

Los paradigmas de la antropología mexicana

Andrés Medina*

INTRODUCCION

La antropología en México posee una larga historia y una indudable presencia en el panorama de la ciencia y la cultura nacional; expresa de múltiples formas tanto el carácter complejo de su intersección en la sociedad mexicana, como su propia dinámica en términos teóricos y políticos. Frente a la actual situación de cambio intenso y de crisis en el campo de las relaciones mundiales, así como en el contexto de la transformación de la propia sociedad nacional, ¿Cómo es afectada la antropología y cómo reacciona a este entorno altamente activo?

En el proceso de tratar de responder a estas preguntas aparecerían varios problemas, como el de definir si la comunidad antropológica mexicana puede ser referida por el predominio de un paradigma, y si es precisamente en este ámbito donde podemos reconocer los cambios y la asunción de nuevos caminos. Para atender a esta situación me propongo en este ensayo reconocer la manera como algunos destacados antropólogos mexicanos han usado el concepto y si ello nos permite caracterizar la situación de crisis y cambio. Asimismo, en la relación entre la vigencia de un paradigma y la comunidad que lo sustenta podemos reconocer la situación vigente en términos de las discusiones teóricas y políticas.

* Instituto de Investigaciones de Antropologías. UNAM.
Nueva Antropología, Vol. XIV, Núm. 48, México 1995.

Es decir, para poder responder a las primeras preguntas me he visto precisado a realizar previamente un análisis que nos permita reconocer el trasfondo en el cual podamos apreciar el cambio en la antropología mexicana; por eso este escrito intenta aportar algunas reflexiones que contribuyan a contestar finalmente las cuestiones más generales.

LA FERIA DE PARADIGMAS

En el año de 1990 apareció un ensayo que causaría revuelo en los medios antropológicos nacionales; bajo el título "Derrumbe de paradigmas", publicado tanto en la revista *México Indígena*, en su número 9, como en *La Palabra y el Hombre* (Revista de la Universidad Veracruzana, en su número 74, ambas en el mes de junio del año citado. Su autor es un destacado funcionario gubernamental y prominente antropólogo, el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, teórico de importancia fundamental en la política indigenista y fundador de la *escuela mexicana de antropología*, espacio en el que se conjuga con reconocida originalidad la antropología y el indigenismo.

El revuelo sería provocado por su lírica anotación de *requiem* ante la desintegración de los estados del *socialismo real*, y con ella la crisis de la teoría marxista, fuente de una de las más radicales críticas a la corriente fundada por Aguirre Beltrán.

Sin embargo, la cuestión central de su elocuente prédica sobre el indigenismo sigue siendo el estatuto teórico de la antropología sobre la que se sostiene,

y que en su ensayo define como el *paradigma indigenista*.

Con este concepto se alude, en primer término, a la sugerente propuesta de Thomas S. Kuhn (1982), en donde se plantea una concepción de la ciencia que se transforma a través de revoluciones, impugnándose la concepción empirista de ver en el desarrollo de la ciencia un proceso acumulativo en el que el cambio de teorías se da por una creciente adecuación a la realidad.

El eje de la propuesta kuhniana es el concepto de paradigma, con el que se remite a algo más complejo que una teoría, es decir algo más que una construcción lógica, e implica otros aspectos relativos a la organización social de la ciencia y a su contexto cultural; su propuesta parece más entendible si la concebimos como una *visión del mundo*, una perspectiva que remite la transcendencia del cambio en la ciencia hasta la misma epistemología.

El libro de Kuhn habría de provocar una encendida discusión en el campo de la filosofía de la ciencia y habría de contribuir a la configuración de un nuevo campo de investigación, el de la historia de la ciencia; pero su impacto tiene como trasfondo histórico la crisis a que se enfrentan los científicos, provocada por los efectos de la guerra en Vietnam y el novedoso movimiento pacifista que recorre, en 1968, a los países del llamado primer mundo y a algunos del tercero, como México.

El referente de las reflexiones de Kuhn son las ciencias naturales, en las que la existencia de un solo paradigma se reconoce como un signo de madurez y expresión del desarrollo creativo de

la ciencia en una situación calificada como *normal*. Además, el énfasis de su análisis está puesto en lo que serían los aspectos internos de la ciencia, dejando en un segundo término los externos, es decir, los relativos al contexto social. Su referencia a las ciencias sociales es lejana, y en ellas encuentra la coexistencia de varios paradigmas, con lo cual se plantea una discusión sobre la madurez de las mismas, así como se abre una interesante reflexión sobre la adecuación de la propuesta de Kuhn a las características de las ciencias sociales. Es este el punto central al cual deseo referirme al describir la manera en que se ha manejado el concepto de paradigma de su relación con la comunidad antropológica mexicana.

Es decir, no resulta fácil hacer una aplicación mecánica de las propuestas kuhnianas a las ciencias sociales y a las humanidades, a riesgo de distorsionar el análisis y llegar a conclusiones caricaturescas, cuando no absurdas. Pero la tentación ha sido grande y numerosos contendientes se han lanzado a la polémica, armados del sistema conceptual tan sugerentemente expuesto por Thomas S. Kuhn; lo que ciertamente en lugar de aclarar las situaciones en las que se interviene, se les convulsiona todavía más y se propician discusiones endemoniadamente complejas, con múltiples referentes, a lo que se añade la particular situación de las ciencias sociales en México.

