

ANTROPOLOGÍA Y CRISIS DE SENTIDO: ALGUNOS APUNTES

Mechthild Rutsch

Dirección de Etnología y Antropología Social - INAH

Aquellas preguntas que con algún sentido pueden formularse en el contexto de una forma de vida específica, no se encuentran determinadas por ésta, más bien estas mismas preguntas son elementos vitales de esta forma de vida.

El error fundamental compartido por los relativistas extremos y los dogmáticos cuya argumentación es trascendental parece residir en la creencia que dicha clase de preguntas son cuestión del exterior, en el sentido de que sea posible separarlas lógicamente de la forma de vida a la que pertenecen así como creer que la forma de vida —en sentido estricto— es el marco del cual todas las preguntas derivan su significado.

H.P. Duerr

Indagar en los caminos del saber y, más específicamente, del saber científico, no es ninguna novedad en el horizonte (post-) moderno. En lo que va del presente siglo la reflexión sobre el conocimiento producido por las ciencias —tanto naturales como sociales— ha sido objeto de preocupaciones múltiples. Una mirada hacia el pasado, esto es, la historia de la ciencia en general, así como a nuestra propia disciplina, nos enseña que esta reflexión ha marcado a su quehacer desde tiempo atrás, e intenta responder a inquietudes y preguntas tales como el significado, los beneficios y perjuicios sociopolíticos y económicos que nos ha traído la cien-

cia, a más de epistemologías más o menos trascendentales que acompañan su desempeño. Así, el siglo que está por concluir no sería la excepción, ni en lo que respecta a la pregunta de qué es lo científico, ni en lo referente a lo "objetivo", a la "realidad" o al "¿cómo y por qué se conoce?", o a la pregunta de "¿qué es lo que se conoce?".

Así pues, no tendría caso agregar otras generalidades sobre el asunto. Sin embargo, tanto el surgimiento de coyunturas socio-políticas no imaginadas hace algunos años o hace apenas unos meses, así como la polémica suscitada entre marcos explicativos dominantes y contestatarios, han reactualizado la cuestión del sentido en las ciencias y de las ciencias ante las paradojas del progreso, y como crítica a la fe optimista en la razón que se supone lo garantiza.

Tanto en la antropología nacional como en la de otros países se ha afirmado que la falta o insuficiencia de una reflexión más sistemática y fundada al respecto, así como, en última instancia, la deficiente formación de los etnólogos y antropólogos, han causado en parte cierto estancamiento de la disciplina.¹

Sin estar en desacuerdo con aquellas voces que proponen "más teoría" o "más metodología" para la antropología (mexicana), la intención de las páginas que siguen no es insistir sobre el malestar de la misma, sino mostrar algunas de las vías por las que se ha intentado reflexionar acerca de estos problemas desde la antropología de otros países, para después señalar algunos aspectos de esta discusión en la antropología mexicana. Creo que sólo si se parte de una mirada amplia que abarque el fenómeno de la "desobjetivización", no únicamente como asunto ajeno u occidental sino también como un reto para el análisis de las ciencias y no ciencias en los países dominados o "modernizados", puede resurgir una esperanza, de la cual Bloch decía que convierte al pensar en un acto encaminado a trasponer los límites.

¹ Como se verá más adelante, la reflexión de la antropología como disciplina en torno a sus fundamentos y su pasado teórico-práctico, es relativamente reciente. Para el caso de la antropología mexicana, cf. por ejemplo, Krotz, 1988, y Vázquez, 1990.

I. LA TEORÍA "PERDIDA" Y EL PARADIGMA "DESCUBIERTO"

La reflexión que atañe a estas cuestiones en lo que va del siglo observa una especificidad de la cual también participa la antropología;² esto es, las preguntas: ¿cómo conocer? y ¿cuáles son los criterios de la ciencia?, han sido formuladas cada vez más en términos de la reflexión enunciada por el principio de incertidumbre, o sea, cuál es el papel desempeñado por el sujeto cognoscente: ¿quiénes conocen?, ¿qué implica el conocer de una comunidad científica en el tiempo y el espacio, en relación con la verdad científica?, ¿es ésta "progresiva" o está sujeta a rupturas?

Estos problemas se discutieron, por ejemplo, en el famoso *Positivismusstreit*, y también subyacen a la polémica en torno a un concepto relativamente reciente que cada vez más permea a la jerga de las ciencias sociales. Me refiero al concepto de "paradigma", cuyo creador, Thomas Kuhn, lo acuñó en su famosa obra editada por vez primera en 1962. De hecho, la obra de Kuhn polemiza con la concepción de la influyente corriente positivista. En la obra del famoso filósofo Karl R. Popper,³ esta teoría sostiene que la naturaleza del progreso científico es acumulativa. Popper defiende al racionalismo crítico que concibe a la teoría como un sistema deductivo y caracteriza al conocimiento científico como aquel que "es resultado causal de un sistema de leyes verdadero y universal que lo fundamenta como tal"⁴. Así pues, Popper entiende la relación entre conocimiento y método como mutuamente condicionante y necesaria, y posibilitada por las categorías deductivas (experimentación, predicción y ley) que se supone garantizan una adecuación entre la explicación científica y aquello que se quiere explicar. En este sentido, la sustitución de una teoría científica por otra es explicada en términos de una mayor adecuación a la realidad, cuyo garante es el método científico. Adorno,⁵ si bien comparte con Popper tanto la preocupación por diferenciar

² Hay incluso quien sostiene que el afán de muchas disciplinas por la "deconstrucción del positivismo" repercutió especialmente en la antropología, como lo expresó T. Trautmann en su conferencia del 11 de junio de 1990. El Colegio de México. México, D.F.

³ Cf. por ejemplo Karl R. Popper, 1981, 1983, 1985.

⁴ Benavides, 1986.

