

# Más que una nueva ciencia, un nuevo objeto. Crítica de la antropología

Marshall Sahlins.  
*The new science of the enchanted universe.*  
*An anthropology of most humanity.*  
Princeton University Press.  
Princeton. 2022.

*Miguel Vázquez Ángeles\**

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

La presente reseña es sobre el último libro —bajo la póstuma publicación— de Marshall Sahlins (1930-2021). Antes de fallecer, Sahlins trabajaba en un libro de tres partes que buscaba revolucionar a la antropología. En él pretendía preservar el objeto de la disciplina; al mismo tiempo, criticaba a la antropología del siglo pasado, pero sólo pudo terminar la primera parte dedicada a la etnografía y a la ontología. Su hijo Peter Sahlins vio el capítulo y lo consideró como un libro completo, así que se materializó esta obra.

Fiel al estilo de Sahlins, el título de la obra resulta disruptivo, ya que en la antropología actual es difícil la búsqueda de una antropología o cualquier otra ciencia social con un espectro tan general, pero la crítica que presenta lo justifica. Sahlins encuentra su problemática en una transformación que se dio

\* miguel.vazquez@colmex.mx

entre los siglos VIII y III A. E. C. en varios lugares del mundo, denominada como era Axial. Dicha transformación implicó un cambio radical: el traslado de la divinidad, desde una presencia inmanente en la actividad humana, hacia una esfera trascendente y lejana que marcaría a la antropología.

Sahlins refiere a la condición inmanente como característica de sociedades rodeadas por seres espirituales con los que interactúan en una gran sociedad con dimensiones cósmicas. La relación con metapersonas no es solamente de convivencia, sino la capacidad de alcanzar cualquier objetivo, con base en su aprobación o intervención. Las aseveraciones de Sahlins tienen implicaciones para la antropología al entender cómo las sociedades se organizan y funcionan en sus propios términos; en ese sentido, la propuesta sahlinsista se aproxima al giro ontológico y al perspectivismo; sin embargo, no busca tipologías culturales, explora descripciones etnográficas particulares, basadas en una teoría general que no las determina necesariamente.

La expansión de Europa a partir del siglo XV y su encuentro con sociedades inmanentistas durante la modernidad temprana —que podría ser considerada una “segunda era Axial”— ayudó a constituir a la “cultura” como esfera autónoma. Con su nacimiento, se produjo un reordenamiento del universo inmanentista, creando las esferas diferenciadas y trascendentes de “la religión”, “la política”, “la ciencia” y “la economía”. A estas categorías trascendentales se les asignó un dominio autónomo, articulado con los de las otras. Como complemento de estas categorías emergieron instituciones humanizadas, por ejemplo, las religiones axiales se enfocan en el comportamiento ético y en la vida después de la muerte del individuo. Además, la ciencia tomó forma, junto con la naturaleza, a partir de la distinción radical entre un “sujeto” cognoscente y un “objeto” externo.

Por otro lado, en los regímenes inmanentistas las relaciones en el mundo son de persona a persona. Todas las “cosas” materiales significativas se encuentran animadas con características de personas. En oposición a las religiones trascendentales, las cuales se preocupan por la salvación individual en una vida posterior, las religiones inmanentistas son distintivamente sociales, preocupadas por la prosperidad del grupo en este mundo.

La antropología como resultado de la segunda etapa Axial trata de explicar las culturas a partir de sus propias premisas trascendentalistas, por lo que Sahlins critica a toda la etnografía realizada con esos aparatos conceptuales y condescendencia colonial. Para él, el efecto de ese ejercicio es una antropología que desfigura a la disciplina y a las culturas descritas por la mentalidad de gente que las tomaba como sentidos erróneos de realidad.

La argumentación de Sahlins se basa en una generalización siguiendo la noción que Leach tenía al respecto, la cual consiste en partir de categorías

analíticas *a priori* de la estructura social, que sean buscadas en varias sociedades. En ese sentido “la generalización es inductiva; consiste en percibir posibles leyes generales en circunstancias de casos particulares; son conjeturas, una apuesta, puedes estar bien o puedes estar mal, pero si resulta que estás bien habrás aprendido algo nuevo” [Leach 1966: 5].

La primera crítica que surge es a la antropología de la religión al seguir la idea tradicional trascendental occidental: “Según la sabiduría antropológica tradicional, la gente invoca la ayuda de los espíritus cuando una empresa importante es peligrosa o el resultado es incierto” [Sahlins 2022: 16]; sin embargo, esto no quiere decir que sean seres trascendentes. Por el contrario, los poderes espirituales son la condición de posibilidad de las actividades humanas. La gente no produce sus medios de subsistencia: los recibe de las fuentes ancestrales. En ese sentido, la propuesta es una antropología que pueda tomar las palabras de los informantes como una ontología constituyente de mundos diferentes a los nuestros. En estos universos encantados la distinción entre natural y sobrenatural se vuelve sin sentido. La naturaleza es parte de la captura que el trascendentalismo hizo del mundo. Las culturas de la inmanencia conocen un mundo donde la gente convive con una multitud de sujetos no humanos, presentes en una gran política cósmica, sin otro mundo más allá.