Este es el caso al que remite el ensayo de Aguirre Beltrán; sus interlocutores son otros dos autores que escriben sendas obras en las que el concepto de paradigma juega un papel central, sin

que, por otro lado, Aguirre Beltrán deje de aludir a otros autores también participantes en una añeja discusión en torno a la Escuela Mexicana de Antropología; o como lo dijera aquel magnífico grupo que abriera el fuego de la polémica teórica y política, en el comienzo de los años setenta, eso que llaman antropología mexicana.

Los autores interpelados son Cynthia Hewitt de Alcántara, que publicara en 1988 el libro *Imágenes del campo: la interpretación antropológica del México rural*, traducción de la obra publicada en inglés, en 1984, y L. Vázquez León, autor de un provocador ensayo publicado en el primer volumen de la monumental obra *La antropología en México. Panorama histórico*, que coordinara Carlos García Mora; con ello, por cierto, este autor habría de sentar un precedente en el campo de la historia de la antropología al conseguir estructurar un esfuerzo colectivo contenido en quince volúmenes, donde se expresa la densidad histórica y teórica de la comunidad antropológica nacional (para un comentario más amplio sobre esta obra véase Medina, A., 1994).

El ensayo de Luis Vázquez (1987) es un recuento crítico de la discusión teórica y política de los antropólogos mexicanos manejando como un instrumento analítico central el concepto de paradigma. Sin embargo, tanto Aguirre Beltrán como Luis Vázquez no disciernen con sentido crítico alguno la traslación del conjunto conceptual kuhniano a la antropología mexicana, sencillamente lo aplican con mucho entusiasmo y se da a la tarea de describir los momentos *preparadigmáticos*,

la crisis de paradigmas, como el marxista, la sobrevivencia y solidez de otros, como el indigenista; y ambos añaden de su cosecha que otros términos derivados del principal; como el del ensayo de Aguirre Beltrán, "Derrumbe de paradigmas", que ciertamente introduce un tono apocalíptico en la discusión, pero que escasamente contribuye a aclarar constructivamente una situación de indudable riqueza y complejidad.

Hay desde luego otros giros y matices en estos textos, como el de *estallamiento de paradigmas*, o bien alusiones a un *paradigma dotado de la suficiente vitalidad*, ejemplificado con el indigenismo, o incluso se reconoce en este planteamiento básicamente político la posibilidad de *rupturas epistemológicas*, lo que bien puede considerarse como probable, pero no sin antes resolver la cuestión del carácter de la aplicabilidad de la conceptualización de Kuhn.

Otros términos novedosos son aportados a partir del manejo de esta propuesta, pero no hay avance alguno en una discusión en la que encontramos la activa participación de diferentes autores desde las más variadas posiciones teóricas e institucionales y que, en su conjunto, expresan un momento privilegiado para la antropología mexicana.

Tanto Aguirre Beltrán como Vázquez León, en medio de su *paradigmática* euforia, reconocen que la obra en la que por primera vez se maneja el concepto de paradigma para hacer una reflexión histórica sobre la antropología mexicana, y en particular con referencia a la cuestión agraria, es la de Cynthia Hewitt, en la cual se señala la existencia de siete paradigmas a través

de los que se definen perspectivas teóricas e investigaciones sobre los problemas rurales en México (para una opinión más extensa véase Medina, A., *op. cit.*).

Sin embargo, el campo de la antropología abarca muchos otros temas y problemas que los estrictamente rurales; posee un enorme acervo documental, una conciencia de su identidad bastante acentuada y una creciente preocupación por las cuestiones epistemológicas que le atañen, así como una antigua conciencia histórica que le ha hecho bastante sensible a toda esta discusión del desarrollo de la ciencia, no solo como una manera de entender y construir su propia biografía, sino también como una forma de discutir su orientación al futuro.

Evidentemente el campo de la antropología mexicana es algo más que un conjunto de propuestas teóricas, o para decirlo en la línea de la reflexión kuhniana, un movimiento de sucesión de paradigmas o un enfrentamiento de los mismos; su referente histórico y mundano es la comunidad científica que se instala en una matriz social definida y comparte creativamente sus valores culturales, así como padece sus vicisitudes económicas y políticas, marcadas por el subdesarrollo, en nuestro caso.

Si procedemos a tratar de establecer una relación entre propuestas teóricas y comunidades científicas quizás podamos tener un manejo útil y sugerente del concepto de paradigma. De entrada reconocemos que su sentido no es unívoco, sino ciertamente polisémico y conlleva numerosos riesgos el aplicarlo, lo que ha provocado tal vendaval

discursivo a nivel internacional que el propio Kuhn se ha retractado de su propuesta original.

Tal propuesta es precisamente la que ha transformado sustancialmente la manera en que se reconoce a la ciencia, a sus productos y sus practicantes y la que ha tocado cuestiones profundas de índole epistemológica; a todo lo cual no ha sido ajena la antropología mexicana. Antes por el contrario, es desde el centro mismo de esta tormenta que se ha abierto una reflexión que, como lo indicara provocativamente Esteban Krotz, antropólogo mexicano, comienza casi desde el grado cero, y ha avanzado hasta asumir esta reflexión con todas sus consecuencias e iniciar así un diálogo que rinde ya sus primeros frutos, como lo indicaremos más adelante.

Trataremos de hacer una somera caracterización de algunos de los más importantes paradigmas de la antropología mexicana, partiendo del reconocimiento de aquellas comunidades científicas que los han sustentado.

