

# Antropología autorreflexiva. Apuntes sobre la historia y el devenir de la antropología mexicana\*

Fernando López Aguilar\*\*

**RESUMEN:** *En este artículo se propone la necesidad de cimentar una antropología autorreflexiva que, desde las miradas transdisciplinarias, inicie una revisión profunda de la historia y de la sociología de la disciplina para entender las razones por las cuales, desde nuestra perspectiva, no se han realizado polémicas y debates sobre los temas sustantivos de otras antropologías: el cambio de los sujetos de estudio, la credibilidad del discurso antropológico, la ética, los fines y las metas. A partir de estas reflexiones será posible transitar por esta situación crítica que ha caracterizado el fin de milenio.*

**ABSTRACT:** *This article proposes the necessity to construct an autorreflexive anthropology that, from transdisciplinary glances, may initiate a deep overhaul of anthropological and sociological history to understand the reasons dueto which, in our perspective, there have not been controversial debates on the main subjects of other anthropologies: the change in the subjects of study, the credibility of anthropological speech, the ethics, the aims and the goals. With these reflections it shall be possible to journey through this critical situation that has characterized the end of the millenium.*

El pasado no puede recordar el pasado. El futuro no puede generar el futuro.  
El lado afilado de este instante, de este aquí y ahora, es siempre,  
ni más ni menos, que la totalidad de todo lo que existe.

ROBERT M. PIRSIG

## HISTORIA Y MITO

Parece ser común en todas las culturas que la idea de un fin de ciclo provoque incertidumbre. El ser humano es resistente a la innovación porque ésta implica un esfuerzo energético y psicológico superior al normal: calcular el riesgo y la decisión

\* Este artículo tiene como base la ponencia "La antropología y las ciencias de la complejidad", presentada en el *Primer Congreso Nacional de Ciencias Sociales* el martes 20 de abril de 1999. Tema: La investigación antropológica. Sesión: Balance de la antropología. Agradezco los comentarios críticos de Ignacio Rodríguez, Mechthild Rutsch, Carlos García Mora y Carlos López Beltrán.

\*\* ENAH-DP.

de minimizarlo o maximizarlo pone en juego todas las certezas y las utopías fundadas en la experiencia, mítica o histórica. Ante la crisis, más allá del dejarse llevar, de la vista atrás, el tomar las respuestas ya conocidas para enfrentar situaciones nuevas significa aferrarse a un clavo de certidumbre en tiempos desconcertantes. Se trata de la clásica fórmula más de lo mismo, la cual considera las soluciones que alguna vez fueron eficaces como las únicas posibles:

El problema de toda adaptación a unas circunstancias determinadas no es otro que éstas cambian. [. . .] Está claro que ningún ser viviente puede comportarse con desorden —es decir, hoy así y mañana de un modo totalmente distinto— en su medio ambiente. La necesidad vital de adaptarse conduce inevitablemente a la formación de unos modelos de conducta que tienen como objetivo conseguir una supervivencia lo más eficaz y libre de dolor posible. Pero, en cambio, por unos motivos todavía enigmáticos a los mismos investigadores de la conducta, animales y hombres tienden a conservar estas adaptaciones óptimas en unas circunstancias dadas, como si fueran las únicas posibles para siempre. [Watzlawick, 1992:33]

Esta solución, minimizadora del esfuerzo, no toma en cuenta que con la recursividad de los errores locales, los ruidos y las perturbaciones externas, la adaptación deja de ser la mejor solución posible y se construye una ceguera sobre las alternativas que existieron o que ahora hay. Con el tiempo la situación se torna más difícil, la panacea más ineficaz, y entonces se aplica la respuesta aparentemente lógica: más de lo mismo para, contrariamente a las expectativas, “cosechar más cantidad de la misma miseria”. [*Ibid.*:34]

La mirada hacia atrás supone que el remedio conocido, mítico o real, es narrado por la historia; se trata, entonces, de una clásica flecha hacia la extinción o la entropía que se confronta con las flechas de la utopía que el grupo haya construido para enfrentar sus ciclos y sus límites. Es una crisis plagada de paradojas, con alta posibilidad de construir profecías que se autocumplan, en la que sólo la maximización del riesgo puede abrir horizontes de posibilidad antes no imaginados, construir respuestas que de alguna manera implican el olvido de la historia o el mirarla como una experiencia irrepetible.

Para el materialismo cultural esto es una paradoja, pues ha propuesto que las estrategias minimizadoras, como constantes biopsicológicas (del gasto energético, del riesgo), explican el cambio, “explican mucho con poco”, aunque las consecuencias a largo plazo suelen ser contrarias a las esperadas<sup>1</sup> y, por tanto, enigmas a resol-

<sup>1</sup> Véase Harris, 1979: 78 y s.: “1) Las personas necesitan comer y, por lo común, optarán por las dietas que ofrezcan más calorías, proteínas y otros nutrientes. 2) Las personas no pueden permanecer totalmente inactivas, pero a la hora de enfrentarse a una tarea específica, preferirán realizarla consumiendo el mínimo de energía. 3) Las personas poseen una sexualidad muy desarrollada y obtienen un placer reconfortante del coito (heterosexual en la mayor parte de los casos). 4) Las personas necesitan amor y

ver. Sin embargo, lo que se refleja en realidad es un dilema del pensamiento occidental: el mundo de la razón, la certeza y la confianza, que ha propuesto la ciencia y en especial la nomotética, contra la experiencia cotidiana incierta y azarosa. La historia de la evolución ha demostrado que en el umbral crítico, en la hipercomplejidad, maximizar esfuerzos y riesgos implica la búsqueda de nuevas soluciones, imaginarias o mitológicas, prácticas o creadoras, se potencia la inventiva y se construyen nuevas ilusiones. [Morin, 1992:165]

A pesar de la declaración de metas cognitivas de algunas posturas teóricas, la antropología ha sido especialmente discreta en torno al estudio de la transición de estados y estructuras o de las propiedades emergentes de los sistemas, pues normalmente ha enfocado estos procesos desde perspectivas que sólo llevan a constatar el cambio pero no a comprenderlo: o bien se enuncian variables cuya acción deriva en trayectorias hacia la estabilidad y el equilibrio, o bien se asume el efecto “caja negra” o “milagro dialéctico” para la explicación de esos procesos. No obstante, llaman la atención las investigaciones de Taitner [1995] sobre el colapso de las sociedades complejas, las de Turner [1988, 1990] sobre la liminalidad y la paradoja de no-pertenencia en la situación interestructural que se resuelve a través del ritual y de los *rites de passage*, las de Morin [1982, 1992] sobre el rumor de Orleans y de Amiens así como sus ensayos posteriores y las de Alberoni sobre la transición de las revoluciones hacia su institucionalización y las nociones de crisis, sensación de fin y término, con su opuesto, el sueño de un hombre (nuevo) mejor en el futuro.<sup>2</sup>

Inserta en la mirada occidental, con su noción del tiempo cristiano en el que concuerda este fin de siglo con el fin de milenio,<sup>3</sup> la antropología no ha sido ajena a la percepción del límite y del cambio. Desde hace tiempo se han realizado congresos, reuniones, simposios y se han publicado libros con la finalidad de apreciar el estado de la antropología de cara al siglo XXI.<sup>4</sup> Una sensación de crisis deambula en el pensar de la disciplina así como en el de las ciencias sociales y se vislumbra un horizonte de posibilidad para el futuro. En México uno de los eventos recientes fue la

---

afecto para sentirse felices y seguras, y, a igualdad de las demás cosas, harán lo posible para aumentar el amor y afecto que los demás les dan”. [Ibid.:79]

<sup>2</sup> Éste puede llamarse milenarismo, regreso de Quetzalcóatl, socialismo, nueva era o sexto sol. [Alberoni, 1984, 1988]

<sup>3</sup> Independientemente de que los tiempos reales, con los ajustes cronológicos, destaquen que Cristo nació (paradójicamente) cuatro años antes de que naciera (de manera que el fin de milenio ocurrió entre 1996 y 1997) y de que no existe un año cero (por lo que el cambio de milenio será del año 2000 al 2001), para otras culturas no hay un ciclo que venza en este tiempo. Por ejemplo, este año se inició el 2659 de la era japonesa, el 6712 del periodo juliano y el 2752 de la fundación de Roma, es el 2311 de la era de los griegos, el 1420 de la hégira, el 5760 de la judía. Al respecto puede consultarse la toma de posición que hace el *Calendario Ghlván*. Para una reflexión sobre el tiempo en arqueología véase Linda Lasky, 1999.

<sup>4</sup> Véase al respecto Ahmed y Shore, 1995; Wallerstein, 1998. La Comisión Gulbenkian estuvo compuesta por Immanuel Wallerstein (Presidente), Calestous Juma, Evely Fox Keller, Jürgen Kocka, Dominique Lecourt, Valentin Y. Mudimbe, Kinhide Mushakoji, Ilya Prigogine, Peter J. Taylor, Michel-Rolph Trouillot y Richard Lee (Secretario Científico).

pasada reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología en San Luis Potosí. En nuestro país se piensa que una evaluación correcta del estado actual ayudará a conducirnos hacia un mejor destino de la antropología del siguiente año, de la centuria venidera, del milenio que se avecina. Sin embargo, para antropologías como la británica esa respuesta debe ocurrir bajo una situación de crisis que permita ofrecer una nueva relevancia a la disciplina<sup>5</sup> o, en un ámbito más amplio, que plantee la necesidad de abrir las ciencias sociales. [Wallerstein, 1998]

Aparejada con esa imagen optimista que tenemos del futuro después del límite, es probable que ocurra una mirada equivalente desde el siglo XXI hacia el XX, consecuencia de la idea de que los tiempos tienen cortes abruptos, crispados, y de que dentro de esos periodos todo es homogéneo: "vamos a ser los antropólogos del siglo pasado", dijo irónicamente hace unos años Carlos Navarrete [c.p., 1990], lo que es peor, agregó, "del milenio pasado, y esa lectura nos coloca en el mismo tiempo que Childe, Caso, Gamio, Nicolás León. . . Sahagún".