⁵ Cf. Popper, Adorno *et al.*, 1978.

entre lo verdadero y lo falso como sus críticas a la sociología del conocimiento, somete la concepción neopositivista a un examen que lleva al criticismo popperiano y, de acuerdo con Hegel, más allá de todo formalismo. Según este sociólogo el renovado surgimiento del sujeto en el proceso cognoscitivo, entendido como *antinomía* entre valor y objetividad (tal y como emerge en la sociología weberiana), marca un retroceso ideológico y un problema mal planteado. En opinión de Adorno, el sujeto (como teoría y disciplina) sólo puede acceder a su verdad si se constituye como crítico de la sociedad, concebida ésta como contradictoria en sí. Visualizadas de otra manera, esto es, entendidas sólo de manera formal, las ciencias sociales no representan un progreso, sino un retroceso de la humanidad, y no llegan a constituir un concepto verdadero de ciencia sino que se quedan en el nivel de mera acumulación de técnicas. Con este pensamiento crítico la cuestión del "sentido" de la ciencia se ubica en un contexto claramente político y práctico, en el cual el optimismo popperiano acerca de un método universal como garante de verdad se ve seriamente cuestionado.⁶

Contra las "gafas popperianas", también Kuhn y posteriormente Feyerabend⁷ se encargan de demostrar que el progreso científico no es acumulativo, ni existe en la historia de la ciencia teoría alguna de la cual puedan deducirse todos los hechos científicos o hipótesis particulares. Con ello se pone en entredicho el carácter necesariamente deductivo y veritativo de la ciencia; esto es, se desmitifica el carácter de la lógica dominante personificado en la tiranía de un método universal, que sólo refuerza las estructuras mentales subyacentes al consenso y poder de determinada sociedad de científicos. En vez de una teoría lógica deductiva, con sus reglas y métodos cada vez más refinados y exigentes, se presenta una explicación del ¿cómo se conoce? en términos no de una

⁶ "Señoras y señores, en la correspondencia que sostuve con él previamente a la formulación de mi coaponencia, el señor Popper definió la diversidad de nuestras posiciones en los siguientes términos: en su opinión, vivimos en el mejor de los mundos jamás existentes —yo, en cambio, me niego a creerlo así." Adorno, 1978: 44. Así, también Horkheimer (1951, 1971) insiste en oponer al optimismo positivo, un pesimismo crítico que lleve la cuestión del sentido más allá de un formalismo instrumental y de la antinomia entre razón objetiva y subjetiva.

⁷ Feyerabend, 1981.

verdad ontologizada sino de una verdad relativizada y sociologizada. Esto es, se resalta a los actores, es decir a la comunidad científica, como productora y "validadora" del conocimiento llamado científico. Así, el conocimiento científico no sólo no es concebido como acumulativo en su devenir histórico, sino que el criterio de su sustento propio se desliza de la "teoría" al "paradigma". Ello, como en el caso de Feyerabend, abre campo tanto a la imaginación, subyugada por una ley de hierro metodológica, como al autoexamen de las comunidades científicas en torno al "sentido" *objetivo* otorgado a su propio quehacer.

II. ¿PARADIGMAS EN ANTROPOLOGÍA?

Si bien en antropología el enfoque paradigmático no ha llevado a que la cuestión del sujeto cognoscente vaya más allá de una "abstracción vacía" en el sentido señalado por la sociología crítica, sí ha permitido tanto un diálogo con el pasado de la disciplina como una distancia crítica respecto a la construcción de sus objetos. Así, desde los años setenta la relativización del concepto de "ciencia" tuvo repercusiones también en el seno de la antropología. Al mismo tiempo ello se dio junto a la crítica de la práctica antropológica por parte de los países colonizados y, desde luego, a la influencia de la crítica marxista a la misma. En la mayoría de los casos, por decir lo menos, los quehaceres de la antropología y de los antropólogos no se sustraían a una relación acomodaticia con el Estado, tanto en las naciones imperialistas como en las del llamado "Tercer Mundo".

Así, por ejemplo, Campbell, en su Prólogo a una colección de ensayos de Herskovits editada en 1973, cuestiona el enfoque paradigmático de Kuhn, rechazando un relativismo extremo que sacrifica a la objetividad científica como un ideal por alcanzar. Acepta, sin embargo, la proposición de aquél en términos de su crítica implícita a las estructuras de poder de las instituciones científicas y sus comunidades.⁸ En cuanto al conocimiento específicamente

⁸ "Such relativism cuts two ways. There is the greatest consensus when relativism is used to dethrone an established erroneous absolutism. Pointing to the arbitrary nature of the presumptive paradigms of the old science helps establish

antropológico, reconoce la vinculación entre éste y el etnocentrismo de la antropología occidental, denunciada tanto por las voces críticas de los países colonizados (ideológica y económicamente) como por las crecientes pruebas de colaboración entre antropólogos y la contrainsurgencia.

Uno de los mejores y más recientes ejemplos del enfoque paradigmático en el marco del estudio de la historia de nuestra disciplina, nos lo ofrece George W. Stocking en su ensayo sobre adherencia de costumbres y alternancias de sonidos.⁹ El autor recurre aquí a dos ensayos "paradigmáticos" de la antropología clásica, los que en sus enunciados teóricos y metodológicos abarcan respectivamente el evolucionismo clásico (Tylor) y el relativismo cultural (Franz Boas). A partir de las temáticas concretas de estos trabajos, Stocking muestra la concepción de ciencia subyacente en los mismos. Parafraseando al autor, en el caso de Tylor, lo primitivo se asume como una aproximación fracasada a lo europeo; esto es visto así, ya que Tylor supone —con una visión optimista— que el conocimiento es mediado sólo por el método y aprehende directamente a la realidad.

En cambio, reflexionando a partir de las alternancias de sonidos, Boas sugiere otra concepción del cómo conocer. Esto es, si lo europeo también está mediado por la cultura y no aprehende directamente a la realidad, no puede erigirse como referente absoluto y debe ser, por tanto, relativizado. Aquí se introduce —aún en ciernes— la sospecha del sujeto como perturbador de aquello que quiere conocer, como concepto de un conocimiento mediado.

Después de esta lúcida aunque poco ambiciosa exposición, Stocking sugiere que este tipo de análisis puede servir para proponer una nueva perspectiva paradigmática: esto es, asumir la existencia de paradigmas en "retrospectiva", los que no sólo pueden

a new one with fewer and more appropriate presumptions. Relativism is in this instance a tool in the service of a critical approach to a superior objectivity. This is certainly how Einstein saw his relativism, and how Popper sees his critical approach to the philosophy of science. But relativism may also be used to argue not for a superior objectivity but for the abandonment of the goal of objectivity entirely. This is what Kuhn and Feyerabend seem to do, and what makes many of us who agree with their facts, unwilling to accept their view in its entirety." Campbell, en Herskovits, 1973: XIII.

⁹ George W. Stocking, 1988.

arrojar luz en términos de nuestro pasado teórico, sino también en términos de su influencia continuada hasta la actualidad. Sugiere asimismo la imposibilidad de una reconciliación entre ambas perspectivas. Las piensa como antinomias y de idéntico valor explicativo, tal como Boas había planteado en "The Study of Geography" el dilema planteado entre ciencias nomotéticas e ideográficas, como expresión de visiones diferenciales de vida y, por tanto, de la ciencia.