LA CRISIS DE LA ANTROPOLOGÍA

La desintegración de la antigua Unión Soviética y la transformación política y económica que viven los países del llamado socialismo realmente existente ha impactado profundamente al sistema de relaciones en el mundo y ha quitado el sustento social y político al socialismo, situando a la teoría marxista en una condición crítica. No que

dicha teoría se haya debilitado, ni mucho menos derrumbado, sino que la situación política contemporánea, de expansión hegemónica del capitalismo transnacional, ha generado una reordenación de las relaciones políticas y económicas, abriendo paso a toda una gama de ideologías que expresan el avance y el florecimiento de tendencias acordes con el nuevo desarrollo económico y los acomodos políticos correspondientes, algunas de ellas anteriormente marginales.

En el campo de las ciencias sociales, y más específicamente en el de la antropología, todo este proceso de cambio se ha manifestado por la construcción de propuestas teóricas fundamentadas en el relativismo. La cuestión no es totalmente novedosa, pues como lo apunta George W. Stocking, en el ensayo publicado en *Nueva Antropología* (1992), es posible reconocer en la discusión antropológica los antecedentes tanto de la posición objetivista, muy cercana al positivismo, en la obra de Edward B. Tylor, como de la subjetivista, base del relativismo de la escuela culturalista norteamericana, en los trabajos de Franz Boas.

Un área de investigación donde se enfrentarían desde muy temprano ambas tendencias es la del parentesco, en la que frente al evolucionismo etnocéntrico de L. H. Morgan, que postula una línea universal de desarrollo histórico para la humanidad, y en la que los sistemas de parentesco expresan este proceso de desarrollo por su articulación a las bases materiales de la sociedad, Alfred L. Kroeber señalaría criterios de orden interno, semioló-

gico, para analizar y clasificar las terminologías de parentesco, y desde ahí sentaría las bases de otra línea de desarrollo teórico.

Sin embargo, las teorías dominantes tanto en los Estados Unidos como en Inglaterra estarían en una aguda crisis en el período de la posguerra, sobre todo a partir de los movimientos sociales de los años sesenta. En este panorama emerge la propuesta de C. Geertz, antropólogo norteamericano, que pronto se convertiría en un poderoso movimiento con amplias y profundas implicaciones de orden teórico y epistemológico.

De Geertz contamos en castellano con dos de sus libros; uno de ellos definido como el que establece los elementos centrales de propuesta (1978), cuando en Estados Unidos se estaba llegando a extremos teóricos muy cercanos al nihilismo (véase el interesante comentario de Carlos Reynoso en la antología que publica en español, 1993). El otro texto es *El antropólogo como autor* (1990), así como diversos artículos publicados en revistas de la especialidad.

Geertz pone el énfasis teórico y metodológico en la comprensión, en el análisis profundo y en la perspectiva del simbolismo. Su propuesta va construyéndose en varios ensayos, algunos de ellos con agudas observaciones hechas en un estilo vivaz y atractivo. Una excelente exposición de sus premisas teóricas, así como una certera crítica, es la que hacen Eduardo Nivón y Ana María Rosas (1991); así que a él remito al lector para precisar estas afirmaciones.

En la antropología estadounidense a Geertz le sigue un grupo de discípulos

que desarrollan sus ideas, llegando algunos a extremos que prácticamente abandonan el campo de la investigación científica y acuden a otros ámbitos más cercanos a la poesía y la literatura.

La propuesta, no obstante, nos llega y provoca el inicio de una discusión que no alcanza aún su clímax y promete momentos trascendentes, como lo sugiere ya el primer número de la revista *Alteridades* (1991), dedicado íntegramente a la discusión de las relaciones entre antropología y epistemología. Lo que parece claro es que en México no se sigue la perspectiva teórica de Geertz, sino que se entabla una discusión a partir de los problemas metodológicos y epistemológicos a los que alude. Esto hace más flexible y amplia la disquisición sobre los paradigmas

TRADICION CIENTIFICA Y PARADIGMAS

El concepto de tradición científica, que manejaré en este escrito, parte del reconocimiento de la existencia de una comunidad de científicos, organizados por un núcleo institucional y que expresa su identidad por compartir una concepción común del quehacer científico; de las tareas consideradas importantes y de carácter de sus relaciones con la sociedad, fundamentalmente con el Estado, pero que sobre todo comparte un saber común construido históricamente.

Aún cuando es posible reconocer diferentes tendencias teóricas e inclusive divergencias notables, existe una base común manifiesta tanto por la

filiación institucional como por la participación en revistas especializadas representativas de sus intereses temáticos, tanto desde la perspectiva científica como política, particularmente aquellas que conjugan ambas perspectivas y señalan así su inserción específica en su matriz sociocultural.

La cuestión decisiva que nos permite reconocer a una comunidad científica y su propuesta teórica y metodológica es su capacidad de reproducirse, lo cual consigue por su articulación estrecha con las escuelas en las que forma profesionalmente a los futuros científicos que engrosarán la comunidad y enriquecerán sus tendencias básicas. Es decir, el carácter de la articulación entre docencia e investigación manifiesta de una manera creativa las posibilidades futuras de una propuesta teórica y de su estrategia política y metodológica.

En este sentido es posible reconocer dos grandes tradiciones científicas o concepciones en la antropología mexicana actualmente, las que se definen por su estructura curricular y por su amplitud temática y profesional. Una de ellas es la que llamaremos etnológica, o también mesoamericanística y se inscribe en la tradición fundada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), con una concepción de la antropología de raíz boasiana, en la que se definen cuatro campos fundamentales unidos por una teoría general de la cultura, tales son los campos o especialidades de la etnología, la arqueología, la antropología física y la lingüística, en cada una de las cuales se forman especialistas.