Muchos de los habitantes de los mundos son omnipresentes y se vuelven visibles, en estados fenoménicos interactúan con las personas. Otros, como los ancestros, los dioses, los espíritus de las cosas y otras metapersonas son presencias inmanentes en la vida humana. Los humanos también son espíritus, compuestos de un cuerpo físico y activados por un alma. Todos los seres tienen la misma constitución que las metapersonas objetivadas.

La inmanencia es una cualidad del ser: ser es estar ahí, estar ahí es ser. Pero también es una premisa epistemológica que revela la mentalidad del inmanentismo: que los muertos, los ancestros, los demonios y otros habitantes del universo encantado son presentes y reales. A los mundos poblados por espíritus se les supone comúnmente como “místicos”; sin embargo, la propuesta es que estos pueblos son constituyentes empiristas del mundo.

Otra crítica contundente de Sahlins es que la etnografía de estas cosmologías en términos de una oposición natural-sobrenatural es un pecado, ya que, basada en suposiciones de un mundo divino aparte del mundo, comúnmente ignora la subjetividad cósmica de las culturas inmanentistas. Por tanto, desconocen los mundos culturales donde la subjetividad es la base de la existencia, de una ecología que postula un universo de sujetos comunicándose e interactuando. Oposiciones como lo espiritual y lo material, la cultura y la naturaleza, los sujetos y los objetos, lo secular y lo profano,

la creencia y la realidad no pueden ser admitidas en sociedades donde se comparten y entrelazan estas cualidades.

Entonces, los espíritus son reales; es incorrecto pensar que las metapersonas son habitantes de una realidad más allá de la humana. Puede que sean invisibles para las personas, pero las personas son visibles para ellos. Los humanos son esencialmente espíritus y los espíritus son humanos. La gente tiene la misma composición que los espíritus encarnados, consistentes de una persona invisible, interna e intencional, animando un cuerpo físico. El principal valor cultural de la inmortalidad del alma es su transformación que da vida a otro ser más, permanece en este mundo como el poder anímico de una forma alterada.

La articulación entre agentes metahumanos y humanos se da a partir de los poderes metafísicos humanos. El asunto es universal y existencial: el alma humana es el medio de articulación y comunicación con el anfitrión cósmico de los seres metahumanos. Los sueños son espacios esenciales de esa intersubjetividad necesaria.

Los poderes metafísicos humanos operan doblemente en el discurso; primero, la relación entre el significante y su referente establece a la palabra hablada como una fuerza creativa autónoma; y segundo, porque el discurso tiene los efectos de la potencia pragmática en interlocutores y su situación, independientemente de cualquier contacto físico. Es el poder simbólico, capaz de dar vida a la creación de un orden cultural. En este modo de consciencia, el poder simbólico humano es el modelo del poder divino en sí mismo.

En estas sociedades no se vive una oposición cartesiana entre el alma y el cuerpo; son espirituales, su relación es complementaria: sólo juntos hacen una existencia humana completa. Los espíritus humanos comúnmente son dobles, consistentes en un alma social y almas personales; el alma social es una cualidad interna de la persona, mientras la personal es adquirida de forma externa.

Lo vegetal, lo animal, lo mineral, lo artefacto y lo inefable está vivo, aunque no por ello los humanos dejan de conocerlos en un sentido naturalista, sin embargo, su principio vital no es ese conocimiento, es el alma que les habita. La gente establece relaciones sociales con los espíritus no humanos que interactúan en una variedad de relaciones sociales.

En dichas sociedades las celebraciones tienen efectos rituales. Los grandes despliegues de bienes se hacen para honrar a los dioses, a manera de sacrificio. Al final de los festivales, los dioses son enviados de vuelta a sus lugares, dejando a la gente libre para consumir su comida y comer algo de ese poder divino.

Los dioses, ancestros y otras metapersonas están presentes en los asuntos humanos; la gente no podría vivir sin ellos y las fuerzas que invisiblemente empoderan. Los dioses están presentes como parte integral de la existencia humana, agentes potentes de su destino.

La cualidad de persona se encuentra virtualmente en todos lados y en casi cualquier cosa. El universo está lleno de personas de las cuales emanan fuerzas que constituyen el mundo como objetivaciones de sus intenciones. Existe una gran variedad de formas de metapersonas presentes en la misma sociedad cósmica.