Así, al considerar las tradiciones antropológicas fundamentales como antinomias irreconciliables —la legalista y la hermenéutica—, Stocking enuncia con mucha visión la dicotomía que ha sido el telón de fondo de las más instructivas disputas etnográficas y antropológicas.

III. UNA DISPUTA DE *RE STUDY* O UN MITO REVIVIDO

Al respecto, una de las más recientes disputas paradigmáticas en la antropología norteamericana ilustra muy bien, por una parte, cómo se asume la discusión en torno al sujeto cognoscente y, por la otra, cómo se intenta repensar a la antropología como ciencia. Me refiero al revuelo causado por el libro de Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa, The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, publicado por la Universidad de Harvard en 1983.

Freeman, que dedica su libro a Karl R. Popper, se empeña en devolver a la antropología su *status* científico, esto es, su verdadero estatuto científico. En un intento de refutación, según las reglas metodológicas de Popper, contrapone su estudio de Samoa al de Margaret Mead, cuyo clásico (*Coming of Age in Samoa*, 1928) había sido el libro antropológico de más influencia en lo que va del siglo. Mead había descrito el *ethos* cultural de Samoa como pacífico, amable y, sobre todo en lo que respecta a su objeto específico de estudio —la adolescencia—, como de una notable ausencia de conflictos. Según su apreciación, este estado de cosas en Samoa se opone a las experiencias de esta etapa en las culturas occidentales, ya que ésta por lo general se vive como una edad llena de conflictos internos y externos (generacionales). Para Mead, esta diferencia demostraba que las diversas culturas otorgan un contenido y un sentido diferencial a ciertas etapas de la vida, cuya problemáti-

ca específica en Occidente se había atribuido sobre todo a cambios hormonales.

Con base en un estudio realizado durante cuatro décadas, seis años de trabajo de campo así como trabajo de archivo, incluida la revisión de documentación jurídica, Freeman refuta la etnografía de Mead y sus conclusiones, juzgándolas como la construcción de un mito antropológico. Según Freeman, su esfuerzo se inscribe en un marco de referencia más amplio, esto es, el de "examinar aspectos relacionados con un mito más general representado por el determinismo cultural, con el argumento de que "esta doctrina ahora anticuada debe ser abandonada en favor de un paradigma antropológico más científico".¹⁰

Freeman llega a conclusiones opuestas a las de la Mead: los samoanos son marcadamente agresivos, no existen prácticas sexuales libres antes del matrimonio, por el contrario, tienen un ideal cultural de virginidad rigurosamente impuesto, un sistema rígido de prestigio social, estructurado en torno a "títulos" o "rangos", etc. Así, Freeman señala muchos de los erróneos juicios de Mead y explica los errores de interpretación que ésta cometió por su excesiva confianza en lo que le comunicaban sus informantes; además, de acuerdo con Freeman, "la construcción del mito" bien pudo deberse también a una práctica cultural de "burla" intencional (llamada *Fa'ase'e*),¹¹

Cabría hacer aquí una serie de reflexiones acerca de la utilidad o el sin sentido de los *restudies*, como fue el caso de Tepoztlán de Oscar Lewis y de otros estudios. Sin embargo, por lo que a nuestro asunto se refiere, Freeman fundamenta la mayor científicidad de sus propios resultados —y, por tanto, de la refutación a Mead— en la discusión entre antropología y biología; esto es, en el contexto de la disputa acerca de *nature vs. nurture*. Este asunto, que causó gran polémica durante las primeras décadas del presente siglo, es retomado actualmente en los planteamientos de ciertos etólogos, cuyos presupuestos al pensar la naturaleza, así como sus extrapolaciones a lo social, se asemejan mucho al darwinismo social. El empeño básico de Freeman es hacer una refutación científica del supuesto "determinismo cultural" extremo de Boas, para quien los

¹⁰ Derek Freeman, 1983: XVI, la traducción es mía.

¹¹ Freeman, 1983:290.

resultados del estudio de Margaret Mead constituían supuestamente la "instancia negativa", decisiva en la batalla teórica y práctica, contra el movimiento eugenista. Freeman no soslaya que en aquellos años dicho movimiento fue auspiciado por universidades norteamericanas e inglesas de gran renombre. Lo que no dice es que este movimiento, además de su responsabilidad en cuanto a la divulgación de ideologías racistas, también tuvo efectos políticos muy concretos como, por ejemplo, la derogación del Acta de Inmigración, más racista y discriminatoria de la historia de Estados Unidos (1924), a más de su importancia como punta de lanza en la lucha contra el movimiento obrero más combativo de Estados Unidos y la derrota de sus utopías libertarias.¹² Estas circunstancias podrían, por sí solas, explicar y justificar ampliamente la militancia de Boas y de sus alumnos en contra de los nefastos efectos de estas teorías que, basadas en el darwinismo social, postulaban un determinismo unilateral de la herencia sobre la socialización y que, apoyados por poderosos intereses fascistas, pugnaban por el "mejoramiento de las razas", etc. Pero aun dejando de lado este importante contexto político-económico, la argumentación de Freeman y su juicio acerca de Boas y de la supuesta doctrina del "determinismo cultural", son erróneos. Como lo han señalado diferentes antropólogos (Weiner, Schwartz, 1983; Stocking, 1982; Rutsch, 1984), Boas nunca abogó por ninguna especie de determinismo, pues la relación entre cultura y biología era para él una tarea por dilucidar antes que un dogmatismo por establecer. Los resultados concretos de sus estudios en el campo de la antropología física, que expuso ante la Comisión Dillingham de Inmigración, indicaban que los caracteres hereditarios podían ser moldeados por el medio cultural, pero siempre se negó a establecer un determinismo unilateral.

Al respecto cabría recordar también las lúcidas anotaciones de Lecourt (1980) relativas al trasfondo filosófico-ideológico subyacente al pensar la naturaleza en el contexto de las sociedades burguesas. Esto es, la "fantasía filosófica" acerca de un sujeto naturalizado y formalizado, en función de garante eterno e inmutable del *status quo* y que subyace lo mismo al pensamiento de Galton con sus excesos racistas que a la moderna sociobiología, cuyas conclu-

¹² Al respecto, cf. Weiner, 1983, Torres Parés, 1986.

siones extremas han sido impugnadas desde hace tiempo ya por paleontólogos como Leakey y otros.¹³ Éstos sostienen más bien que la sobrevivencia de nuestra especie no estuvo determinada por la herencia predominante de "genes egoístas", la "guerra primitiva" y demás engendros hobbesianos, sino por el hecho de existir la cooperación y solidaridad en la tarea de la reproducción, la búsqueda y el compartir de los alimentos.