Esta propuesta, semejante a la establecida en algunas universidades nor-

teamericanas bajo la concepción boasiana es, sin embargo, transformada por dos poderosas tradiciones académicas; una de ellas es la nacionalista, que se asienta entre los investigadores del antiguo Museo Nacional, de raíz profundamente criolla y que formaba a los especialistas en las antigüedades mexicanas; la otra es la que establece y construye Paul Kirchhoff y habría de cristalizar en su propuesta de articulación de las diferentes ramas de la antropología en una mesoamericanística. Estas serían, pues las tres fuentes de esta tradición científica que identificamos como etnológica, en tanto es desde este campo que manifiesta su articulación y su coherencia teórica, de filiación profundamente historicista.

La segunda tradición científica es la *socioantropológica*, que tiene su origen en la concepción pragmática que incide en la antropología mexicana desde los planteamientos de Manuel Gamio en su *Forjado patria* y atraviesa el corazón de *La población del Valle de Teotihuacán*: es decir, es la búsqueda de una ciencia que ayude a resolver los mayores y más urgentes problemas nacionales. Esta misma preocupación es reconocible en la intensa actividad desplegada por Moisés Sáenz, en los años veinte, en el campo de la educación pública, que lo lleva a crear el término de antropología social para calificar el tipo de ciencia que le interesaba desarrollar y que culminaría en su definición pragmática de la política indigenista, en base a la cual se fundarían tanto el Departamento de Asuntos Indígenas como el Instituto Indigenista Interamericano, ambos en el marco político

del sexenio cardenista (véase Pérez Esparza, N: 1992).

En este mismo sentido situamos la política educativa en el medio indígena que encuentra sus mejores momentos, por la mística y por la originalidad de sus propuestas, en la década de los años cuarenta, y sería una de las bases de la política indigenista que se despliega desde los años cincuenta, a partir de la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) (Heath, Shirley B: 1972; De la Fuente, J. 1964).

Quienes habrían de darle su fundamento teórico y político serían Gonzalo Aguirre Beltrán y Angel Palerm. En tanto que este último desarrolla el esquema teórico del neoevolucionismo en el que se conjuga la propuesta de Julián H. Steward sobre el evolucionismo multilíneal, y la de Karl A. Wittfogel acerca de las bases hidráulicas del estado despótico: Aguirre Beltrán construye la teoría antropológica que respaldaría el programa indigenista. Palerm replantearía la carrera de antropología social en la Universidad Iberoamericana y desplegaría un ambicioso programa que funda una tradición académica específica y, finalmente, una de las tradiciones científicas de la antropología mexicana.

El proyecto palermiano, en su aspecto de investigación, define un primer espacio en el que habrían de hacerse contribuciones importantes y se abrirían nuevas temáticas para la perspectiva antropológica nacional, al fundarse el Centro de Investigaciones Superiores del INAH (CIS-INAH), luego transformado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social

(CIESAS). La cercana relación con la escuela de antropología de la Universidad Iberoamericana establecería una fructífera relación entre docencia e investigación y conduciría a fundar las bases de una tradición científica particular. El propio Palerm asesoraría la organización del Departamento de Antropología de la naciente Universidad Autónoma Metropolitana en su plantel de Iztapalapa y, finalmente, la misma concepción se implantaría en El Colegio de Michoacán.

Sin que hubiera una intención declarada de reproducir las dos tradiciones de la antropología, ambas se extienden a otras escuelas. Así, tanto en la Universidad Veracruzana, en Jalapa, como en la Universidad de Yucatán, por cierto las dos con el rango de Facultad actualmente, el esquema cuatripartita está en la base de su organización curricular, aunque en ninguna se abre el campo de la antropología física y el de la lingüística tenga una presencia precaria e irregular (a pesar de que los fundadores de ellas, Carlo Antonio Castro y Alfredo Barrera Vázquez, son destacados lingüistas que han hecho contribuciones considerables a la antropología mexicana).

En cambio, las escuelas de antropología en Toluca y Puebla han centrado su orientación profesional en la antropología social, aunque no es el sentido palermiano, sino más bien continuando las temáticas de la ENAH en esta área particular. Una tercera variante de escuela de antropología social, más cercana al esquema desarrollado en la UAM, es la que se establece en la Universidad Autónoma de Chiapas, con un tronco común en ciencias sociales

y una especialización posterior en economía, sociología o antropología social; aunque no parece haber una orientación curricular definida con las dos tradiciones que hemos señalado.

Hay otros aspectos que nos permiten reconocer esta dualidad de tradiciones; por ejemplo, la organización gremial. En efecto, existen dos organismos colegiados, el Colegio Mexicano de Antropólogos, cuya base principal es la comunidad profesional del INAH (la que incluye a etnólogos, lingüistas, antropólogos físicos y antropólogos sociales), así como a la comunidad del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

Por su parte, el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales se nutre de los profesionales egresados de la Universidad Iberoamericana, de los que laboran en el CIESAS y en el INI, así como de los egresados de la UAM, principalmente, y muestra una presencia académica activa y preocupada por incidir en los nuevos enfoques y problemas tanto de la antropología social nacional como internacional, así lo manifiesta claramente su *Anuario*.