Sahlins ejemplifica su argumento a partir del animismo, que se refiere a esquemas culturales de presencias subjetivadas en entidades empíricas. Estas presencias habitan cosas con más o menos las mismas capacidades subjetivas que las personas humanas. El animismo es la personalidad —cualidad de persona— de las cosas.

En distintos pueblos, muchas especies animales y vegetales fueron humanas en su origen; aunque subsecuentemente adquirieron sus cuerpos actuales, continuaron siendo humanos en esencia. La persona es la cosa fenomenológica en sí misma, el noúmeno, excepto que la cosa en sí misma es conocible precisamente porque es una persona; es también un ser social con quien la gente puede interactuar en términos humanos.

Que cualquier cosa pueda tener cualidades de personas establece a la humanidad como condición una base ontológica del mundo fenoménico, en ese sentido, Sahlins se pregunta si en el orden cultural inmanente existen cosas. Esta cuestión tiene implicaciones críticas para una economía cósmica, marcada por la subjetividad. Se debe reescribir la economía para hablar de una economía sin cosas, formada por las relaciones entre humanos y metahumanos.

En muchas sociedades inmanentistas cualquier persona —salvo los dioses más grandes— tiene un maestro, una metapersona que gobierna todos los seres de cierto tipo o en cierto hábitat. Detrás de ello existe una lógica de jerarquización, una de la unidad y una de la variedad donde la unidad es la del ser maestro para abarcar a los individuos de su especie y dominar su destino. El maestro es una singularidad plural, continente de otras singularidades dentro de él mismo.

Espíritus malignos, fantasmas y demonios comparten un rango de disposiciones antihumanas; son opuestos a los humanos, ya que son muertos que han sido separados y diferenciados de sus parientes por una marca negativa. Se vuelven seres lúgubres que no pertenecen a ningún grupo, pero ponen en peligro a todos; son todo tipo de agentes malignos, causantes de cualquier tipo de infortunios.

Los ancestros son espíritus guardianes individuales o dioses padres o madres y ancestros de todo, entre ambos se encuentra un amplio espectro de figuras atávicas. Como pueden ser los progenitores o héroes de ciertos grupos que continúan siendo una fuente potencial de su bienestar, los ancestros más inmediatos tienen influencias más directas en la vida de las personas, sus poderes son derivados de ancestros mayores o fuentes divinas y como muertos recientes pueden ser invocados ritualmente como mediadores con poderes mayores. Los ancestros se encuentran en todos lados donde sus descendientes están. La relación entre los ancestros y sus descendientes es más o menos contractual. la relación es recíproca entre vivos y muertos, en la que se alimentan mutuamente, aunque no es una relación horizontal, ya que los vivos están subsumidos.

Los ancestros no siempre hacen el bien, en ocasiones son caprichosos y agresivos. La negligencia o violación de los rituales del culto a los ancestros es una falta que puede desencadenar distintos tipos de infortunios, a los que la gente presenta diferentes respuestas. Las veneraciones ancestrales más elaborados en las culturas de la inmanencia son los de los reyes y jefes marcados por largas genealogías, que muchas veces alcanzan el cielo. Los antiguos que conservan el poder continúan asegurando el bienestar de las personas y la política; sus poderes se encuentran al servicio del sucesor actual, el gobernante.

Para estas culturas, la política humana no es un modelo para la política cósmica. Los dioses supremos son universales en las culturas de la inmanencia, no importando cuán igualitaria o poco organizada sea la sociedad humana misma. Los dioses son las fuentes últimas de los poderes cósmicos que comprenden y gobiernan el destino humano.

Entre las culturas inmanentes los altos dioses son al mismo tiempo los seres más remotos y poderosos. La contradicción aparente entre la distancia de los dioses y su poder es resuelta porque los ancestros, demonios y otras metapersonas actúan bajo su dirección o con el poder que algunas deidades supremas les infieren. El dios es el poder de los poderes y la primera causa de los poderes de los espíritus. La divinidad es una, es mala y buena.

En estado de inmanencia, la sociedad humana es parte de una sociedad más grande, una sociedad cósmica poblada por varios tipos de personas, muchas organizadas en sus propias sociedades. En algunos casos, las sociedades vinculan su propio orden con otro más allá de sí mismas y en el caso de las sociedades tradicionales, con el cosmos. El cosmos no es sólo una sociedad universal compuesta por personas, sino un arreglo jerárquico, una política cósmica en la que las divinidades superiores empoderan a los seres inferiores, entre los que destacan al final los humanos. La política

cósmica tiene los lineamientos del estado, aún entre pueblos que han sido consideradas como “sociedades igualitarias”. El estado fue prefigurado en la cosmología antes de serlo en la sociedad.