Volviendo a nuestro tema, Freeman sustenta entonces su "mayor científicidad" con base en el reclamo de una mayor atención al factor biológico en la antropología. Y esto lo hace con afirmaciones como las siguientes:

Further, although by the time of Mead's recruitment to its ranks cultural anthropology had achieved its independence, it had done so at the cost of becoming an ideology that, in an actively unscientific way, sought totally to exclude biology from the explanation of human behavior (1983: 282).

Basado en ciertos estudios biológicos, Freeman sugiere además que el dogmatismo de ciertos individuos que intervienen en el proceso del conocimiento (como en el caso de Mead y Boas) puede explicarse mediante el sistema linfático del cerebro humano (1983:292) y llega finalmente a una conclusión más bien decepcionante por su pobreza propositiva. En el último capítulo de su obra, intitulado "Hacia un paradigma antropológico más científico", concluye:

The time is now conspicuously due, in both anthropology and biology for a synthesis in which there will be, in the study of human behavior recognition of the radical importance of both the genetic and the exogenetic and their interaction, both in the past history of the human species and in our problematic future (1983: 302).

Como se ve, Freeman en su "refutación" y su reclamo por un paradigma antropológico "más científico", carga con los lastres de un positivismo occidental que deposita su confianza y su optimismo en el avance ilimitado de la razón sin más, como un instrumento para llegar a los "hechos" etnográficos, cuya relación con

¹³ Cf., por ejemplo, Maitland/Edey, 1982.

el objeto de estudio impone una distancia epistemológica (y también vivencial) absoluta, y excluye importantes elementos de crítica. Lo "objetivo", lo "científico" en este supuesto "nuevo" paradigma, oculta la naturaleza contradictoria de la realidad social, en el sentido expuesto por Adorno. Con ello, esta "cientificidad" no sólo parece ingenua, y en última instancia se vuelve una mera "técnica", sino que sus raíces participan de una reacción política conservadora, apologética del poder.¹⁴

Sin embargo, el *restudy* de Freeman tuvo la virtud de haber llamado la atención sobre un "repensar" justamente acerca del estatuto de la antropología como ciencia; de los problemas epistemológicos y de práctica inherentes a su conocimiento específico. Pero la discusión desatada por este tópico en Estados Unidos versó sobre todo en torno a la "confiabilidad" y la "validez" de los datos etnográficos recolectados. Pocas fueron las voces que, como en el caso de Annette Weiner, rebasaron este nivel y señalaron que:

The notion that there is a single 'true version' of history, genealogy, or oral traditions comes from a Western positivist position in which the scientist believes in the existence of ultimate truth [. . .] truth is embedded in the telling rather than in statements of fact.¹⁵

Pero aun Weiner regresa al nivel de la "validez" de la antropología como tal y en el libro de Freeman ve un ataque a la credibilidad de los datos etnológicos y de la antropología en general. Este giro peculiar que asumió la discusión subsiguiente podría deberse a que la antropología, como muestra el ensayo de Stocking, desde los tiempos de Tylor, tuvo que defenderse contra ataques de ciencias "duras" que dudaron de su conocimiento pues lo juzgaban subjetivo (posteriormente, sobre todo, también a causa de la observación participante) y, por lo tanto, poco científico o de una validez mínima. Pero además, aquí se cuestionó la utilidad de la antropología norteamericana como tal, utilidad concreta y directa que, según señala Koepping (1987), se traduce en asesorías y otros quehaceres, y es, por tanto, también un asunto contable en el sentido

¹⁴ La que, por cierto, desde el punto de vista histórico, no es exclusiva de la derecha como puede constatarse en muchos casos. Cf. por ejemplo Louise Michel: 1973.

¹⁵ Weiner, 1983: 914.

económico y político. Ante esto, los miembros de la comunidad científica tenían que reaccionar defendiendo sus intereses.

Esta última tesis de Koepping plantea una pregunta interesante. En aquellos países donde las ciencias sociales son de una utilidad directa, como sucede en el caso de la antropología norteamericana, ¿se es más sensible a las discusiones epistemológicas de fondo? (puesto que lo contrapone al caso alemán, donde, según su apreciación, no sucede ni una cosa ni otra).

Sin embargo, para nuestro objetivo, esta cuestión no tiene un interés inmediato. Más bien, después de la propuesta positivista (ejemplificada por el caso de Freeman) que pugna por un paradigma más científico en la antropología, habría que dirigir la atención hacia una propuesta que pretende contribuir a una nueva visión en esta disciplina, mediante el reconocimiento de la "autenticidad" del sujeto y del proceso de conocimiento antropológico, que implica una visión distinta de aquélla.

IV. EL ESTAR "ENTRE DOS MUNDOS"

Desde hace varios años, esta reflexión se halla presente en las obras del etnólogo alemán H. P. Duerr, por ejemplo (1974, 1978, 1984), quien reflexiona desde el irreverente y delicioso anarquismo de Paul Feyerabend (sin estar de acuerdo con él), quitándole toda solemnidad y sensación de pesadez a la venerable matrona de la ciencia, sin detrimento de lo que se ha llamado "rigor" académico, ni de la lucidez analítica. Koepping (1987) acusa a la antropología académica alemana de ignorar olímpicamente las cuestiones planteadas por Duerr, seguramente porque las entiende como "provocación". Esto no es de extrañar, pues en este país, como en muchos otros, ciencia equivale a falta de humor. Creo que esto no puede negarse cuando, después de haber "digerido" kilómetros de etnografías de tono solemne, uno se deleita con un texto de Duerr que seduce por su magistral humor y fina ironía.