La mirada *naive* hacia el pasado emerge cuando no existe un conocimiento profundo de la historia, ésta se interpreta entonces sin la necesaria ruptura de los prejuicios y preconcepciones intuitivas y se (re)crea conforme discurre una mayor distancia en el tiempo. ¿No son acaso equivalentes, para la mirada actual, los dinosaurios del Jurásico y del Cretácico, aunque disten cien millones de años entre sí? A pesar de las pretensiones de científicidad de la antropología mexicana y de sus intentos por construir una ética objetiva en torno a sí misma, ésta se manifiesta despreocupada de su pasado y se conforma con las visiones panorámicas y sin detalle que corroboran su idea de un crecimiento por agregación, para volver a caer en los atisbos irracionales hacia sí misma: predominan el rumor, el anecdotario y los lugares comunes.

La amnesia antropológica y el rechazo a la autorreflexión pueden entenderse mejor con el argumento de una dictaminadora del libro *Arqueología, realidades e imaginaciones* (cuyo peso en el dictamen resultaba crucial por sus muy difundidos reconocimientos), quien comentó que rechazaba la publicación porque muchos de los textos tenían un carácter sindical más que académico. Resulta curioso que el reto de la lectura que se construye desde la propia autorreflexividad, que pasa necesariamente por muchas formas de la mirada filosófica, epistemológica y hasta laboral, sea juzgado de esa manera, no sin un tinte político y, en consecuencia, descalificado y rechazado para su publicación. La paradoja es que, finalmente, el sindicato de investigadores del INAH publicó esa colección de textos. Este hecho, que la dictaminadora manifestó a varias personas, fue constatado en la "Introducción" de Luis Vázquez:

<sup>5</sup> "Introduction: Is Anthropology relevant to the Contemporary World?". [Ahmed y Shore, 1995: 12-41]

No obstante que haya una afortunada coincidencia entre este soporte y algunas ponencias e individuos involucrados aquí, la obra está lejos de ser una típica “denuncia sindical” —como arguyó un prejuiciado dictaminador anónimo para rechazar su publicación—, al tiempo que sostenía que sus planteamientos “interesan exclusivamente a las autoridades del INAH” [sic] ¡Imposible discutir este sinsentido que atenta contra las reglas básicas del pensamiento lógico! Pero a lo que quiero aludir es al hecho indignante de que hasta la más elemental crítica es digna de la peor de las represalias a que se puede someter a un investigador: impedir la difusión de sus ideas. [Crespo, Viramontes y Rodríguez, 1996:15 y s]

El vacío de conocimiento histórico de la propia disciplina ha llevado, también de manera natural, a la construcción de mitos fundadores que habrá que evaluar y reflexionar profundamente, pues se apoyan en citas y en falacias de autoridad que se repiten infinitamente hasta crear la noción de que lo que se dice, lo que se enuncia, es lo que realmente fue, la verdad objetiva de la historia de la antropología que transforma, en muchos casos, el mito en dogma de fe. Y aquí cabe destacar el fenómeno de pérdida de la memoria en un sector mayoritario del gremio arqueológico.

Los ejemplos son diversos, pero hay uno que se construye con varios enunciados: que Manuel Gamio fue el padre de la antropología mexicana, que la antropología mexicana se inició con Boas, quien desde la Escuela Internacional propuso la separación en especialidades y la interdisciplina, como la ejecutó Gamio en el valle de Teotihuacan y, por supuesto, que no hubo una antropología porfiriana. Los investigadores porfirianos fueron diletantes del siglo XIX marcadamente positivistas que poco aportaron a lo que sería la antropología del siglo XX.<sup>6</sup> Se piensa también que la Escuela Mexicana realmente contribuyó con aportes sustantivos a la antropología mundial, a la metodología y a los procedimientos de investigación, a las teorías y reflexiones universales sobre el hombre, es decir, que tuvo un carácter particular y distintivo de otras escuelas de pensamiento. Muchas preguntas se desgranar: ¿existía una tradición porfiriana que le dio lugar y permitió la llamada antropología integral?<sup>7</sup> ¿Existían planteamientos y postulados de los antropólogos del porfiriato negados u olvidados por la antropología posrevolucionaria?<sup>8</sup>

Otro mito, *vox populi*, señala que la gran época de oro de la antropología mexicana ocurrió entre la década de 1940 y 1950, cuando se fundó la ENAH, el INAH y la Sociedad Mexicana de Antropología, se creó el concepto de Mesoamérica —tan caro a los arqueólogos patrimonialistas— y aparecieron los grandes maestros formadores

<sup>6</sup> Las investigaciones de Rosa Brambila y Rebeca de Gortari [1997] sobre la época abren la sospecha de que este planteamiento es erróneo. Véase también Mechthild Rutsch [1998: 48-52; *s.f.*]

<sup>7</sup> Una reflexión que apenas comienza a adquirir forma con la tesis de licenciatura en historia de José Roberto Gallegos.

<sup>8</sup> Es la tesis doctoral de Mechthild Rutsch la que aborda este punto crucial para la historia de la antropología mexicana: *Antropología mexicana y antropólogos alemanes en México. Desde finales del siglo XIX a principios del siglo XX.* [En preparación]

de las generaciones siguientes. Este apogeo estuvo precedido por una fase de oscurantismo (la década de los veinte a los treinta) que ha continuado después de los años setenta, salvo por unos cuantos verdaderos alumnos de esas grandes autoridades que intentan mantener la verdadera ciencia y la interdisciplina; una trayectoria hacia la decadencia que se manifiesta como nostalgia por el pasado y por lo que se ha perdido.

Se dice también que existe una distancia histórica entre una antropología académica y otra patrimonialista que, como condición de origen, marcó un conflicto entre instituciones. Esa distancia toma la forma de distancia institucional entre antropólogos teóricos y antropólogos empíricos, técnicos o aplicados. Por ejemplo, INI-INAH-IIA-CIESAS,<sup>9</sup> o bien la separación entre la Dirección de Salvamento Arqueológico y la Dirección de Investigación y Conservación del Patrimonio Arqueológico del INAH.

En estas circunstancias emergen lecturas y preguntas sobre cuyas respuestas habrá que reflexionar detenidamente: ¿qué ha cambiado entre la época de Leopoldo Batres y su proyecto en Teotihuacan para la celebración del centenario de la Independencia y los doce megaproyectos (dirigidos por arqueólogos del INAH y del IIA) del sexenio pasado o los tres de próxima realización? ¿Y entre los rescates etnográficos de Nicolás León y los inventarios que se pretenden iniciar en fecha próxima? Los primeros son de finales del siglo XIX y de la primera década del XX, los otros del final de la última década del XX.

Por supuesto que la antropología ha sufrido cambios en el discurrir de la centuria pasada, pero las ingenuas visiones progresivas que presuponen un crecimiento acumulativo, las cándidas preconcepciones del crecimiento degenerativo (todo tiempo pasado fue mejor) o la mirada al más clásico estilo de la historia cultural (ciclos de apogeo y decadencia) poco aportan para una evaluación correcta de la antropología de hoy, de sus avatares en el tiempo y para entender cómo es ahora y cómo ha llegado a su estado actual.

Cada una de esas flechas del tiempo ha tenido sus representantes y se fundamenta en dos situaciones: el olvido del detalle de la historia y, consecuentemente, la construcción de metarrelatos y mitos. Para ciertos momentos de la historia de los historiadores de la disciplina es comprensible. Curtis Hinsley [1996:20], por ejemplo, ha reconocido que en los Estados Unidos la historia de la antropología era una actividad propia de los investigadores de edad avanzada,<sup>10</sup> un pasatiempo de jubilación, fragmentos de memoria o palabras definitivas para disputas añejas, y que en todos los casos tenía un carácter progresista y positivista: la mirada superficial de la historia, la amnesia, los estudios panorámicos, los ensayos que otorgan prestigio y

<sup>9</sup> Conviene revisar el texto de Luis Vázquez [1997] para una opinión al respecto.

<sup>10</sup> En México, un caso parecido es el libro de Ignacio Bernal [1979].

reconocimiento de autoridad a determinados autores que refuerzan una perspectiva,<sup>11</sup> la exagerada valoración de algunos proyectos y hallazgos, el ocultamiento de los lados perversos, oscuros o humanos de los personajes y de las historias de las instituciones, de los grupos, proyectos y comunidades académicas. Muchas veces, más que actos dolosos, tienen su punto de partida (y de llegada) en la ingenuidad con la que se aborda la reflexión histórica, la cual deriva en el reforzamiento de la flecha del tiempo (pre)construida, confeccionada con anterioridad, ante la que el investigador es incapaz de sobreponer una ruptura hermenéutica y de someter a debate o interrogación. Se trata de la historia whig, un legado de la Ilustración que “presupone justamente aquello que intenta ilustrar: una trayectoria ascendente hacia un conocimiento más exacto y acumulativo”. [Hinsley, *ibid.*]

De hecho, también parece tratarse de una variante disciplinar y local del tipo de búsqueda de historicidad que dio lugar a la construcción de los estados-nación. Díaz-Andrew ha señalado, siguiendo a Anthony Smith, que se requiere de la paradoja del pasado adecuado y del futuro creíble en un presente moderno, pues resultará útil para las élites, “que emplearán un conjunto de aspectos de la historia para manipular las emociones de las masas”. Por supuesto, la analogía incluye también el *exempla virtutis*, que la historia sea suficientemente maleable en la construcción de una memoria compartida y de una cultura común. [Díaz-Andrew, 1998:118] La legitimación, la construcción de un paradigma común y la unificación de lo diverso es el resultado para la antropología, cuyo fundamento es el mito.