Un rasgo más es el del carácter de las relaciones con el Estado. Así, en el CIESAS se ha creado una tradición de convenios que han incidido en algunas de sus temáticas más importantes e incluso en los programas de docencia; por ejemplo, los estudios sobre educación y lingüística indígenas, producto de sendos acuerdos con el INI, la Dirección General de Educación Indígena y otras instituciones gubernamentales. En cambio, los investigadores del INAH se circunscriben a las tareas marcadas

en su ley orgánica y relacionadas con el patrimonio histórico.

Por su parte, los investigadores del Instituto de Investigaciones Antropológicas se articulan con las actividades del INAH tanto por las exigencias legales vinculadas a las investigaciones arqueológicas, como por la estrecha relación establecida entre los antropólogos físicos de ambas instituciones y, sobre todo, por la práctica de la docencia realizada principalmente en la ENAH, lo que se hace en todas las especialidades; y puesto que no existe licenciatura en antropología en la UNAM, aunque sí el posgrado, esto establece una relación estrecha entre investigaciones del IIA y ENAH.

Evidentemente estas son apreciaciones globales y todavía tentativas, es decir, hipotéticas, que no tienen otra intención que contribuir a la reflexión desde la perspectiva abierta por la historia de la ciencia para analizar algunas situaciones de la antropología mexicana; no tanto para hacer un diagnóstico todavía, sino básicamente para definir aquellas características en las que residen sus particularidades. Pues estamos ciertos que el campo de la antropología en México expresa actualmente una gran vitalidad y una evidente originalidad, a algo que no se puede aplicar fácil ni mecánicamente concepciones desarrolladas en otras partes, particularmente en las de los países centrales, donde surge como parte de la empresa colonial.

Así pues, resulta harto problemático y cuestionable afirmar la existencia de un paradigma indigenista, como lo hacen Aguirre Beltrán y Luis Vázquez;

porque, como tratamos de mostrarlo, las instituciones indigenistas, más plegadas a la vicisitudes políticas gubernamentales, no sólo no hacen investigaciones o las hacen en función de exigencias coyunturales o de legitimación, sino que se articulan a otras instituciones, escolares y de investigación, las que en su conjunto pueden reconocerse como afiliadas a una u otra de las tradiciones científicas de la antropología mexicana.

Es decir, si contemplamos a la comunidad de antropólogos mexicanos podemos reconocer dos propuestas de políticas de investigación, a las que hemos asignado el concepto de tradiciones, que tiene su fundamento en núcleos institucionales que las respaldan, es decir, expresan más determinaciones sociales y políticas que un desarrollo autónomo basado en el dinamismo de sus propuestas y discusiones teóricas.

No me parece que un enfoque estrictamente institucional, aplicado por ejemplo al INAH o al INI, permitan reconocer estas dos tradiciones, pues no hay una relación directa y mecánica con una u otra, sólo la visión del conjunto y, en ese contexto, el reconocimiento del significado de muchas discusiones teóricas, metodológicas, académicas y profesionales, conduce a identificar estas dos poderosas tendencias dominantes.

La cuestión que podría hacerse a esta negación del indigenismo como paradigma, y básicamente con fines comparativos, para ir en una dirección diferente a la de la polémica entre Aguirre Beltrán y Vázquez León,

sería la siguiente ¿qué sucede con el paradigma marxista?.

EL PARADIGMA MARXISTA

Antes de señalar las características y vicisitudes de la propuesta, teórica del marxismo en la antropología mexicana habré de referirme al procedimiento analítico a seguir, pues ni el enfoque institucional ni la aproximación estrictamente académica nos permiten entender la fuerte presencia del pensamiento marxista en el desarrollo histórico de la antropología nacional.

Aquí vale la pena ansayar el concepto manejado por Benedict Anderson en su libro *Imagined Communities* (1983), a propósito de la nación y de los movimientos nacionalistas. Es decir, lo que se plantea es el papel de los diversos medios de comunicación, básicamente el de las publicaciones, que va desde folletos y prensa hasta libros de carácter técnico y literario, para articular un pensamiento político que constituye a una comunidad imaginaria y que se manifiesta, como colectividad, en diversos campos de la cultura y de la política. Siguiendo esta sugerente propuesta llamaremos la atención hacia un tópico particularmente interesante, el de la influencia de los movimientos políticos de orientación socialista en la antropología mexicana.

El impacto producido por la Revolución Rusa de 1917 y la poderosa presencia política y militar de la Unión Soviética, en su corto y ocaso, fenómenos exclusivos de nuestro agonizante

siglo, habrán de expresarse de muchas maneras tanto en la política internacional, en que se definen dos polos hegemónicos en tensión constante, el del capitalismo y el de socialismo, como en la vida política y económica de cada país. La ideología y los regímenes de la Revolución Mexicana no han sido ajenos a esta vigorosa presencia; incluso mucho de su discurso, de sus reivindicaciones nacionales, de los movimientos campesinos y sindicales, de sus partidos políticos, evidencia una fuerte marca que habría de incorporarse a los diversos matices y momentos de nuestra vida política, así como en buena parte del arte y la cultura nacionalista.

La discusión sobre la cuestión nacional en México en los tiempos del Presidente Cárdenas habría de hacerse en el marco teórico de la concepción marxista, como lo indicarían las posiciones de Vicente Lombardo Toledano, Miguel Othón de Mendizábal, Ramón Berzunza Pinto y otros. La misma ideología nacionalista del cardenismo tiene un fuerte componente socialista y en ello tiene mucho que ver tanto el movimiento sindical y el campesino, como diversas organizaciones partidarias de filiación socialista, y sobre todo el Partido Comunista Mexicano.