Duerr sostiene que el problema de la verdad y de la realidad es un problema mal planteado, lo mismo en el caso de los metafísicos y positivistas que en el de los relativistas culturales. En su opinión, el conocimiento científico es, históricamente, producto de la civilización y, por tanto, es también un producto cultural. Para po-

der entronizar sus propios cánones, esto es, el conocimiento racional o científico, la civilización occidental tuvo que sustituir una serie de contenidos anteriores (y también contemporáneos) por otros más acordes con la visión cristiana y burguesa. Ello lo demuestra a propósito de sus estudios en torno a lo que se ha dado en llamar "lo mágico", "el tiempo de ensueño", "estados alterados", "alucinaciones", etc. Así, a propósito de la falta de interés del Santo Oficio por conocer las recetas de mezclas alucinógenas, de las plantas que provocan estados alterados de percepción y demás, dice:

En cierta manera el Santo Oficio tenía razón, pues su interés no fue psicológico ni farmacológico, no se trataba aquí de los aspectos medicinales de las alucinaciones como tales, sino más bien de los contenidos de estos estados y de su origen. Y si hoy día uno de los más conocidos etnofarmacólogos [se refiere a R.E. Schultes] presume su conocimiento en el sentido de que él —a diferencia de los brujos indios— reconoce la naturaleza de las plantas mágicas como química, entonces se comprende fácilmente que el Santo Oficio tuvo una intuición mucho más fina por su objeto de estudio, que muchos científicos de nuestros días.¹⁶

Como en el caso de la Inquisición, que sistemáticamente substituyó los contenidos de las experiencias de origen diverso por contenidos cristianos, la civilización inventó muchas formas para levantar un muro de protección de su propio ámbito a fin de separarlo claramente de lo otro, a lo que denominó "salvajismo". Por una parte, este muro se perpetúa en la creencia de que existe una verdad que se equipara a la realidad (presente en las reflexiones de los dogmáticos metafísicos) y que tiene su correlato en la postulación de una experiencia abstracta, "en sí", vacía de contenidos.¹⁷ Por otra parte —y aquí el muro acaso sea más alto y duro aún— existe la creencia relativista de la inconmensurabilidad de las experiencias, como es el caso de Feyerabend.¹⁸

¹⁶ Duerr, 1984: 25/26, traducción mía.

¹⁷ "Parece una debilidad de todos los filósofos trascendentales, ya sea en sus variantes ontológicas o lingüísticas, que separan de una manera demasiado tajante a la experiencia de las condiciones de esta experiencia" (157).

¹⁸ "Una tesis de inconmensurabilidad, sin embargo, la que ubica a la ver-

En etnología esto sucede cuando las fronteras entre la experiencia de la civilización (a la que se considera la única realidad o la medida de todas las realidades) y las experiencias de sociedades no civilizadas (por ejemplo en el caso de los brujos indios o shamanes) se juzgan o se entienden como "enfermedad" o "esquizofrenia" (juicio de Devereux, Linton, Kroeber y otros).¹⁹ Según Duerr, aquí se confunde lo históricamente creado con lo absoluto.²⁰ Por ello mismo, de acuerdo con Duerr, tanto para el etnólogo como para el científico en general, no se trata entonces de encontrar algo así como una "suiza epistemológica" donde todas las experiencias son neutras, sino que el reto es asumir que no existe una categoría "experiencia" vacía de su contenido. Asimismo, tampoco cabría postular que cada experiencia particular es inconmensurable, totalmente determinada por la forma de vida respectiva de la cual emana, sino que también lo otro es experimentable y que por este vía pueden rebasarse las fronteras de la civilización; por último, que los códigos de las experiencias particulares sí son traducibles, y sí son intercomunicables.

Pues si el dogmático, el que cree en la ciencia (como tal vez hoy día lo denominaríamos), es el hombre que destruye los puentes y refuerza los muros, entonces, a su vez, el escéptico, el relativista consecuente, se comporta de la misma forma, o, dicho de otra manera: no

dad y al significado en cada caso de este lado de los límites de una forma de vida, osifica a la forma de vida de la que se trata en un sistema, el cual sólo es lo que es. Tales tesis obstaculizan el traspasarlos o, cuando sí incitan a traspasarlos, dicen al mismo tiempo: 'Dejad *todo* saber' " (158).

¹⁹ "Lastimosamente en la mayoría de los casos resulta que estos siquiátras son los hombres que confunden las fronteras, trazadas por la civilización moderna entre ella misma y el salvajismo, con las fronteras entre realidad y apariencia. Lo que se ubica más allá de las fronteras de esta civilización es, para ellos, una "proyección" y la disolución de las fronteras es indicio de una enfermedad del alma" (145).

²⁰ En los fundamentos filosóficos (y, por tanto, también sociológicos) de la modernidad, Hegel convierte al espíritu en historia, el espíritu *es* esta historia, es absoluto. De ahí que "el proyecto de la modernidad esbozado por Hegel nació con la máscara de la pluralidad, pero su realización, en este inagotable peregrinar hacia un progreso planeado de antemano, ha resultado en una suerte de modelo unívoco que aniquila automáticamente a quienes se erigen como sus enemigos. [...] La libertad del hombre moderno ha significado libertad en la igualdad, pero no libertad en y para la diferencia". Benavides Lee, 1990: IX/X.

le niega al dogmático el dominio y el derecho *hacia adentro* de los muros. Sólo le indica que ha perdido la mirada hacia el exterior y que allí pudieran suceder cosas de las que él (el dogmático), en su sabiduría escolástica, nada puede imaginar en absoluto.

El dilema del relativista radica en que no puede decir eso hacia adentro de los muros, los que no le ofrecen la protección a que aspira, y en que siempre debe hablar ambivalentemente. Al relativista sólo le queda el intento por *seducir* al dogmático (como a la Feysabend) ¿Pero qué dogmático lo acompañaría a los bosques oscuros?²¹

Así pues, para Duerr, el científico, y en especial el etnólogo debe moverse "entre dos mundos", debe ser "caminante de fronteras". La soledad, la exclusión de lo "por supuesto" de su propio mundo cultural se convierte así en el precio que paga por su conocimiento. Éste, por así decir, debe ubicarse en la *posibilidad* del entendimiento de lo otro (no en su reducción aferrada a lo propio), condición también y a la vez de su autocomprensión.

Tal vez la propuesta de Duerr quedará más clara en un ensayo de Koeppling (1987) alrededor de esta misma problemática y perspectiva, donde el autor resalta que hasta ahora se ha visto como imposibilidad el mantener ambas cosas conjuntamente; esto es, guardar "objetividad" en los enunciados acerca de la realidad del otro y al mismo tiempo ver esta realidad con los ojos del otro. Expresado en sus propias palabras:

La etnología se encuentra lo mismo con Bastian que con Lévi-Strauss ante el principio de su establecimiento como ciencia, esto es, ante la misma pregunta: ¿cómo se puede rescatar lo humano del otro (al que estudiamos) y de nosotros mismos, si disolvemos toda subjetividad?²²

Koeppling sostiene que la *autenticidad* del etnólogo y de la etnología no está en el nivel de la pregunta por la descripción "verdadera" de la realidad del otro, sino en el nivel del compromiso del investigador mismo. Por ello, la autenticidad siempre es una categoría de re-relación, donde la autenticidad de la vida original sólo se puede garantizar por la conciencia del mismo investigador

²¹ Duerr, 1984: 167, traducción mía.