Por ello es que las expectativas del futuro enfrentan la pregunta que Alberoni ha destacado en el pensar del devenir: “¿Cómo podemos decir qué será mañana progreso si no sabemos decir qué sucedió en el pasado?” [Alberoni, 1988:32] Él mismo responde: a través del mito, es un acto mitopoético puesto que el mito y la historia juegan el mismo papel, dan sentido al mundo, al momento actual. Esto demuestra que la comunidad antropológica se comporta como cualquier grupo humano: la historia develada con profundidad importa poco, pues resulta peligrosa o deconstructiva. De ahí que, salvo honrosas excepciones, no interese para el antropólogo común la historia y la sociología de su disciplina: los mitos fundadores son suficientes.

Visto de esta manera, con todo y el buen deseo de ofrecer un aporte racional a la evolución de la antropología, las declaraciones que han puesto la mirada de su comprensión del presente y su horizonte de futuro en la nostalgia por el pasado mítico resultan infructuosas no sólo para entender la situación actual sino para construir los horizontes de posibilidad del devenir de la ciencia en el siglo XXI. La comunidad antropológica, en su autorreflexión, refuerza lo que el pospositivismo ha

<sup>11</sup> Viene al caso la visión sospechosamente trivial de Litvak [1996] en sus textos sobre historia de la antropología.

buscado demostrar sobre la historia de la ciencia: la racionalidad no suele ser el común denominador de la actividad científica.

## NUEVO PARADIGMA

La antropología aplicada fue la respuesta de la Escuela Mexicana a los retos cognitivos de la disciplina. Los propios planes de estudio de la ENAH hicieron énfasis, durante la época de oro y prácticamente desde su fundación, en la aplicación del conocimiento antropológico, pero esto no surgió ni con el INAH ni con Alfonso Caso. Es una historia antigua que apenas se está develando. El propio José Luis Lorenzo [1982:31] decía hace años:

El INAH aceptó a la Escuela en su seno para formar a los arqueólogos y a sus demás *técnicos*, y no debemos olvidar que el Instituto es un organismo estatal que tiene a su cargo la defensa y el estudio de lo arqueológico, entre otras cosas. Por lo tanto se trataba de formar *profesionales eminentemente prácticos*, capaces de enfrentarse al trabajo sin complicaciones, para salvar, para preparar —sí señores— para preparar zonas arqueológicas y museos para el turismo.<sup>12</sup>

Los cambios estructurales e institucionales de la antropología mexicana ocurridos durante los últimos cien años (que han sido tratados por los pocos estudios de historia de la antropología)<sup>13</sup> se entrelazaron con una invariante, la defensa y conservación del patrimonio cultural, tanto arqueológico como etnográfico. El patrimonialismo, asociado con el nacionalismo, ha sido consustancial a las élites de la antropología. Cabría preguntar entonces, ¿el patrimonialismo dio forma a las estructuras de la antropología o fue a la inversa? ¿El patrimonialismo obstaculizó la producción de conocimientos en la antropología? El indigenismo y la antropología aplicada, pensados para resolver los problemas de la población de México o para rescatar su cultura, ¿pueden asociarse con el patrimonialismo, se podría suponer que retrasaron la producción de saber en la etnología y en la antropología social? Margarita Nolasco [s.f.:67] insinuó una circunstancia de este tipo:

La antropología aplicada en México se canalizó hacia la solución del problema indígena, descuidando o no tratando otros problemas igual de importantes, tales como los relacionados con el desarrollo urbano, los problemas de hacinamiento y la promiscuidad, los problemas del marginalismo o de la dominación colonial, del extensionismo agrícola, de

<sup>12</sup> Todos los textos de las citas que están en cursivas son del autor.

<sup>13</sup> El esfuerzo contra la amnesia lo iniciaron Carlos García Mora y los colaboradores de la obra de quince tomos publicada por el INAH: *La antropología en México*, así como aquellos investigadores que se dedican al entendimiento histórico y antropológico de la antropología, como el *Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana*.



la educación básica, de la sociopatología urbana y rural, de la salud pública, de la guerra, etcétera.

Según algunos de los pocos estudiosos de esta historia<sup>14</sup> el enfoque patrimonialista, privilegiado por las jerarquías políticas y académicas del país, ha sido uno de los factores que han limitado los aportes teóricos de la antropología mexicana. Por lo tanto, ésta puede ser vista como una excelente antropología hecha por antropólogos alemanes, franceses, estadounidenses o refugiados españoles.<sup>15</sup> Rutsch [en preparación], por su parte, propone que esa relación ocurrió durante el momento de la profesionalización:

Para el caso de la arqueología, Vázquez ha mostrado que el patrimonialismo (como concepción expoliada de propiedad privada sobre un patrimonio inmueble) tiene hondas raíces históricas que, en su devenir, ubica en las cortes europeas y la Colonia. Argumenta que tal patrimonialismo reaparece en la conciencia moderna de administración del patrimonio nacional, mediada por la relación clientelar entre poder ejecutivo, arqueología y arqueólogos. [1995:74-125] Cabría sostener que esta tesis de continuidad vale para el proceso de profesionalización de la antropología en su conjunto, tanto en cuanto a su patrimonialismo como lo que llamaré su Estatismo, esto es, su determinación por intereses estatales (que al parecer ni han superado el evolucionismo social, ni al difusionismo geográfico en la antropología y la arqueología, respectivamente). Hasta la actualidad, aquí también puede notarse una relación clientelar con el Estado.

Clientelismo y patrimonialismo crearon en el arqueólogo—no sólo de México—un sentimiento de propiedad: mi sitio, mis datos. Pero esto no fue exclusivo de esa disciplina ni de México. La antropología en general, también en otras partes del mundo, construyó nociones semejantes como consecuencia de la necesidad de conformación de expertos y autoridades, de la especialización llevada hasta el extremo. En otras latitudes se ha reconocido que el etnógrafo y el antropólogo cultural o social se comportan de manera parecida: mi aldea, mis informantes. [Ahmed y Shore: 20] ¿Ocurrió lo mismo en otros campos del conocimiento? ¿Es factible relacionar la especialización con la apropiación de la evidencia: mi archivo, mi expediente, mis documentos, mis restos óseos... mis indios? ¿Es un fenómeno característico de las ciencias blandas u ocurre de manera semejante en las ciencias duras: mi experimento, mi problema, mi tema?

Entre el énfasis aplicado de la antropología y la necesidad de conocer los problemas que se pretendían resolver se manifestó un fenómeno diverso que en los últi-

<sup>14</sup> Entre ellos Luis Vázquez [1997], Ignacio Rodríguez [1996], Rutsch [ob. cit.].

<sup>15</sup> En arqueología recuérdese *The Basin of Mexico*, de Sanders, Santley y Parsons, sin traducción al castellano a pesar de que es fuente de consulta desde su edición en 1979, como señaló Carlos García Mora [1996:23] en su contribución al libro censurado. En etnología, *La mitad del mundo*, de Jacques Galinier.

mos treinta años ha significado una añoranza del pasado, de la época de oro, un provincianismo manifiesto en el alejamiento de las teorías y reflexiones sobre el hombre que ocurrieron en otras latitudes y un encierro en sí misma que llevó a la especialización y creación de compartimientos cada vez más pequeños como meta de estudio. En consecuencia, cada vez se ha sabido menos de lo que otros antropólogos hacen. Los especialistas se transformaron en ignorantes de las metas de su disciplina y de lo que otros especialistas hacían y, de manera amplificadora, a los superespecialistas les ocurrió lo mismo. La arqueología es quizá un ejemplo claro de este proceso: de antropólogo a arqueólogo a especialista en clasificación de materiales arqueológicos, a especialista en tipología cerámica, a especialista en cerámica de una región y, dentro de ella, sólo la de un periodo.

La antropología se separaba en disciplinas y en su interior se creaban investigadores de alta especialización, también se incrementaba la añoranza del origen supuestamente integral e interdisciplinario: se reforzaba el mito y se delineaba la quimera. A pesar de todo, el término se actualizó y se tomó el de transdisciplina, como en otras áreas del conocimiento más avanzadas, aunque se le vació de contenido para usarse como sinónimo de los viejos términos multidisciplinaria e interdisciplina.

Hay algo en común en todas las ciencias. La trayectoria hacia la hiperespecialización es reflejo de la forma en que se piensa, cartesianamente, que se comporta la realidad, en especial la relación todo-partes, donde se presupone que la parte es estable, uniforme, idéntica a sí misma. Tiene que ver también con el proceso analítico-sintético derivado de la visión cartesiana, determinista y lineal de la realidad. Young [1989:79] señaló:

La gran fisura que existe en nuestro esquema fundamental de pensamiento surgió en los siglos dieciséis y diecisiete con la caída de la explicación organicista de Aristóteles [. . .] Hemos tenido una importante ruptura en nuestro pensamiento desde entonces. Hubo tensiones en el Renacimiento tardío que estaban desgastando las explicaciones aristotélicas en términos de las causas formales, finales, materiales y eficientes, pero en la revolución científica el conocimiento y la realidad eran codificados de tal manera que la mente y el cuerpo, el sujeto y el objeto, la cultura y la naturaleza, la fantasía y la realidad externa, y el entero y el fragmento, estaban divididos.<sup>16</sup>

Se trata, en pocas palabras, de la construcción de los dos mundos que definieron la ciencia clásica y que Wallerstein y colaboradores [*ob. cit.*:3-36] relatan a propósito de la historia de las ciencias sociales:

La creación de las múltiples disciplinas de ciencia social fue parte del intento general del siglo XIX de obtener e impulsar el conocimiento "objetivo" de la "realidad" con base en

<sup>16</sup> Traducción de Olivia Loveland López.

descubrimientos empíricos (lo contrario de la “especulación”). Se intentaba “aprender” la verdad, no inventarla o intuirarla. [*Ibid.*:16]

Una alternativa para aprehender la verdad fue la fragmentación disciplinar, bajo el entendido de que cada campo tomaría un segmento estable y uniforme del mundo para construir una mejor explicación. Así, la búsqueda incesante de lo homogéneo se asoció con el modo de segmentar la realidad y cada corte se convirtió en la meta explicativa de la ciencia, de la disciplina o de la subdisciplina. A su vez, cada nueva fracción llevaba a creer que el objeto real de conocimiento se encontraba oculto en una parte más pequeña. Por estar inmersas en una visión determinista, se pensaba que lo infinitamente pequeño era la esencia del fenómeno y había que buscarlo para someterlo nuevamente a análisis y encontrar ahí qué parte era la causa, en el entendido de que su magnitud era equivalente a la del efecto. Pero cada parte podía estar compuesta de más partes, que a su vez podían subdividirse, y así hasta el infinito. Cada disciplina encontró áreas de especialización y superespecialización en segmentos cada vez más pequeños en la medida en que perdía de vista la idea de la meta explicativa totalizadora.