Una primera reflexión en este sentido se encuentra tanto en la presentación que se hace de los ensayos contenidos en el libro *¿Existe una antropología marxista?* (Medina, A., 1982) como en el ensayo publicado en los *Anales de Antropología*, "A propósito del 68 mexicano: antropología, marxismo y la cuestión étnica" (Medina, A., 1988). Diferentes fuentes

de información muestran cómo había estudiantes que militaban en el Partido Comunista desde las primeras generaciones de la ENAH; incluso había maestros que si bien no militaban, lo habían hecho y continuaban con una orientación teórica fuertemente marcada por tal experiencia política.

Del sector magisterial llegarían sucesivas generaciones de alumnos militantes tanto de los sectores más combativos y radicales del SNTE (Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación) como del PCM (Partido Comunista Mexicano) y otras organizaciones de izquierda. Mientras que la influencia del marxismo no se traslucía en la estructura curricular de la ENAH, sí lo mostraba en la política y las organizaciones estudiantiles. Las células del PC Miguel Othón de Mendizábal y Rosa Luxemburgo, en los años cincuenta, estaban integradas básicamente por gente del medio antropológico; como sería el caso, posterior, de la célula Antonio Gramsci, en los años setenta.

El período 1942-1968 de la ENAH fue de enseñanza de la antropología en las aulas y aprendizaje del marxismo en la clandestinidad. La década de los años setenta invertiría la relación, pues habría de enseñarse marxismo en las aulas y antropología no tanto en la clandestinidad como en otros espacios académicos, principalmente en los centros de investigación.

Luego de convulsión y de la radicalización del movimiento estudiantil en el 68, habría de comenzar una profunda crítica a la antropología; y se mostraría por una transformación sustancial de la planta docente de la ENAH, de

la que se expulsaría a los viejos maestros de la tradición antropológica mexicana y se abre a especialistas de la más amplia gama, como filósofos, economistas, sociólogos y hasta dirigentes sindicales y campesinos.

Se ensayan nuevas formas de enseñanza y de relación con la realidad estudiada; se critica violentamente a esa antropología hija del imperialismo y se crea un ambiente de revolución social. La antigua Sociedad de Alumnos de la ENAH es sustituida por un Comité de Lucha y se organiza la Asamblea General como el máximo organismo de la discusión y decisión colectivas.

La reapertura de la especialidad de etnología, cerrada a principios de los años setenta, y el inicio de la Maestría en Antropología Social, en 1980, señalarían un viraje hacia una reconsideración crítica de esa antropología expulsada diez años antes.

En ese contexto de radicalización y de crítica desde el marxismo es que se abre paso una reflexión histórica sobre la antropología mexicana, a partir del Seminario que el Dr. Juan Comas dirigía, en el doctorado en antropología, en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, sobre la historia de la antropología en México, de la cual era uno de sus pioneros. Así en tanto que Beatriz Albores exploraba el camino de los primeros textos de la etnografía contemporánea (1974), culminaría esta etapa con su tesis de maestría sobre el funcionalismo en los estudios antropológicos de los Altos de Chiapas (Albores, B., 1978). Por su parte Marcela Lagarde realizaría un

análisis crítico del indigenismo, que la llevaría a preparar un polémico artículo para los *Anales de Antropología* (Lagarde, M. 1974a), una ponencia lineal para la *XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, realizada en Xalapa, Ver., en 1973, y su tesis de maestría (Lagarde, M. 1974b).

La reflexión histórica sobre las ciencias sociales, y particularmente sobre la antropología, era una manera de enfrentar la crisis provocada por el movimiento estudiantil y por la reacción al replanteamiento de cuestiones teóricas y metodológicas antes tenidas como supuestas firmes en la actividad científica y docente. El sociólogo Jorge Martínez Ríos abriría una meta novedosa al inquirir sobre el papel de la investigación de campo en la constitución de la antropología mexicana (Martínez Ríos, J., 1976). En dicho libro se publicarían sendos ensayos sobre las aportaciones de científicos como Nicolás León, Manuel Gamio, Miguel Othón de Mendizabal y Vicente T. Mendoza, entre otros.

Por otra parte, en las páginas de la revista *Nueva Antropología* aparecerían, por la misma época, ensayos dedicados a Moisés Sáenz y a Miguel Covarrubias (Guerrero, J., 1975 y Medina, A., 1976, respectivamente).

Sin embargo, la etiqueta de la antropología marxista provendría de Gonzalo Aguirre Beltrán, al reseñar un simposio organizado en la *XV Mesa Redonda de Antropología*, realizada en la ciudad de Guanajuato, en 1977. Esta reseña comparaba las posiciones expuestas por un grupo de antropólogos mexicanos que asumían el mar-

co teórico del marxismo para analizar diferentes tópicos, con los definidos por varios autores franceses, como M. Godlier y C. Meillassoux, que asumían explícitamente una antropología marxista.

Había en todo ello una intención polémica por parte de Aguirre Beltrán, a raíz de los ensayos críticos al indigenismo de Marcela Lagarde, y otros dos dirigidos a señalar la manipulación que de los datos etnográficos hacía Fernando Benítez en *Los indios de México* en una viva defensa del indigenismo gubernamental, así como otro más que señalaba el autoritarismo y las determinaciones políticas que pesan sobre las investigaciones antropológicas (Medina, A., 1974 y 1976).