²² Koeppling, 1987: 21, traducción mía.

del desgarramiento entre visión interior (representada por las tradiciones hermenéuticas) y visión exterior (representativa de la visión positivista). El desentenderse de su cultura propia entonces no se asumirá como "indigenización" sino con el fin de la comunicación de la visión y vida del otro. Así pues, la objetividad del etnólogo se ubicaría en el nivel de esta comunicación, donde debería diferenciarse entre la teoría del mundo de los investigados y la del investigador. De este modo, argumenta Koepping, la dialéctica de lo extraño no sólo abarcaría la correspondencia entre teoría y método, sino también una adecuada ética de investigación, esto es, la confesión de los propios valores. Por último, entender la reflexión y re-reflexión sobre la propia sociedad como parte sustancial del trabajo etnológico equivale aquí a una revolución en el paradigma etnológico que no puede subestimarse. Según Koepping, este paradigma deberá unir a las mejores tradiciones de la Ilustración y de la romántica. En este contexto, Koepping alude a la crítica herderiana que tildó de "cultura de papel" a muchos intelectuales de la Revolución francesa.

Tanto en la obra de Duerr como en el ensayo de Koepping y otros, la proposición acerca de un nuevo "paradigma etnológico" es clara: se rechaza la "cientificidad" entendida como lo hace Freeman y, a la vez, se somete a un escrutinio crítico el delirio escéptico de la inconmensurabilidad. Inspirándose en una de las tradiciones señaladas por Stocking esto es, la hermenéutica, el discurso de Duerr y de Koepping llega, no obstante, a una conclusión diferente a la compartida por Boas y Stocking. Este último señala la irreconciliabilidad de ambos paradigmas, el "nomotético" (evolucionismo clásico) y el "ideográfico" (relativismo cultural), y añade una nueva formalización a la visión paradigmática (esto es, propone el paradigma "retrospectivo"). En cambio, justamente allí donde el discurso de Stocking claudica ante el carácter antinómico de las tradiciones respectivas, surge el discurso irreverente de Duerr *et al.* Éste va más allá del nivel propiamente paradigmático y, sobre la base de un análisis a la vez "internalista" como una perspectiva crítica de la insuficiencia histórica del sentido de la etnología —tanto desde el punto de vista del "objeto" de estudio como del "sujeto"—, propone una visión diferente. Ésta invita a superar la antinomia, entendida no sólo como un asunto formal y estático, sino como parte histórico-cultural de las fronteras

trazadas entre la civilización y lo otro. Una vez ubicado el problema en este contexto irreverente y crítico del sentido moderno (esto es, en el contexto de una distancia ante la ciencia positivista y sus parámetros absolutos y verdaderos) así como en el contexto del desamparo simultáneo del escepticismo, se le exigen cuentas al etnólogo y su sentido propio (cultural). Cuentas que, despojadas de sus pretensiones científicas e inconmensurables, colocan al sentido de la etnología y del etnólogo en el nivel de la autenticidad por la vía de la exigencia de una comunicación crítica y autocrítica. Al respecto, y sin agotar el tema, cabría señalar que esta visión se hace posible justamente por su posición histórica y contestataria a su propia sociedad y cultura y su modelo de civilización, a cuyo sin sentido contribuyó la etnología.

V. ¿DERRUMBE DE PARADIGMAS?

Hacia fines de la década de los setenta y durante los ochenta la antropología mexicana redescubrió el interés por su historia y, en general por el pasado teórico de la disciplina. El discurso economicista y mecanicista no satisfizo ya a una generación que reconoció como suya la "aversión al dogmatismo y a las síntesis arbitrarias de cualquier índole".²³ Justo es decir que aún desde la perspectiva analítica del materialismo histórico se hicieron esfuerzos por entablar un diálogo con este pasado, como en el proyecto de "Teorías Antropológicas", coordinado por Díaz-Polanco.²⁴ Asimismo, los esfuerzos del maestro Palerm,²⁵ de la *Nueva Antropología*²⁶ y de otros más contribuyeron a reforzar una tendencia más reflexiva y menos apriorística.

La aplicación de la noción de "paradigma" en el análisis del pasado de la antropología mexicana se debe primeramente al excelente análisis de Hewitt de Alcántara.²⁷ Con este estudio la au-

²³ Vázquez León, 1990: 9.

²⁴ Cf. Díaz-Polanco, 1983; Rutsch, 1984; Del Val, 1983; Haidar, 1982; Tejera (Mimeo.), 1984.

²⁵ Palerm, 1976.

²⁶ Cf. la discusión organizada por la revista y publicada en su número 11, acerca de "Antropología y marxismo", 1979.

²⁷ La autora define al paradigma kuhniano de la manera siguiente: "a kind

tora nos muestra la sucesión y la coexistencia de siete paradigmas distinguibles en la antropología mexicana. Contribuye así a que el análisis y el recorte del objeto de estudio sea entendido también como "acuerdo" de cierta comunidad de científicos en un momento histórico dado. Con esto se introduce también, en la historia de la antropología mexicana, una concepción de ciencia más sociológica y relativa. Alcántara encuentra, sin embargo, una deficiencia importante en la sucesión de paradigmas antropológicos: su relación, o mejor dicho, su falta de relación con la realidad rural. Parecería entonces que la sucesión o coexistencia de paradigmas es asunto de una "subcultura filosófica de las ciencias sociales" (expresión de Alcántara), la cual, influida sobre todo por preocupaciones europeas y norteamericanas, responde, más que a la realidad de la población rural mexicana, al afán por ofrecer nuevas respuestas a viejas inquietudes en un discurso cerrado sobre sí mismo (de este diagnóstico tampoco se exime al marxismo). Así, la autora visualiza el cambio de paradigmas como un proceso, que, lejos de basarse en hechos o cambios empíricos, o en la insuficiencia de la práctica normal de un cierto paradigma, es más bien expresión particular de una "construcción internacional intelectual". Desde esta perspectiva el lector participa —casi— de la decepción de la autora, cuando en las conclusiones constata que:

Another equally salient characteristic of the kind of scientific work carried out by anthropologists in rural Mexico during the past sixty years has been what might be called its interpretive core. As the preceding discussion has amply illustrated, social anthropologists have generally been unable to approach the countryside as natural scientists might come to terms with their subject matter, by elaborating concrete hypotheses which could be definitively proved or disproved in the course of research —and from which laws of confiable predictive power would ultimately emerge.²⁸

of metaphysical belief that certain areas of nature, implying certain boundaries of attention and commitment, are particularly worthy of study; and they form the basis for specific research traditions, in which theory is elaborated and methodology reglamented to provide a recognized foundation for the practice of a particular discipline." 1982: 3.