Un ejemplo, en el caso de la antropología, es la periodización y la regionalización, aunque no es el único. En el campo de la biología Lovelock [1995:25], uno de los fundadores de la teoría de la complejidad, preguntaba:

¿Por qué desarrollamos las ciencias de la Tierra y las de la vida de forma conjunta? Más bien tendría que preguntar: ¿por qué han sido separadas por una disección inmisericorde en disciplinas distintas y aisladas? Los geólogos han tratado de persuadirnos de que la Tierra es sólo una bola de roca, mojada por los océanos; y que la vida simplemente es un accidente, un pasajero tranquilo que ha subido en *autostop* para realizar un trayecto en la bola de roca. El caso de los biólogos no ha sido mejor. Han afirmado que los organismos vivos son tan adaptables que han sido aptos para todos los cambios materiales que han ocurrido durante la historia de la tierra.

El enfoque reduccionista, indudablemente, tuvo éxito en cada espacio disciplinar para producir el conocimiento que se tiene del mundo pero que ahora se muestra insuficiente. El problema radica, como dijo Fritjof Capra [1992:111], en que todavía se considera que ése es el único enfoque válido y en que se sigan organizando las investigaciones de acuerdo con él:

Los estudiantes no tienen ningún incentivo para desarrollar conceptos integradores y los centros de investigación utilizan sus fondos casi exclusivamente para resolver problemas formulados dentro de la estructura cartesiana. Se piensa que no vale la pena investigar científicamente cualquier fenómeno que no pueda explicarse en términos reduccionistas.

No cabe duda de que la forma en que se concibe el mundo determina la manera en que se accede a su conocimiento y se establecen sus posibilidades y limitaciones. La visión reduccionista y cartesiana fue construida al mismo tiempo que la física newtoniana contribuía a la construcción del paradigma de la ciencia, con lo cual se estableció el mundo determinista y mecanicista. De ahí se trasladó a las metas del conocimiento: el mecanismo de la evolución, el motor de la historia. Si dios era el gran relojero, su obra, la realidad, dirían los posmodernos, se concibió como una megamáquina [Ballesteros, 1989] cuyas partes estructurales podían ser disectadas para conocer su funcionamiento. Esas partes se pensaba — eran así en la realidad, y la habilidad del científico radicaba en que el corte fuera objetivo, es decir, que se correspondiera con un segmento del mundo real. La simplificación de la filosofía y de la ciencia operó a través de la

Reducción de lo complejo a lo simple (reducción de lo biológico a lo físico, de lo humano a lo biológico). Una hiperespecialización habría aún de desgarrar y fragmentar el tejido complejo de las realidades, para hacer creer que el corte arbitrario operado sobre lo real era lo real mismo. Al mismo tiempo, el ideal del conocimiento científico era descubrir, detrás de la complejidad aparente de los fenómenos, un Orden perfecto legislador de una máquina perfecta (el cosmos), hecha ella de micro-elementos (los átomos) diversamente reunidos en objetos y sistemas. [Morin, 1994:30]

La nostalgia por la interdisciplina se construyó conforme los científicos y los filósofos se alejaban de la visión de la totalidad para acercarse a los fragmentos que recortaron con su instrumental analítico y que definieron como causa última. Pero este aislamiento también llevó a un proceso de hibridación que dio lugar a la llamada transdisciplina, ubicada en la marginalidad creativa de las teorías donde los especialistas tenían que tratar, para comprender su segmento del mundo, con aspectos ya investigados o en elaboración en campos disciplinares a veces muy lejanos de su matriz académica. [Dogan y Pahre, 1993] Se inició, sobre todo, el estudio de lo inestable, de los sistemas alejados del equilibrio, de la morfogénesis, de la turbulencia.

La transdisciplina ocurrió en los investigadores que enfocaron el estudio del mundo sin fronteras tajantes, abruptas, crispas, en los márgenes de la ciencia normal, a través de un diálogo que supuso la difusión de los conceptos de una disciplina a otra por medio de la redefinición y la metáfora, la aplicación de metodologías a diversos objetos o transdisciplinariedad de herramientas analíticas, el intercambio de descubrimientos, el intercambio de teorías y la interacción paradigmática. [Ibid.]

Una manera de rebasar la antigua división disciplinar es ignorando la existencia de los campos disciplinares e incluso la transdisciplina. Esta perspectiva fue desarrollada por las teorías de la complejidad al proponer que la complejidad ocurre en todos los niveles de la jerarquía de la materia y al eliminar las diferencias entre lo fí-

sico, lo orgánico, lo humano y lo metasocial en la emergencia de nuevas propiedades organizativas: los fenómenos de ese tipo son complejos y esa perspectiva elimina el reduccionismo positivista. También permite, a través de la metáfora, aproximar las teorías que han explicado la emergencia de fenómenos autoorganizados en diferentes campos de la realidad y trasladar enunciados de las ciencias duras a las humanidades y viceversa:

Algunas teorías tienen un área de aplicabilidad sorprendentemente vasta y han sido aprovechadas en muchos otros sectores. La dinámica no lineal ("la teoría del caos") desarrollada en la física, la dinámica de los fluidos y la meteorología, se emplea también en la cardiología, a fin de comprender la dinámica de la fibrilación durante y después de una intervención quirúrgica peligrosa. La teoría se apoya en cálculos matemáticos sofisticados y en potentes computadoras, y estudia la forma en que se ordena el "desorden". Puesto que las anomalías aparecen también en las ciencias sociales, la teoría del caos muy bien podría utilizarse en, por ejemplo, la psicología social [ . . . ]. [*Ibid.*:173]

Aunque estos autores desconocen los ejemplos en el área de las ciencias sociales existen ya dos enfoques básicos: uno más duro, cercano a los planteamientos de Niklas Luhman, en los campos donde las ciencias sociales pueden parametrizar, como la lingüística, la demografía, la economía o la sociología; otro donde se efectúa un traslado, por medio de la metáfora, de las nociones derivadas de las teorías de los fractales, de las estructuras disipativas, de las catástrofes y de los sistemas autoorganizados, como en las humanidades. El hecho de que las teorías de la complejidad hayan sido creadas desde campos disímboles y desde la perspectiva de la ciencia clásica (biología, física cuántica, lógica, matemáticas, química) y de que se apliquen en campos totalmente novedosos como las ciencias cognitivas, ha hecho que emerja una duda no resuelta sobre los parámetros clásicos de la historia y la filosofía de la ciencia: desde hace treinta años estamos presenciando la construcción de un nuevo paradigma (es decir, una revolución científica en términos kuhnianos) opuesto a la vieja alianza de la ciencia, en el que los científicos han tenido que incursionar en el campo de la historia de la ciencia, de la filosofía, de la epistemología y de la metodología para construir una reflexión sobre sus propias propuestas y descubrimientos.<sup>17</sup> Ésta es una perspectiva que apoyan algunos seguidores de las teorías de la complejidad, en especial los que más allá de la física y matemática de la turbulencia y el caos han encontrado fenómenos similares en lo biológico, en lo social, en el pensamiento. En este sentido, la noción de paradigma se acerca más a la de visión del mundo que a la de visión partitiva tomada por las llamadas nuevas disciplinas de los años sesenta.

<sup>17</sup> Entre muchos otros textos pueden consultarse los siguientes: Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, 1983; David Bohm, 1992; Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, 1992.

Juzgadas por algunos como producto de un exagerado optimismo, y por otros como una moda intelectual pasajera poco innovadora, otra buena cantidad de estudiosos ha reconocido que las teorías de la complejidad —desde su parte más dura, asociada con el caos determinista, hasta su parte más blanda, que trata de los sistemas autorreflexivos y autorreferentes— conforman el abandono de una visión del mundo dominada por la perspectiva de la física clásica y del positivismo: el mundo se observa como una gran trama de componentes heterogéneos dominada por el desorden, la ambigüedad, la incertidumbre, los bucles extraños, la auto-eco-organización, la autosimilitud. En esa visión, la antropología podría colaborar con aportes sustantivos. [Morin, *ob. cit.*]

En este paradigma emergente [Martínez Miguelez, 1993] mucho tuvieron que ver los cambios originados por la crisis del neopositivismo en la década de los sesenta, la aparición de los ordenadores, de los estudios sobre los procesos cognitivos y la inteligencia artificial, la filosofía pospositivista, la hermeneutización de las ciencias duras, el dominio de las lógicas no clásicas y multivalentes, el estudio de lo impreciso [Moles, 1995] y de los fenómenos no lineales. En lo social, la comprensión de las paradojas de autorreflexividad, de las profecías que se autocumplen, de los rumores, de la credibilidad política<sup>18</sup> y de la aparición de colectivos emergentes. Jean-Pierre Dupuy, por ejemplo, ha destacado que en el pánico “los hombres son sorprendidos por esos desquiciamientos trágicos, cuando lo global adquiere súbitamente propiedades que lo local no permitiría en absoluto prever”. [Dupuy, 1990: 68] El individuo se integra en un nuevo todo, se despoja de su propia individualidad y crea un colectivo de fuertes lazos, aunque efímeros.