Las diversas críticas y el referente teórico explícito del marxismo en todos estos ensayos provocarían una reacción furibunda y extremadamente polémica de Aguirre Beltrán (a la sazón director del Instituto Nacional Indigenista y Subsecretario de Educación Extraescolar en la SEP), quien enviaría su ensayo al director de *Anales de Antropología*, el Dr. Juan Comas, para que lo publicara, a manera de réplica.

En efecto, en su ensayo, Aguirre Beltrán (1975) haría una defensa eufórica y agresiva de la política indigenista, lo que a su vez motivaría dos comedidas respuestas: Una de Marcela Lagarde en las páginas de la revista *Historia y Sociedad* (1974c) y otro de A. Medina (1974). La cuestión básica que se discutía era el carácter de la relación entre la antropología y el Estado. Por una parte se criticaba, un tanto ingenuamente, la determinación

política de numerosas investigaciones antropológicas por las instituciones gubernamentales y se reclamaba un espacio autónomo, pero sobre todo una articulación con los movimientos sociales radicales.

En toda esta discusión Angel Palerm haría la apología de una antropología que trasciende al marxismo y también atacaría ferozmente tanto a los que llamaría marxistas dogmáticos estalinistas como a la burocracia del INAH (Palerm, A., 1975). De hecho, su posición con respecto a las relaciones entre antropología y marxismo había sido ya establecida en un ciclo de conferencias impartidas en la Universidad Iberoamericana y publicadas posteriormente en la revista *Comunidad*, de la misma Universidad, y finalmente integradas en un libro de la serie de *SepSesentenas, Agricultura y Sociedad en Mesoamérica*.

Andrés Fábregas, antropólogo chiapaneco, se insertaría en la polémica con un ensayo no muy distante de la postura palermiana, y contribuiría a la discusión teórica traduciendo un texto de Lawrence Krader sobre las notas etnológicas de Marx, con una breve presentación (todo lo cual ocuparía el espacio del No. 10 de *Nueva Antropología*).

Para el día 28 de julio de 1978 esta misma revista organizaría una mesa redonda en la que se plantearían diferentes propuestas sobre el marxismo y la antropología, "con el propósito de abrir una discusión muy amplia sobre los problemas involucrados en la perspectiva de una antropología marxista, tales como el objeto de estudio de la antropología, los problemas metodo-

lógicos, la vinculación de teoría y praxis y, en particular, el desarrollo de la antropología en México" (Editorial del No. 11 de *Nueva Antropología*, 1979).

Había, evidentemente, una creciente inquietud y un vivo interés en el medio de las investigaciones antropológicas y en el de la docencia por discutir los diferentes problemas planteados en la doble perspectiva de la teoría marxista y de la política de izquierda. Se planteaban lo mismo cuestiones de fondo que situaciones políticas coyunturales; y si la política indigenista atrae las observaciones críticas y las respuestas violentas, había otros campos, menos abiertos al lego pero igualmente tocados por la polémica marxista, que se enriquecerían con las discusiones teóricas y metodológicas. Tal es el caso del México Antiguo, en el que se destacan dos grandes cuestiones: el de la caracterización del desarrollo histórico de Mesoamérica, que encuentra su espacio crítico en la difícil cuestión de la periodificación y convoca a los teóricos de la arqueología; y por otro lado se plantea la definición del estatuto teórico de las sociedades mesoamericanas, lo que se atacaría por varios frentes: uno de ellos sería el del carácter de la complejidad social y conduciría al estudio de los componentes fundamentales de las sociedades más avanzadas (lo que pondría en el tapete de las discusiones la existencia de clases sociales, estamentos, castas y otros conceptos similares).

Una tradición académica que introduciría esta temática generaría trabajos de gran importancia, es la que fundara Paul Kirchhoff en los años

cuarenta y cincuenta, y que Pedro Carrasco retomaría en los años setenta en el CISINAH, trabajos como los que coordinaría con Johanna Broda (1976 y 1978), así como los que realiza el equipo que trabajaba en el Valle Poblano-Tlaxcalteca, destacándose el Mercedes Olivera en Tecali por su propuesta de estudiar la historia de este señorío en el marco teórico marxista y con el manejo de la categoría modo de producción tributario (Olivera, M., 1976).

Esta discusión sobre las cuestiones de la estratificación social habría de conducir a otro de los grandes temas de la teoría marxista, la del Estado, el que habría de encontrar un espacio para un primer acercamiento a partir de materiales específicos presentados en el Coloquio sobre el origen y formación del Estado en Mesoamérica, organizado en el marco de las conmemoraciones por el centenario de la muerte de Carlos Marx, en noviembre de 1983 (los trabajos serían publicados posteriormente, en López A., A., Medina A., y Serra M., 1987).

Toda esta enumeración de trabajos y temas está lejos de ser gratuita, porque en el ambiente del derrumbe de paradigmas se ha tratado de minimizar o de ignorar las aportaciones que se generaron en el campo de la discusión marxista; tal es el caso del libro de Enrique Florescano (1991), *El nuevo pasado mexicano*, que ignora olímpicamente las contribuciones de los investigadores marxistas, tanto para el México antiguo como para el período colonial; así una obra de capital importancia y que habría de transformar sustancialmente la discusión teórica es el libro

de Enrique Semo (1973), que simplemente es ignorado, con lo que se contribuye a distorsionar una discusión teórica de gran peso en los años setenta y que involucraría a numerosos antropólogos mexicanos, sobre todo cuando el autor es uno de lo que se reputan de ser de los mejores actualmente.