Para Sahlins, la mejor forma de entender cómo es que estos pueblos pueden concebir relaciones de autoridad entre maestros de las especies y otras personas cósmicas que son inconcebibles entre la comunidad de personas humanas es a partir de la noción aristotélica de clase como la esencia de todas las instancias del tipo, por lo tanto, la organización del uno y lo múltiple es virtualmente una característica universal de las relaciones de las metapersonas superiores con las inferiores en su dominio. A esta unicidad y multiplicidad se suma la jerarquía, la cual es ontológica, cuando los elementos del mundo se clasifican o categorizan.

Ahora, aquel sentido de religión como un epifenómeno imaginario de las verdaderas relaciones sociopolíticas, reflejadas o invertidas en las formas que funcionalmente las sostienen, es un estilo común en la ciencia social que no se ajusta a estas sociedades. Entonces, estaría mal decir que no existe una relación entre la estructura de la sociedad humana, la morfología y la potencia de la política cósmica que la comprende. Como regla general, entre más cerca la sociedad humana esté de una integración social cero es mayor la desproporción entre la organización y los poderes entre humanos y metahumanos.

De lo anterior se desprende que no haya sociedades igualitarias. Las sociedades gobernadas por autoridades cósmicas están esencialmente subsumidas a personas como ellas. Aún las sociedades que más se aproximan a un grado cero de integración entre ellas son incorporadas en una política cósmica jerárquicamente organizada en la que ocupan una posición dependiente. El estado cósmico es la condición general de la humanidad: el estado es una institución humana universal.

En muchos tratamientos del animismo, las interacciones entre los maestros de las especies y los individuos se caracterizan como recíprocas, igualitarias u horizontales, reducidas a individualismos o reflejos de las relaciones entre humanos y animales; pero en la práctica social son jerárquicas. Así, para Sahlins las relaciones entre maestros de las especies y los individuos son relaciones de clase.

En términos normativos, lo que los etnógrafos describen como tabúes son ofensas a los dioses, sancionadas, a veces, en escala comunitaria por las ofensas de otros. Las reglas al respecto no son comúnmente de orden moral, sino que se refieren a la desobediencia hacia el dios. De esta manera, los espíritus determinan destinos. El cosmos completo es un universo de sujetos interactuando bajo estas reglas. Una política cósmica gobernada por

dioses supremos es un lugar común en culturas inmanentistas. Las cosmológicas jerárquicas debieron estar antes de las civilizaciones que heredaron sus dioses de las tribus. El parentesco vino del cielo a la tierra, no los dioses de la tierra al cielo. La política humana se ajustó a la política cósmica.

La gente de estos pueblos vive y muere por fuerzas que conocen bien, pero que no son las suyas. No tienen ambiciones de gobernar a otros, sino que se someten a un mundo de poderes que actúan sobre ellos para determinar su destino. Sahlins declara, entonces, que los humanos no imaginaron dioses, pero subjetivaron las fuerzas que los mantenían vivos o muertos para poder negociar con ellas o serles inteligibles. Durante el mayor tiempo de la historia humana y entre el gran número de sociedades los poderes metahumanos han sido los agentes decisivos en la infraestructura de muchas prácticas culturales. El poder descende del cielo a la tierra, el ser autoridad política terrestre no es más que una instanciación de la divinidad.

Creo que esta obra consiste en un fuerte llamado de atención al quehacer antropológico y una buena lectura para curiosos o neófitos en la antropología, que les permita tener una perspectiva más amplia de la disciplina. Si bien su calidad teórica puede ser cuestionada por razones metodológicas, Sahlins busca ampliar el campo de la curiosidad y la crítica antropológica. En ese sentido, a mi parecer, invita a tener una mirada muy abierta en el momento de hacer etnografía más, que aportar una verdadera antropología general.

La composición de otros mundos, la religión, las relaciones con seres metahumanos y la hipótesis de que todos los grupos humanos tienen estado son cuestiones llamativas, cuyos seguidores deben llevarlos en sus últimas consecuencias. Del mismo modo, la noción relacional y ecosistémica del mundo espiritual, los seres humanos y otros existentes en un mundo cosmopolítico es bastante pertinente en un mundo actual, donde los grupos originarios se ven presionados por la modernidad capitalista. Sahlins lo volvió a hacer y nos entregó una obra bastante entretenida de leer, que va directo a la problemática y señala claramente sus críticas por medio de un conocimiento profundo antropológico. No sé si Sahlins tuvo todas las respuestas, pero me queda claro que sí tenía muchas de las preguntas.

REFERENCIAS

**Leach, Edmund**

1966 *Rethinking anthropology*. Athlone. Londres.

**Sahlins, Marshall**

2022 *The new science of the enchanted universe. An anthropology of most humanity*.  
Princeton University Press. Princeton.