Lo más notable es que todos los investigadores que se aventuraron en este terreno lo hicieron más allá de la fascinación de la moda. Se iniciaron en la marginalidad del paradigma, de las instituciones, de la cretinización universitaria de alto nivel [Morin, *ob. cit.*:31], fuera del centro de las teorías dominantes, para atender irracionalmente las anomalías que la ciencia normal (pre)juzgaba como inexistentes, no representativas, insignificantes para la demostración de los procesos ya conocidos. Las comunidades académicas hegemónicas negaban las propiedades emergentes, autosimilares, no lineales, inciertas, indeterminadas y amplificadas de la complejidad, considerándolas como aberraciones de los sistemas: no eran normales el bucle extraño, las paradojas, los conjuntos transfinitos, los espacios no cartesianos. Sin ir tan lejos, en la lógica también se han generado marginaciones recientes:

Muchos manuales de lógica matemática (casi todos desgraciadamente) incurren en el defecto de exponer un sistema particular de lógica, sin tomarse siquiera la molestia de advertir al lector de que están haciendo tal cosa. El sistema expuesto es casi siempre, bajo al-

<sup>18</sup> Para un estudio sobre este tema en México, véase el de Silvia Molina y Vedia [1998].

guna presentación particular, la llamada lógica clásica [...] Quizá tal preferencia [...] sea respetable como la preferencia por otros sistemas de lógica. Lo que no es respetable es esa falta de claridad (o de sinceridad) que estriba en exponer un sistema particular de lógica como si se tratara de “la lógica”. Y no vale como remedio (ni aun como un remiendo) el adjuntar al final del libro un apéndice, indicando la existencia de “otros” sistemas de lógica —*sobreentendiéndose, o insinuándose, que se trata de meros juegos formales sin aplicación a la realidad o al genuino discurso “científico”*. [Peña, 1993:13]

Tales procedimientos no sólo son poco recomendables en lógica, lo son en cualquier ámbito del saber más allá de la filosofía. La descalificación, la demarcación bajo el argumento de que sólo un punto de vista tiene el saber y el procedimiento científico es un tema que, por cierto, no ha sido debidamente tratado por los historiadores de la ciencia. La manera en que el *establishment* académico recibe las anomalías, la resistencia que producen y la negación de su existencia no se dan, precisamente, de la manera en que apuntaba Kuhn [1993:92 y s] en la *Estructura de las revoluciones científicas*: la razón se encuentra lejos de la capacidad de reconocimiento de las anomalías.

La marginalidad se manifiesta en que se encuentra fuera del centro de la mercadotecnia, de la comercialización, del financiamiento y de la moda, tal como lo señala el lamento de un viejo filósofo español recientemente fallecido:

Uno, como el protagonista de *Morgan, caso clínico*, ha tenido muchas veces la impresión de vivir en una isla de sensatez rodeado de un mar de locura. Pero nunca la impresión ha sido tan vívida como cuando se ha visto rodeado de sus colegas los investigadores sociales. Especialmente, los que a sí mismos se llaman —con mayúsculas— científicos. Hacen lo que hacen sin pensar en lo que hacen, aplican sus rutinas sin saber por qué ni para qué. Rutinas que han tomado prestadas de una ciencia que se construyó en otro tiempo —hace 300 años— para otros fines —el estudio de los fenómenos físicos. ¿Será que uno es muy listo, y ellos muy tontos? Es una hipótesis muy improbable. Todo parece indicar que los listos son ellos: pues el pago —en dinero, en prestigio o en amor— les llueve a cántaros. Mientras que uno, y los que son como uno, permanece aislado en una isla. [Ibáñez, 1990:3]

Martínez Miguelez [*ob. cit.*:177] ha señalado que uno de los puntos cruciales de la diferencia entre el viejo paradigma (cuya ciencia ideal era la física) y el nuevo tiene que ver con una distinta manera de ver la objetividad científica, basada en una racionalidad que parte de que el sujeto comprende al mundo porque se comprende a sí mismo:

La nueva visión de la realidad, de que hemos estado hablando en este capítulo, se basa en la comprensión de las relaciones y dependencias recíprocas y esenciales de todos los fenómenos: físicos, biológicos, psicológicos, sociales y culturales. Esta visión va más allá de los actuales límites disciplinarios y conceptuales.

**Cuadro I. Comparación entre principios del viejo y del nuevo paradigma**

<i>Viejo paradigma</i>	<i>Paradigma emergente</i>
Determinismo	Incertidumbre
Objetividad	Autorreflexividad
Mecanicismo	Sistémicobiológico
Reduccionismo	Holismo
Estabilidad	Inestabilidad
Orden	Desorden orden
Identidad	Diferencia
Bivalente	Borroso
Exactitud	Imprecisión
Entropía	Autoorganización
Necesidad	Azar
Todo-Partes	Autosimilitud
Razón	Phronesis/buen sentido/intuición
Explicación	Comprensión
Reversibilidad	Irreversibilidad
Linealidad	No linealidad
Positivismo	Hermenéutica
Causalidad	Recursividad-iteración-bucle extraño

Los postulados básicos de las teorías de la complejidad tienen que ver con la ontología: la tendencia universal al orden por fluctuaciones en los sistemas abiertos y una ontología sistémica. Epistemológicamente, implica la metacomunicación del lenguaje total y el principio de complementariedad del sujeto y del objeto. Por supuesto, no es éste el lugar para describir en detalle todos y cada uno de los aspectos asociados con esta nueva forma de ver el mundo, ni sus consecuencias filosóficas, metodológicas y éticas, que rebasan el simple uso de nuevos términos con viejos significados. En el continuo recíproco de los fenómenos del mundo la interdisciplina es trivial para la comprensión de las totalidades pues, tal como se observa desde la perspectiva de la complejidad, se requiere de la formulación de nuevos proble-



mas y de problematizar sus soluciones, de romper con los viejos campos disciplinares, hecho que se facilita con el intercambio de conceptos duros o por medio de la metáfora: los sistemas de criticalidad autoorganizada se dan en el mundo subatómico, en el físico, en el biológico, en lo social y en el pensamiento.

En lo social, sin embargo, parece existir una suerte de retraso paradigmático, a pesar de los llamados de Moles, Morin, Ibáñez, Taitner y otros investigadores y filósofos, y de que la filosofía de las humanidades está impregnando el mundo de las ciencias duras, por ejemplo, en el MIT.<sup>19</sup> Lo paradójico radica en que, por un lado, a pesar del descubrimiento y explicación exitosa de los sistemas autoorganizados en la física y las matemáticas, algunos investigadores consideran que son inaplicables a la antropología, en el entendido de que esa clase de fenómenos no existe en lo social, o no lo alcanza a cubrir o bien es de otro tipo. Por otro lado, los antropólogos no dejan de investigar fenómenos estables e invariantes, por lo que difícilmente encuentran el flujo dinámico de información que discurre en el fenómeno que investigan o el momento en que se bifurca o colapsa. El problema es simple: o bien el hecho antropológico, histórico y humano responde a otro tipo de comprensiones y explicaciones o bien el antropólogo, sumido en el paradigma de la ciencia clásica, no ha visto cómo esos hechos sociales no son la única excepción en el mundo de la complejidad.

## ANTROPOLOGÍA EN CRISIS

En diversos momentos de la historia reciente, en especial desde finales de la década de los sesenta, se ha tenido una sensación de crisis en la antropología mexicana. No es el momento de discutir si se inició como una percepción de insuficiencia de las teorías vigentes, regidas por el culturalismo (historia cultural), en torno a lo que se consideraba como los problemas cruciales de la antropología aplicada [Warman, Nolasco *et al.*, *s.f.*] o si se trataba, desde una lectura kuhniiana, de construir una revolución científica en un ámbito disciplinar.<sup>20</sup>

Hace cerca de veinticinco años Gándara escribió en la primera línea de su tesis de maestría: "La arqueología mexicana está en crisis, reza el conocido lugar común". [Ibid.:17] Agregaba que había escuchado esa frase cuando menos desde 1968 y que, "de acuerdo a varios colegas, hace más de una década que la crisis es anunciada". Culminaba el párrafo destacando que "es uno de los pocos puntos sobre los que parece haber acuerdo total entre los arqueólogos mexicanos". Efectivamente, la idea de una crisis se leía en 1967 en el *Reporte preliminar* del boicoteado proyecto integral

<sup>19</sup> Massachusetts Institute of Technology.

<sup>20</sup> Lo que intentó hacer Gándara [1992].

de Cholula, que coordinaba Miguel Messmacher. De acuerdo con Gándara, los indicadores de la crisis de la arqueología eran:

a) *incapacidad para cumplir, como disciplina científica*, las metas y objetivos que se había fijado; b) [...] incapacidad para estar a la altura de los estándares internacionalmente reconocidos en cuanto a procedimientos de obtención de datos (sobre todo en lo que se refiere a excavación); c) el no poder cumplir con eficiencia su labor legal de preservar el patrimonio arqueológico del país [...]; d) incapacidad de revertir los conocimientos alcanzados hacia el público que la mantiene. [*Ibid.*:17 y s]

La idea de que la antropología debía convertirse en ciencia llegaba a México como resonancia del empuje de los años sesenta, en los que una buena cantidad de campos del conocimiento humanista pretendía alcanzar la cientificidad a partir del modelo de la física clásica. La filosofía que tomaron para lograrlo, así como para anteponerse el adjetivo de "nuevas", fue para esas fechas muy debatida y provocó que las disciplinas duras se aproximaran a las humanidades:<sup>21</sup> la neopositivista y en especial su método hipotético-deductivo. La geografía y la arqueología conformaron un caso paradigmático con grandes confluencias en sus debates epistemológicos internos y en el abuso del análisis estadístico. [Wagstaff, 1991:117-133] La idea de novedad llegó a las ciencias, se habló de nueva geografía, nueva arqueología, nueva biología, nueva antropología.<sup>22</sup>

En el contexto de los años sesenta y setenta, ante el fracaso del modelo neopositivista y la incapacidad de producir leyes nomotéticas, se llegó a la paradójica idea de una crisis permanente. En la antropología británica se afirma:

Puede decirse que la antropología ha estado en crisis desde que puede recordarse —sin duda desde que la ola de movimientos de independencia sacudió su base empírica y planteó retos intelectuales y políticos para muchos de sus supuestos fundamentales.<sup>23</sup> [Grimshaw y Hart, 1993:6]

Como señala Alberoni, la permanencia de una situación crítica es tan contradictoria como el pensar en una revolución institucionalizada o en la institucionalización del estado naciente. [Alberoni, 1988] Ningún sistema es capaz de mantener un estado crítico por tiempo indefinido, pues se trata de una propiedad emergente. La crisis deriva en el cambio, en una bifurcación que lleva al sistema hacia los atractores de

<sup>21</sup> Esta idea está expuesta en la siguiente frase tomada del libro de Harold J. Morowitz [1995:89]: "Adlai Stevenson comenzó una vez una conferencia en Cambridge Massachusetts, con estas palabras: 'Estoy encantado de estar aquí esta noche, donde he visto que en el MIT tratan de humanizar a los científicos y en Harvard tratan de científizar a los humanistas'".