²⁸ 1982: 314.

Aquí resalta el uso problemático que se ha hecho en las ciencias sociales acerca de la concepción de paradigma y que conduce muchas veces a una particular comparación con el desarrollo de las ciencias naturales. A muchos colegas seduce este enfoque que ve en el postulado de un paradigma unitario o único de la ciencia normal, una exigencia y deber de carácter evolutivo para las ciencias sociales. Dejando de lado su concepción sociológica, histórica y relativa, esto redundaría entonces en un reclamo por "leyes" sociales y capacidad predictiva. A su vez, ello conduce a que la coexistencia de diferentes paradigmas en las ciencias sociales, y en particular en la antropología, se asuma en términos de diagnosticar estadios "preparadigmáticos", como si la diversidad de éstos fuese una enfermedad infantil y las ciencias sociales aún estuviesen necesitadas de una larga evolución para llegar a la "verdadera científicidad".

Paradójicamente, y de acuerdo con el mismo razonamiento, Esteban Krotz ubica a la antropología mexicana en un estadio "preparadigmático", dada la falta de consenso en teoría y metodología.²⁹ Esto parece paradójico, pues el mismo autor aboga, al tiempo, por una muy necesaria crítica al positivismo imperante en nuestro quehacer, que suele expresarse en que, por una parte, la ciencia no se concibe como un producto cultural, y, por la otra, en que el proceso de investigación muchas veces se reduce a su producto. Me parece que en estos últimos postulados se abre una perspectiva interesante para la reflexión e investigación (auto)crítica acerca de la actividad del propio sujeto colectivo.

En fechas recientes, también el maestro Aguirre Beltrán se dejó seducir por la visión "paradigmática" de la antropología mexicana: en una reseña elogiosa del texto de Cynthia Hewitt de Alcántara, establece algunas puntualizaciones relativas a la apreciación de la autora en torno a las filiaciones teóricas, así como, en particular, la filiación a que ésta lo adscribe en el contexto del "indigenismo integracionista". En esta ocasión el maestro Aguirre Beltrán señala que Hewitt de Alcántara está condicionada "desde la denominación y perspectiva de los esquemas de ideas y actos primeramente desarrollados en Ultramar".³⁰ Este comen-

²⁹ Krotz, 1987.

³⁰ Aguirre Beltrán, 1990.

tario parece estar fuera de lugar, ya que al mismo tiempo el maestro Aguirre Beltrán reconoce que gran parte de la antropología mexicana se desarrolló bajo el influjo de ideas "extranjeras", incluido el indigenismo (destacando sobre todo la antropología norteamericana, con enfoques relativistas y neoevolucionistas, a más de la antropología de cuño marxista).

En su interesante ponencia el maestro Aguirre Beltrán señala además el afán que caracterizó a gran parte de los años ochenta, y el propósito de algunos antropólogos de repensar la historia y la filosofía de la antropología mexicana, como puede verse en los escritos de Carlos García Mora, Esteban Krotz y Luis Vázquez. Siempre polémico e ingenioso, reprocha a este último haber pasado de la antropología "comprometida" a la antropología "arrepentida". Si esta última categoría es un nuevo "paradigma" de la antropología mexicana, diría entonces que, cuando menos, previene la osificación y el provincialismo del pensamiento antropológico, que aquí y en otras partes, caracteriza a quienes están cerca del poder.³¹ Por mi parte, estaría muy de acuerdo con el enunciado de Vázquez León en el sentido de que la retrospectiva histórica, interna y externa, se está convirtiendo en la piedra angular de las actuales tradiciones del conocimiento antropológico; de ello justamente hemos carecido en nuestra práctica profesional.

A lo largo de su ponencia, el maestro Aguirre Beltrán señala que, en vista de los cambiantes y sorprendentes cambios del mundo político y social de hoy, hay paradigmas indigenistas como el estalinista que francamente se han derrumbado, pero que, por el contrario, el indigenismo mexicano como tal ha sobrevivido al "derrumbe". El autor concluye diciendo que "el trabajo de campo y el trabajo indigenista deben ser, con la teoría, motivo permanente de nuestras preocupaciones".

Puede aplaudírsele en esta afirmación, ya que según parece, los esfuerzos historiográficos que Aguirre Beltrán menciona en su ponencia han contribuido a que la teoría y el análisis de nuestro

³¹ Al respecto, véase el interesante trabajo de Jesús A. Machuca, 1990. De aquí también se deduce lo trágico del intelectual mexicano que no encuentra espacio de expresión contestatario, sino al precio de una marginalidad económica, social y vivencial, como por ejemplo fue el caso de Jorge Cuesta; y que, si está en las esferas del poder oficial pierde muchas veces su independencia intelectual, indispensable para su lucidez analítica.

pasado se vean hoy con mayor simpatía, y ojalá mañana puedan verse tal vez en un plano de igualdad con el trabajo empírico.

Ahora bien, si la "paradigmatización" —al decir de Vázquez León— no nos conduce a ningún lado, tal vez se deba a cómo se la ha asumido. El asunto de si las ciencias sociales pueden —o más bien, deben— ajustarse al consenso de un paradigma único para ser consideradas como tales, no sólo por los "del otro lado" sino también en sus propias filas, atañe a una cuestión importante. Como señala Roth,³² muchos científicos sociales, al calor de esta discusión y a pesar de haber rechazado una imagen de sí mismos arraigada en el positivismo lógico, mantuvieron sin embargo una *concepción* del saber que siguió siendo fundamentalmente positivista. Es decir, no podemos efectuar una crítica a las apreciaciones positivistas de los procesos y productos múltiples de nuestra actividad, si ésta no asume al mismo tiempo una concepción por lo menos sospechosa del postulado de *una* verdad, *una* realidad y su desarrollo ascendente en la historia, la cual contribuimos a alcanzar. Esto es, hay que darle cabida a la reflexión acerca de cómo el cambio en la concepción de la naturaleza del conocer mismo puede o no afectar de manera fructífera nuestra labor. Es decir, si en el término "paradigma" se esconde finalmente la misma mirada positivista acerca del saber y del conocer, entonces más bien parece que nos hemos interrogado poco acerca de cómo un cambio en la filosofía de la ciencia está en relación directa con un cambio en la concepción de lo que es el conocimiento.

