultura Nahuatl*, 7.
- _____. (1967b). The civil-religious hierarchy in Mesoamerican communities: Pre-Spanish background and colonial development. *American Anthropologist*, 63(3), 483-497.
- Carrasco, P. & Broda, J.** (1978). *Economía política e ideología en el México prehispánico*. México: Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva Imagen.
- Codere, H.** (2011 [1950]). *Fighting with property: A study of Kwakiutl potlatching and warfare, 1792-1930*. Estados Unidos: Literary Licensing, LLC.
- Dainotto, R. & Jameson, F.** (Eds.) (2020). *Gramsci in the world*. Durhan y Londres: Duke University Press.
- Engels, F.** (2017 [1844]). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Akal.
- _____. (2020). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Akal.
- Fábregas, A.** (2021). *El indigenismo en América Latina*. México: El Colegio de México.
- Fortes, M. & Evans-Pritchard, E. E.** (Eds.) (1940). *African political systems*. Londres, Nueva York y Toronto: Oxford University Press.
- González Casanova, P.** (1965). *La democracia en México*. México: Ediciones Era.
- Harris, M.** (1968). *The rise of anthropological theory*. Nueva York: Thomas Y. Crowell.
- Hobsbawm, E.** (2012). *Cómo cambiar el mundo: Marx y el marxismo, 1840-2011*. Barcelona: Crítica.
- Kirchhoff, P.** (1959 [1935]). The principles of clanship in human society. En Morton H. Fried (Ed.), *Readings in anthropology* (Vol. II, pp. 259-271). Nueva York: Thomas Y. Crowell.
- _____. (1983). *Principios estructurales en el México antiguo*. Ed. de Teresa Rojas Rabiela. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Krader, L.** (1973). Marx as ethnologist. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, series II, 35(4), 304-314.
- _____. (1975). Marx como etnólogo. A. Fábregas Puig (Trad.). *Nueva Antropología*, 1(2), 3-23.
- Lee, R. & De Vore, I.** (ed.) (1978). *Man the hunter*. Chicago: Aldine Publishing House.
- Liedman, S-E.** (2020). *Karl Marx. Una Biografía*, Argentina/España/México: Akal
- Malinowski, B.** (1945). *The dynamics of culture change: An inquiry into race relations in Africa*. New Haven: Yale University Press.
- Marx, K.** (1843). Carta a Arnold Ruge. Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>
- _____. (1964). *Selected writings in sociology and social philosophy*. T. B. Bottomore (Trad.), T. B. Bottomore & Maximilian Rubel (Ed., introd. y nn.). Nueva York, Toronto y Londres: McGraw-Hill Book Company.
- _____. (1965). Formas de propiedad precapitalistas. *Historia y Sociedad*, 3, 73-106.
- _____. (1968). *On colonialism and modernization*. S. Avineri (Ed. e introd.). Nueva York: A Double Day Anchor Book.
- _____. (1972 [1939]). *The Grundrisse*. D. McLellan (Trad. y ed.). Nueva York: Harper Torchbooks.
- _____. (1974). *The ethnological notebooks of Karl Marx*. L. Krader (Transcr., ed. e introd.). Holanda: Van Gourcum and Company.
- _____. (1988). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. L. Krader (Transcr., nn. e introd.), J. M. Ripalda (Trad.). Madrid: Pablo Iglesias, Siglo XXI.
- _____. (2008). *El capital*. México: Siglo XXI.
- _____. (2018). *Los Grundrisse*. M. Musto (Ed.), E. Hobsbawm (Pról.). México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional de Colombia.
- Marx, K. & Engels, F.** (1979). *Imperio y colonia: Escritos sobre*

- Irlanda*. C. Ceretti, O. Terán, L. Mames & P. Scaron (Trad.), M. I. Silberberg (Rev.), R. Levrero (Introd.). México: Siglo XXI.
- _____ (2017). *Manifiesto comunista*. México: Siglo XXI.
- Monzón, A.** (1949). *El calpulli en la organización social de los tenochca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Morgan, L. H.** (1985 [1877]). *Ancient society*. Tucson: University of Arizona Press.
- Murra, J.** (1987). *La organización económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI.
- Musto, M.** (2020). *Karl Marx 1881-1883: El último viaje del Moro*. México: Siglo XXI.
- Nadel, S.** (1942). *A black Byzantium: The kingdom of Nupe in Nigeria*. Londres: Oxford University Press.
- Nikitin, P.** (1976). *Manual de economía política*. Madrid: Akal.
- Olivera, M.** (2019). *Pillis y macehuales: Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecalle del siglo XII al XV*. México: Juan Pablos.
- Palerm Vich, Á.** (1973). *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México*. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Historia y Antropología.
- _____ (1980). *Antropología y marxismo*. México: Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Historia y Antropología, Nueva Imagen.
- Rappaport, R.** (2001 [1999]). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sahlins, M.** (1960). *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- _____ (1987). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- Service, E.** (1962). *Primitive Social Organization*, New York: Random House.
- Schmidt, A.** (1976 [1962]). *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI.
- Stavenhagen, R.** (1963). Clases, colonialismo y aculturación. *América Latina*, 6(4), 63-104.
- Steward, J.** (2014). *Teoría del Cambio Cultural*, México: CIESAS/UAM/UIA (Colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología: 10).
- Therborn, G.** (2016 [2013]). *Los campos de exterminio de la desigualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.