<sup>22</sup> La revista mexicana que porta ese título fue fundada a principios de la década de los setenta.

<sup>23</sup> Traducción de Olivia Loveland López

estabilidad, hacia una disipación de la crisis o bien hacia nuevas formas de organización, insospechadas en el estado anterior: se ha cambiado de manera irreversible. Según Morin [1992:165], la crisis es:

Un acrecentamiento del desorden y de la incertidumbre en el seno de un sistema (individual o social). Dicho desorden está provocado por, o le provoca, el bloqueo de dispositivos organizadores, especialmente los de carácter regulador (*feedback* negativos), determinando, por una parte, rígidas coacciones, y por otra, el desbloqueo de virtualidades hasta entonces inhibidas. Estas últimas se desarrollan de forma desmesurada (*ubris*), de tal modo que las diferencias se transforman en oposiciones y los complementos en antagonismos.

Se trata de un estado de atascamiento, pasajero, efímero, como ocurrió en México. Los antropólogos, más por inercia que por reflexión, abandonaron su percepción de una crisis para replegarse, nuevamente, en los estudios de caso arqueológicos y etnográficos, se regresó a una forma de patrimonialismo asociada con los megaproyectos arqueológicos, a una etnografía aplicada a la solución de la cuestión étnica, a una antropología social que buscaba resolver los nuevos problemas sustantivos, también de carácter aplicado, como los procesos electorales, la proletarización del indígena y las cuestiones urbanas.

A pesar de los nuevos enfoques y terminologías, se regresó a la búsqueda de datos y evidencias empíricas.<sup>24</sup> El fracaso de la pretendida revolución científica pregonada por la arqueología y la geografía, al tomar respuestas filosóficas y epistemológicas del positivismo cuando el mundo transitaba hacia el pospositivismo, hizo que en poco tiempo se buscaran alternativas vinculadas con filosofías antipositivistas, incluida la posmoderna y la hermenéutica.

En el horizonte del fin de siglo las ciencias establecieron nuevos diálogos con la naturaleza y entre sí, de manera tal que las anomalías, negadas por las comunidades académicas tradicionales, condujeron a una crisis de las ciencias en las últimas dos décadas debido a la emergencia de preguntas insospechadas: "en vez de solucionar problemas, problematizamos soluciones", afirmó Jesús Ibáñez [1993:23] en uno de sus últimos textos.

A diferencia de lo ocurrido en la década de los sesenta y setenta, hoy la negación de la crisis es la lectura dominante del estado de la antropología y recuerda la actitud de los antropólogos hacia la crisis actual de los intelectuales. [Grimshaw y Hart, *ob. cit.*:6 y s] Y es que una noción flota en el ambiente de la antropología: la idea de

<sup>24</sup> Baste para el caso, y de manera prospectiva general, consultar los títulos de las tesis de licenciatura y posgrado de la ENAH de los últimos quince años. Este lugar es, quizá, el que refleja las problemáticas que se consideran importantes en un campo disciplinar, pues toca la trayectoria profesional de los egresados y sus ámbitos de interés. Hasta 1987 puede consultarse Ávila, Martínez, Quintanar, *et al.*, 1988.

que la acumulación de evidencia y de datos hará un cambio de paradigma, y de que los paradigmas mexicanos podrán crecer, cambiar y mejorarse agregando nociones teóricas de la antropología posmoderna y pospositivista. Ajena a la preocupación por su propia historia y a la reflexión sobre su propio quehacer, olvidó que la construcción de anomalías refleja un acto de creatividad intelectual cercano a la reflexión teórica y filosófica, pues supone el tránsito hacia otras formas de comprender el mundo<sup>25</sup> que no son producto de la acumulación de evidencias.

En otras latitudes se confronta la crisis actual con un acto de reflexión sobre el objeto de estudio, sobre la forma en que tradicionalmente se ha abordado, y se busca la construcción de nuevos diálogos que deberán conducir a nuevas construcciones de significado, a nuevas teorías y metodologías. Algunos apuntes se pueden percibir desde la evaluación hecha por la antropología británica<sup>26</sup> y tienen que ver con el hecho de que los objetos tradicionales de estudio —las poblaciones aborígenes, lo no occidental— han cambiado: ahora pueden y demandan hablar por sí mismos, sin necesidad de observadores externos, pues se trata de los segmentos marginados, urbanos y occidentales. Además, los grupos nativos pueden alcanzar estudios universitarios y son capaces de criticar y debatir con los antropólogos, han emergido nuevos grupos marginales con su propia construcción identitaria tales como los homosexuales, los seropositivos, las personas de la tercera edad o los nuevos grupos de la marginación genética. Se problematiza también la idea de que los estudios micro y de comunidad pueden permitir generalizaciones y de que las aldeas son entidades aisladas de la comunicación global del capitalismo:

Todos estos desarrollos parecen significar la muerte de la antropología clásica con su supuesto implícito de que el antropólogo estaba estudiando una sociedad remota simple, relativamente no transformada a través del tiempo, de la cual la esencia podría ser aprehendida después de uno o dos años de trabajo de campo y entonces transcrita, sin problemas, a un texto. Esto reta también al rol tradicional del antropólogo como un “experto” y autoridad indiscutible en la cultura de tal o cual grupo de personas, capaz de hablar por y acerca de aquellas personas mientras permanece en gran parte sin responsabilidad hacia ellas u otros. Esto, en cambio, lleva a un debilitamiento sano de la antigua tendencia, aún prevaleciente entre algunos antropólogos, de tratar a los sujetos de la etnografía como territorio exclusivamente personal: lo que se ha denominado el síndrome “en mi comuni-

<sup>25</sup> No es por ello extraño que al presentar esta conferencia el público y algunos ponentes de la mesa, más que manifestarse preocupados por entender el “estado del arte”, buscaban “respuestas metodológicas” a cómo aplicar determinada teoría de la complejidad al campo de los procesos electorales, refugiándose en “mi” tema, “mi” dato, “mi” expediente y “mi” estudio local. Una situación semejante ocurrió en el posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Parece que la negación y la evasión son la respuesta. ¿Podría uno preguntarse, como en el caso de la biología, “cuál es el problema más importante de la antropología actual”? [*Cfr. Morowitz, ob. cit.*]

<sup>26</sup> “Introduction: Is Anthropology Relevant to the Contemporary World”? [Ahmed y Shore, *ob. cit.*:19 y s.]

dad" que permitió a los antropólogos construir sus carreras como campeones y voceros de una tribu o colonia particular [Ahmed y Shore, *op. cit.*:20].<sup>27</sup>

Las pertenencias han cambiado, ya no son sólo unidades de residencia, pues éstas se han transformado debido a la migración, en nacionalismos de larga distancia, se han construido nuevas formas de identidad. Se ha roto una demarcación preconcebida entre la narrativa antropológica (científica) y la periodística y literaria, tanto porque al llamado posmoderno algunos antropólogos optaron por este género como porque una buena cantidad de autores y de reporteros ha producido obras semejantes a las del antropólogo, a veces a menor costo:

El tejido de historias es otra manera de apropiarse el concepto de discurso narrativo, sirviendo más que suplantando al sujeto humano. Una narrativa fracasada continúa siendo humana, mientras que una ciencia fracasada es vacía. Encontramos que si intentamos construir una ciencia del sujeto y fracasamos, terminamos hechos pedazos, mientras tanto un mal tejido de historias es aún un tejido de historias, una historia humana. [Young, *ob. cit.*:80]<sup>28</sup>

En el caso mexicano la antropología no podía dejar de pensar sobre el papel que están jugando las antropologías hechas en el contexto de una sociedad que ha terminado dividiéndose, al parecer ya de manera irreversible, en dos grandes bloques sociopolíticos. En el ámbito de la arqueología la Society for American Archaeology propuso, al inicio de la década, que la ética era el reto de los años noventa, en especial en lo tocante a la administración del registro arqueológico (para beneficio de todas las personas), ya que debe existir una corresponsabilidad entre el académico, el público y los grupos afectados por la investigación para beneficio de todas las partes. También propuso que los arqueólogos deben abstenerse de cualquier actividad que esté asociada con el valor comercial de los objetos, que debe comprometerse con la educación y difusión de sus conocimientos al público en general así como a tomar acciones claras sobre la propiedad intelectual y la conservación a largo plazo de los documentos y contextos con los que trabaja. [Lynott y Wylie, 1995:23-24]

Las propuestas de los arqueólogos estadounidenses pretendían responder a las situaciones emergentes en la investigación, como el hecho de que en América Latina algunas comunidades indígenas busquen tomar el control de su pasado solicitando la devolución de restos arqueológicos, manifestando su desacuerdo con los términos en que se ha producido la narrativa sobre su historia, proponiendo otras alternativas y participando activamente en las investigaciones arqueológicas [Díaz-

<sup>27</sup> Traducción de Olivia Loveland López.