Ello pudiera incentivar no sólo una crítica a las actitudes burocráticas o institucionalizadas de nuestros ámbitos de actividad, no sólo la crítica al predominio de una enseñanza antropológica que de por sí fomenta poco el pensamiento imaginativo, sino —sobre todo— también una apropiación más crítica y menos dogmática de aquellos elementos de pensamiento que pueden contribuir a reflexionar acerca de lo que estamos viviendo como antropología, antropólogos y como pueblo en vías de "modernización". Y, más allá de esto, cómo en las condiciones de la "modernización" impuesta a nuestro país, y que ha contado con un amplio apoyo del mundo intelectual,³³ se está en vías de desdibujar no sólo el pasa-

³² Paul A. Roth, 1987: 115 ss.

³³ Cf. al respecto p. ej. el comentario de Federico Campbell "Las bodas del

do de nuestra disciplina sino también el de la historia nacional. Es aquí donde la cuestión del sentido de la sociedad moderna, y con ello el de la etnología, su pasado y presente filosófico y sociológico, se vuelve tarea apremiante. Y es aquí también donde el análisis paradigmático deberá ser complementado con algo que lo rebasa, si sólo se lo entiende como sucesión de diversas tradiciones de conocimiento, esto es, la relación de cada paradigma respectivo con el Estado y su visión del pasado.

ABSTRACT

The essay argues in favour of studies about the history of mexican anthropology and its philosophical and sociological dimensions. From this point of view it examines the dispute in anglosaxon anthropology between deconstructionist and positivist positions, by way of the Freeman-Mead dispute as well as the epistemological pretensions that are explicit in the work of the german ethnologist H.P. Duerr. The last paragraphs are dedicated to an overall view of the discussion concerning paradigms and ethnological explanation in Mexcio during the two last decades. It concludes by suggesting that the epistemological and historical examination of the disciplines past is a precondition for an (auto) critical analysis of the actually dominant modernist tendencies in current of mexican anthropology.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, G.

- 1990 *Derrumbe de paradigmas*, 1ª sesión del Seminario Permanente de Indigenismo, Xalapa, Ver.

BENAVIDES LEE, J.

- 1986 La estructura dominante de los paradigmas científicos. (Mimeo.)
- 1990 *Hegel y Nietzsche: la modernidad en controversia*. Tesis de grado, FCPyS/UNAM, México.

CAMPBELL, Donald T.

- 1973 Herskovits Cultural Relativism and Metasciences. *Cultural Relativism. Perspectives in Cultural Pluralism*. Vintage Books, New York.

DÍAZ-POLANCO, H.

- 1983 *El evolucionismo*. Línea/CIIS, México.

DEL VAL, J.

- 1983 *El neoevolucionismo: estudio de un caso teórico*. Tesis de grado, ENAH/INAH, México.

DUERR, H. P.

- 1974 In Defense of Paul K. Feyerabend. *Inquiry*.
1985 *Traumzeit, Ueer die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Suhrkamp Verlag, Ffm.

(ed.)

- 1987 *Authentizitaet und Betrug in der Ethnologie*. Suhrkamp Verlag, Ffm.

FEYERABEND, Paul K.

- 1981 *Contra el método. esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Ariel, México.

FREEMAN, Derek

- 1983 *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Harvard University Press.

H Aidar, J.

- 1982 *La teoría estructuralista y la concepción de los modelos*. (Mimeo.) CIIS, México.

HORKHEIMER, M.

- 1971 Pessimismus heut. *Sozialphilosophische Schrifter*, Fischer, F/m.

HEWITT DE ALCÁNTARA

- 1982 *Boundaries and Paradigms. The Anthropological Study of Rural Life in Postrevolutionary Mexico*. Leiden Development, studies: 4, Institute of Cultural and Social Studies, Leiden/Holanda.

KOEPPIG, K. P.

- 1987 *Authentizitaet als Selbstfindung durch den anderen*:

Ethnologie zwischen Engagemet und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft. Duerr (ed.), Ffm.

KROTZ, E.

1987 Historia e historiografía en las ciencias antropológicas: una problemática teórica. *La antropología en México*. (C. García Mora, ed.), t. 1, INAH.

1988 Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática metodológica en la antropología mexicana. *Cuadernos de la Casa Chata*, núm. 160.

KUHN, T. S.

1983 *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE (Breviarios), México.

LECOURT, D.

1982 "La biología y la crisis de las ciencias sociales". *Boletín de Antropología Americana*, núm. 5, IPGH, México. (trad.: M. Rutsch.)

LORENZ Y LEYHAUSEN

1973 *Biología del comportamiento (Raíces instintivas de la agresión, el miedo y la libertad)*. Siglo XXI, México.

LOVEJOY, C. D.

1980 Hominid Origins: Their Role of Bipedism. *American Journal of Physical Anthropology*.

MACHUCA R., J. A.

1990 *Intelectualidad y revolución en México: los desencuentros de la hegemonía (1920-1940)*. (Mimeo.) DEAS/INAH.

MAITLAND/EDEY

1982 *El primer antepasado del hombre*. Planeta, México.

MICHEL, L.

1973 *Mis recuerdos de la Comuna*. Siglo XXI, México.

PALERM, A.

1976 *Historia de la etnología*, ts. I y II. INAH, México.

POPPER, Karl

1981 *La miseria del historicismo*. Alianza, Madrid.

1985 *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid.

POPPER, ADORNO *et al.*

1978 *La lógica de las ciencias sociales*. Grijalbo (Textos Vivos), México.

ROTH, Paul A.

1989 *Meaning and Method in the Social Sciences. A case for Methodological Pluralism*. Cornell University Press, Ithaca and London.

RUTSCH, M.

1984 *El relativismo cultural*. Línea/CIIS, México.

SCHWARTZ, T.

1983 Anthropology: A Quaint Science. *American Anthropologist*, v. 85.

STOCKING, G. W., Jr.

1968 *Race, Culture and Evolution*. The Free Press, New York.

1988 La "adherencia de costumbres" y la "alternancia de sonidos" como ejemplos paradigmáticos retrospectivos. (Mimeo.) (trad.: M. Rutsch.)

TORRES FARÉS, J.

1986 El pasado, la revolución y la crítica de la modernidad en la concepción anarquista (1911-1913). *Hacia el nuevo milenio*, II. UAM, México.

TEJERA, H.

1984 *El funcionalismo*. (Mimeo.) CIIS, México.

VÁZQUEZ LEÓN, L.

1987 La historiografía antropológica contemporánea en México. *La antropología en México*. (C. García Mora, ed.) t. 1, INAH.

1990 Historia de la antropología: ¿para qué? (Mimeo.)