<sup>28</sup> Traducción de Olivia Loveland López.

Andrew, *ob. cit.*:129] Nuevas condiciones que deben confrontarse con nuevas actitudes que tal vez los viejos paradigmas sean incapaces de proponer.

La antropología mexicana, ante la propuesta de la Ley General del Patrimonio Cultural, se confronta hoy con una situación que sí reconoce como crítica. Más allá de los debates que ha suscitado y del marco económico en el que se inscribe, las respuestas también deben tomar en cuenta las miradas que se han construido sobre las situaciones emergentes de interacción con los nuevos sujetos y objetos de estudio y, desde nuevas perspectivas, responder, entre otras, las siguientes preguntas: ¿de quién es el patrimonio cultural? ¿De quién es el pasado que se está relatando? ¿Cómo se justifica el derecho al conocimiento arqueológico? [Rowlands, 1998:142] ¿Cómo construir nuevos relatos históricos ante la crisis de la objetividad, de los metarrelatos y de las grandes narrativas? ¿Qué tipo de arqueología se debe hacer si se ha resquebrajado su viejo significado nacionalista e ilustrado que suponía la comprensión del pasado como guía para el futuro a través de la verdad única? ¿La arqueología nacionalista es viable ante la crisis de las nacionalidades?

Éstas son las cuestiones profundas que requieren una respuesta para la reflexión sobre el patrimonio cultural en México y que dejan fuera el empirismo al no necesitar más datos ni estudios de caso. Rowlands [*ibid.*:143] señaló, siguiendo a Lyotard:

No existe realidad alguna fuera de los relatos que construyen los objetos del pasado. Más bien, es la imposición de la verdad insinuada por la gran narrativa en contraste con verdades múltiples o alternativas hechas realidad por los pequeños relatos, lo que constituye la base de su ataque [de los posmodernos] contra la verdad.

Son las alternativas que se reflexionan sobre las crisis de los metarrelatos las que nos acercan a la historia, a la filosofía, a la ética (una ética de la responsabilidad, no de la esperanza), y de su respuesta dependerá la manera como se ejerza la antropología, la posibilidad de construcción de nuevas preguntas, de nuevas relaciones entre los académicos, de nuevas instituciones y de nuevas acciones sobre el patrimonio cultural. Díaz-Andrew [*ob. cit.*:131 y s] afirma que a pesar de que existen múltiples vías de interpretación de un mismo conjunto de datos es posible distinguir hipótesis, interpretaciones más autorizadas que otras, las que están más cerca de las motivaciones de los actores que formaron el patrón arqueológico:

y a pesar que como “lectores” del mismo nunca podamos desembarazarnos de nuestro propio sistema de pensamiento —aunque sí podamos discutirlo y por tanto transformarlo—, sí que estamos en posición de saber los límites que tiene nuestra interpretación, y esto nos sirve para ser capaces de negarnos a cualquier abuso que se haga en la interpretación de los datos. *La manipulación clara y consciente del registro arqueológico con fines políticos —entre ellos los nacionalistas— no está por tanto autorizada, puesto que quienes lo crearon no se identificaban con una ideología surgida a finales del siglo XVIII.*

## PALABRAS FINALES

Confrontar el siglo XXI supone nuevas miradas a las ciencias sociales. La primera tiene que ver con la ruptura de las antinomias fundadoras, que ahora se muestran inviables: pasado-presente, ciencias nomotéticas-ciencias ideográficas, mundo civilizado-mundo bárbaro [Wallerstein, *ob. cit.*:103] y, habría que agregar, profesionalización-diletantismo (criterio de demarcación). La segunda se relaciona con la funcionalidad de las antiguas estructuras organizacionales de las comunidades académicas (departamentos, institutos, colegios, sociedades o gabinetes) y con la creatividad para pensar nuevas estructuras que fomenten la construcción de colectivos académicos para que esta decisión, como anticipa el colectivo de Wallerstein [*ibid.*:104], no quede en manos de los administradores de instituciones.

La creatividad para experimentar las nuevas estructuras transita por la autorreflexión que rompe la oposición pasado-presente, historia-estructura, antropología y sociología-historia y conduce, necesariamente, a pensar que el mayor detalle en el conocimiento, en el saber del pasado y de la situación actual, la idea de un cambio abrupto y crispo, se diluye en un proceso gradual, con fronteras borrosas y una gran cantidad de situaciones paradójicas sobre la dependencia o no de las estructuras de origen de las tensiones fundacionales, de los modos de confrontar las situaciones críticas dentro de las organizaciones, las academias, las teorías. Ahí el metarelato se transforma en múltiples narrativas, perspectivas y puntos de vista. Ahí los horizontes de posibilidad de una antropología se construyen a partir del entendimiento de una crisis local disciplinar y nacional que crea y refleja la crisis global del pensamiento humano, del conocimiento y del ser como consecuencia de los reordenamientos mundiales ocurridos en las últimas décadas.

De ser cierta esta percepción de la crisis paradigmática, organizacional, presupuestal, es necesario un conocimiento profundo de la historia de la antropología mexicana, de su sociología y de su antropología, de forma que la evaluación del estado actual construya narrativas diferentes a la verdad única que se ha querido imponer, tome en cuenta la creación de las instituciones, las formas de construcción y reproducción del poder, de los sistemas de caudillismo y corporativismo, la ética, las teorías y las metodologías de la antropología así como las historias truncadas, las posibilidades fracasadas. Se debe también, como sugiere la Comisión Gulbenkian, mirar las otras historias organizacionales, romper el provincianismo para conocer las experiencias creativas desde África hasta los Estados Unidos.

Desde la perspectiva histórica hay que observar cómo se han generado las redes, las estructuras y los modos de relación que se observan en el presente, entender qué tanta dependencia existe respecto al origen, al pasado, a la historia, y saber qué tan creativa es la reflexión hacia el futuro. Es necesaria una metaantropología, una

sociología y una antropología de la antropología, que considere la historia de las redes y de las relaciones que hemos construido en el presente y que permita saber el papel que jugamos en los debates internacionales sobre los cambios y retos que actualmente tienen las ciencias sociales. Así como en la emergencia de las nuevas teorías y paradigmas en un mundo inmerso en una crisis que se refleja en la incredulidad, la incertidumbre, lo impredecible y el rechazo a la noción de progreso debido a la limpieza étnica, las guerras, la contaminación y la aparición de los nuevos marginales.

En la observación de nosotros mismos, en esta antropología autorreflexiva que parte del presente al pasado para regresar al aquí y ahora, la ecuación y los problemas de la historia de la antropología se manifiestan así: la complementariedad sujeto-objeto presupone un acto autorreflexivo que parte del sujeto (investigación del primer orden en tanto se crea un primer fractal de interpretación, pues la materia construye un sistema de observación hecho de materia que observa la materia que lo compone); el estudio de lo social presupone una doble autorreferencia, pues se trata del ser que observa al ser que observa al ser a través de un mutuo proceso de interpretación recursiva, como juego de espejos y construye una paradoja (investigación social de segundo orden). Pero la autorreflexividad de un antropólogo que hace antropología de la comunidad antropológica presupone círculos de recursividad complejos al construirse como una metaobservación del comportamiento humano desde el interior del campo disciplinar que observa comportamientos humanos que incluyen observaciones del ser humano, del mundo y de sus observadores. Por eso, López Beltrán [1998] destacó los titubeos de la Nueva Tribu que hace historia y antropología de la antropología mexicana.

En este contexto la transdisciplina tal vez no sea un hecho común ni una actitud que todas las investigaciones puedan poseer, sino una propiedad emergente de la investigación, análoga a los fenómenos complejos, que ocurre sólo bajo ciertas circunstancias y tensiones del investigador, del colectivo académico, de la comunidad científica, y que aparece como un fenómeno de un grupo constituido por dos o más posturas que construyen una paradoja en la que no se pertenece propiamente a una u otra. Un fenómeno que puede ser efímero y desaparecer, junto con las circunstancias que le dieron lugar, para volver a emerger en otro lado y que, a fuerza de la reiteración, se constituye como un horizonte de posibilidad de una antropología-historia despojada de sus barreras disciplinares, no muy distante de la física-historia de la materia y de la biología-historia de la vida. En este sentido, algunas alternativas han sido consideradas por la Comisión Gulbenkian:

Lo que parece necesario no es tanto un intento de transformar las fronteras organizativas como una ampliación de la organización de la actividad intelectual sin atención a las actuales fronteras disciplinares. Después de todo, ser histórico no es propiedad exclusiva de



las personas llamadas historiadores, es una obligación de todos los científicos sociales. Ser sociológico no es propiedad exclusiva de ciertas personas llamadas sociólogos sino una obligación de todos los científicos sociales. Los problemas económicos no son propiedad exclusiva de los economistas, las cuestiones económicas son centrales para cualquier análisis científico-social y tampoco es absolutamente seguro que los historiadores profesionales necesariamente sepan más sobre las explicaciones históricas, ni los sociólogos sobre los problemas sociales, ni los economistas sepan más sobre fluctuaciones económicas que otros científicos sociales activos. En suma, *no creemos que existan monopolios de la sabiduría ni zonas de conocimiento reservadas a las personas con determinado título universitario.* [Wallerstein, *ob. cit.*:105-106]

Tal vez la alternativa se encuentre en la construcción de condiciones inéditas de relación entre los académicos para que la autoorganización de la transdisciplina se produzca de manera impredecible, para que se rompan las antiguas barreras y se construyan otros campos del saber, como el de las flamantes ciencias cognitivas.

Sin embargo, las nuevas construcciones de sentido de la historia, de la vida, de la materia y del pensamiento, y las nuevas formas de la mirada para la comprensión de estos procesos emergentes, deben evitar las soluciones "más de lo mismo" en la organización académica, en los problemas, en sus respuestas y en las formas tradicionales del ejercicio del poder. La reflexión sobre el pasado, la desconstrucción de mitos y la develación de las historias virtuales de la antropología son, quizá, un medio para introducirnos en los debates integrales de la ciencia de principios del siglo XXI:

Hay que señalar que los valores epistémicos tradicionales, como son el de verdad o el de objetividad como propiedades irrestrictas de las proposiciones, han perdido verosimilitud y eficacia explicativa. La antropología y otras disciplinas reflexivas de este siglo nos han enseñado a desestabilizarlos y aun a desarticularlos. Lo que va quedando en su sitio no es sin embargo un vacío o un "todo vale", sino la necesidad de reformular el sentido y el funcionamiento de esos valores de modo que se tome en cuenta la contingencia y la situación. No se trata de que todo el conocimiento sea igualmente válido, sino de establecer comparaciones y distancias, valoraciones y desprecios, conforme a descripciones de sistemas más complejos que los puros enunciados fácticos o teóricos. Todo conocimiento sin su contexto se vuelve humo. Se trata entonces de saber valorar los buenos contextos. Y saber conservar lo digno de lo diferente. [*Ibid.*]

Aquí emerge un tema que transita por la nueva alianza: la nueva ética para enfrentar las situaciones emergentes y así revisar el énfasis mexicano en su antropología aplicada y en su patrimonialismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Akbar S. y Cris N. Shore**  
1995 *The Future of Anthropology. It's Relevance to the Contemporary World*, Londres, Athlon.
- Alberoni, Francesco**  
1984 *Movimiento e institución*, Madrid, Editora Nacional.  
1988 *El árbol de la vida*, México, Gedisa.
- Ávila, Agustín, Fausto Martínez, Beatriz Quintanar y Marta Tello**  
1988 *Las tesis de la ENAH. Ensayo de sistematización*, México, Ediciones Cuicuilco, ENAH.
- Ballesteros, Jesús**  
1989 *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Bernal, Ignacio**  
1979 *Historia de la arqueología en México*, México, Editorial Porrúa.
- Bohm, David**  
1992 *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Editorial Kairós.
- Brambila, Rosa y Rebeca de Gortari**  
1997 "La arqueología mexicana en las revistas del porfiriato", en Rutsch, Mechthild y Carlos Serrano Sánchez (eds.), *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, México, IIA, UNAM, pp. 103-126.
- Calendario Galván**  
1998 173° Calendario del más antiguo Galván para el año de 1999, México, Librería y ediciones Murguía.
- Capra, Fritjof**  
1967 *Cholula. Reporte preliminar*, México, Editorial Nueva Antropología.  
1992 *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*, Argentina, Editorial Estaciones.
- Cortez, Claude (comp.)**  
1991 *Geografía histórica*, México, UAM/Instituto Mora, Antologías Universitarias.
- Crespo, Ana María, Carlos Viramontes e Ignacio Rodríguez**  
1996 *Arqueología, realidades e imaginaciones. Un recuento de la arqueología por quienes la practican*, México, Delegación D-II-IA1, Sección X del SNTE, Académicos del INAH, Colección debate académico.
- Díaz-Andrew, Margarita**  
1998 "Nacionalismo y arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo", en *Arqueología*, núm. 20, Segunda Época, julio-diciembre, pp. 115-138.

**Dogan, Matei y Robert Pahre**

1993 *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora*, México, Editorial Grijalbo.

**Dupuy, Jean Pierre**

1990 "Complejidad social", en "Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden", *Anthropos*, Suplementos, núm. 22, pp. 66-71.

**Galinier, Jacques**

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, IIA, UNAM.

**Gallegos, José Roberto**

1996 *Manuel Gamio y la formación de la nacionalidad: el problema de los indios y los derechos de los pueblos*, Tesis de licenciatura en historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

**Gándara, Manuel**

1992 *La arqueología oficial mexicana. Causas y efectos*, INAH, Colección Divulgación.

**García Mora, Carlos**

1996 "Antes de empezar", en Crespo, Ana María, C. Viramontes e I. Rodríguez, *Arqueología, realidades e imaginaciones. Un recuento de la arqueología por quienes la practican*, México, Delegación D-II-IA1, Sección X del SNTE, Académicos del INAH, Colección debate académico, pp. 23-25.

**Grimshaw, Anna y Keith Hart**

1993 *Anthropology and the Crisis of the Intellectuals*, Cambridge, Prickly Pear Pamphlet, núm. 1.

**Harris, Marvin**

1979 *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza Universidad.

**Hinsley, Curtis M.**

1996 "Antropología e identidad nacional: reflexiones acerca de los Estados Unidos en el siglo XIX", en Rutsch, Mechthild (comp.), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, UIA/Plaza y Valdés/INI, pp. 17-35.

**Ibáñez, Jesús**

1990 "Introducción", en "Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden", *Anthropos*, Suplementos, núm. 22, pp. 3-22.

1993 "El centro del caos", en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 13, pp. 14-26.

**Lasky, Linda**

1999 *Sobre la noción de tiempo en la historia de la arqueología*, Tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH.

**Litvak, Jaime**

1996 "El anecdotario como parte de la formación del antropólogo", en Rutsch, Mech-

thild (comp.), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, UIA/Plaza y Valdés/INI, pp. 283-290.

**López Beltrán, Carlos**

1997 "Una nueva tribu", en *La Jornada Semanal*, núm. 164, 26 de abril.

**Lorenzo, José Luis**

1982 "Ponencia del profesor José Luis Lorenzo", en *Cuatro décadas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, México, ENAH, Colección Cuicuilco, pp. 22-32.

**Lovelock, James**

1995 *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Barcelona, Tusquets, Metate-mas, núm. 29.

**Lynnot, Mark J. y Alison Wylie**

1995 *Ethics in American Archaeology: Challenges for the 1990s*, Society for American Archaeology.

**Martínez Miguelez, Miguel**

1993 *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*, Barcelona, Editorial Gedisa.

**Mier, Raymundo**

1994 "Vicisitudes de la inestabilidad", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 29, julio, pp.35-64.

**Moles, Abraham A.**

1995 *Las ciencias de lo impreciso*, México, UAM Azcapotzalco/Editorial Porrúa.

**Molina y Vedia, Silvia**

1998 *Teoría de la credibilidad política*, México, UNAM, FCPyS.

**Morin, Edgar**

1982 *Le rumeur d'Orléans*, París, Du Seuil, Colección Points.

1992 *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Editorial Kairós.

1994 *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Editorial Gedisa.

**Morowitz, Harold J.**

1995 *La termodinámica de la pizza. Ciencia y vida cotidiana*, Barcelona, Editorial Gedisa.

**Nolasco, Margarita**

s.f. "La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo", en Warman, Arturo, Enrique Valencia, Guillermo Bonfil y Mercedes Olivera, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH, pp. 66-93.

**Peña, Lorenzo**

1993 *Introducción a las lógicas no clásicas*, México, UNAM.

**Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers**

1983 *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza Universidad, núm. 368.

**Rodríguez, Ignacio**

1996 "Patrimonio cultural, interés público y privatización", en Crespo, Ana María, C. Viramontes e I. Rodríguez, *Arqueología, realidades e imaginaciones. Un recuento de la arqueología por quienes la practican*, México, Delegación D-II-IA1, Sección X del SNTE, Académicos del INAH, Colección debate académico, pp. 105-154.

**Rowlands, Michael**

1998 "Tendencias teóricas en la arqueología europea", en *Arqueología*, núm. 20, pp. 139-153.

**Rutsch, Mechthild**

1998a "Noticias de la historia de la antropología mexicana: Franz Boas y Ezequiel A. Chávez", en *Antropología*, núm. 49, enero-marzo, Boletín Oficial del INAH, pp. 48-52.

1998b "Enlazando al Pasado con el Presente. Reflexiones en torno a los inicios de la enseñanza de la Antropología en México", ponencia presentada a invitación de la XXV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, San Luis Potosí, julio, p. 23.

s.f. "En torno al Museo Nacional y la profesionalización de la antropología mexicana", en Cárdenas, Eyra (coord.), *Memoria. 60 años de la ENAH*, México, ENAH. *Antropología Mexicana y antropólogos alemanes en México. Desde finales del siglo XIX a principios del siglo XX*, Tesis de doctorado, UNAM (en preparación).

**Rutsch, Mechthild (comp.)**

1996 *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, UIA/Plaza y Valdés/INI.

**Rutsch, Mechthild y Luis Vázquez**

1997 "México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana", en *Ludus Vitalis V*, núm. 8, pp. 115-178.

**Rutsch, Mechthild y Carlos Serrano Sánchez (eds.)**

1997 *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, México, IIA, UNAM.

**Sanders, William, Robert Santley y Jeffrey Parsons**

1979 *The Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, Nueva York, Academic Press.

**Tainter, Joseph A.**

1995 *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Turner, Victor W.**

- 1988 *El proceso ritual*, Madrid, Editorial Taurus.  
1990 *Selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI editores.

**Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch**

- 1992 *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Editorial Gedisa.

**Vázquez, Luis**

- 1997 *El leviatán arqueológico. Antropología de una comunidad académica en México*, Netherlands, Leiden.

**Wagstaff, J. M.**

- 1991 "Nueva arqueología y nueva geografía", en Cortez, Claude (comp.), *Geografía histórica*, México, UAM/Instituto Mora, Antologías Universitarias, pp. 117-133.

**Wallerstein, Immanuel (coord.)**

- 1997 *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI editores/CIICH, UNAM.

**Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Enrique Valencia, G. Bonfil y M. Olivera**

- s.f. *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH.

**Watzlawick, Paul**

- 1992 *El arte de amargarse la vida*, Barcelona, Editorial Herder.

**Young, Robert M.**

- 1989 "Postmodernism and the Subject Pessimism of the Will", en *Social Discourse*, núm. 2, Montreal, McGill University, pp. 69-81.