El referente social de ese grupo de investigadores y profesores que se asume como marxista, o que exponen con entusiasmo las teorías y los aportes de los principales autores de esta corriente, no es institución científica o docente alguna, sino más bien las organizaciones políticas que se desenvuelven en el escenario político nacional, tanto aquellas vinculadas con los movimientos campesinos y sindicales, como los diversos partidos de izquierda, que tienen en el Partido Comunista Mexicano a su mayor y más trágico protagonista.

Hay, desde luego, un elemento fundamental que es necesario precisar y es el carácter internacionalista, vinculado con los grandes movimientos revolucionarios del mundo, particularmente de los trabajadores pobres de la ciudad y el campo, y el tono utópico, profundamente optimista, lo que genera simpatías y apoyos hacia el marxismo como ideología revolucionaria; pues si bien no todos aquellos que comulgaban con el marxismo eran militantes de organizaciones políticas activas, sí el prestigio y la persuasión de muchos de sus dirigentes provocaba adhesiones. En este sentido, la indicación de Luisa Paré sobre las discusiones teóricas en torno a la cuestión agraria en México son bastante sugerentes.

Quizá es tiempo de poner por escrito lo que muchos sabemos y otros intuyen, es decir que el fondo del debate y el parteaguas entre ambas posiciones, la campesinista y la descampesinista, correspondía a concepciones distintas acerca de la estrategia política en la lucha por el socialismo.

De alguna manera, en el campo de los descampesinistas se encontraban intelectuales más afines a la línea del Partido Comunista Mexicano mientras que en el otro bando se encontraban los populistas y maoístas. Estos, después de las revoluciones en China, Cuba y Vietnam y dadas las restricciones estructurales para la rápida integración del campesinado al proletariado industrial e incluso agrícola y dados los antecedentes históricos en las grandes gestas agrarias de los siglos XIX y XX, aportaban el potencial revolucionario de esta clase (Paré, L., 1991).

La historia detallada de la articulación entre movimientos sociales y propuestas políticas y teóricas específicas está todavía por hacerse, pero es una tarea urgente para entender todo un largo capítulo no sólo de la historia de la ciencia en México, sino también de la construcción de la nación diversa en que estamos empeñados hasta nuestros días.

Es indudable que desde el marxismo se abriría una rica sugerente discusión sobre teoría, metodología y compromiso social; asimismo, se introduciría una exigencia de rigor y de coherencia teórica, así como se adoptaría una perspectiva amplia que trascendería a la anterior antropología nacionalista y se ubicaría en el campo de la historia; todo

con una carga política que habría de provocar acalorados debates, más allá de los círculos estrictamente académicos.

REFLEXION FINAL

La gran riqueza semántica del concepto de paradigma y los sugerentes resultados de su manejo para el análisis de diversos aspectos de la antropología mexicana presenta, evidentemente, variados problemas de orden teórico y metodológico; una dificultad considerable se plantea al preguntarse sobre su adecuación a las características de las ciencias sociales. Como hemos visto en las polémicas de los antropólogos mexicanos, el concepto de paradigma se ha manejado en un sentido un tanto estrecho, como propuesta teórica; sin embargo, cuando tratamos de remitirnos a la base social, a las comunidades portadoras del paradigma, lo que encontramos es, no tanto a agrupaciones de científicos como posiciones políticas en juego, las que tienen como foro la discusión de los grandes problemas nacionales y la definición de propuestas de solución diversas y hasta opuestas.

Cuando dirigimos nuestra atención al conjunto social donde se genera el conocimiento científico, es decir, los centros de investigación, y donde se forma a los futuros miembros de la comunidad científica, en este caso la de antropólogos, es decir, las escuelas, lo que aparece ante nuestra vista es la vigencia de dos grandes tradiciones científicas en cuya matriz se dirime la

cuestión de los paradigmas, entre otras cuestiones no menos importantes. Con el término de tradición lo que encontramos es la expresión específica, histórica, en que se ha construido una relación compleja entre una comunidad de científicos y su contexto social y cultural.

Es decir, para concluir, la transformación de la práctica científica en reacción a los cambios que afectan al mundo, tiene más que ver con el discurso y desarrollo de los programas estatales en el ámbito de la economía y la política. Es decir, con el cambio en la matriz social de la ciencia, y menos con la vigencia o el cambio de paradigmas.

Para referirnos a una situación vivida actualmente en México, la transformación de las investigaciones antropológicas es más resultado de las políticas definidas en congruencia con los programas de desarrollo y con hechos como el ingreso al Tratado de Libre Comercio que con la influencia espectacular y novedosa de las corrientes posmodernas.

Finalmente, me parece que lo que está en el tapete de las discusiones es la estrategia teórica y metodológica para caracterizar a la antropología mexicana, para reconocer sus tendencias dominantes y para, entonces, advertir sus cambios y el surgimiento de nuevas propuestas teóricas propias. El atractivo ejercido por la sugerente perspectiva de Kuhn requiere ahora abrir paso a una discusión y a un manejo crítico, original y riguroso, que nos permita conocer mejor las especificidades de la antropología mexicana, aquellas que le permitirán articularse creativamente a la antropología mundial.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. "El indigenismo y la antropología comprometida". *Anales de Antropología*, vol. XII:1145. México, UNAM. 1975.
- "Derumbe de paradigmas". *México Indígena*, No. 9:5-16. México. 1990.
- Alboreo Zárate, Beatriz A.. "El descubrimiento etnográfico del indio chiapaneco". *Anales de Antropología*, vol. XI. México, UNAM. 1974.
- *El funcionalismo en la etnografía tzeltal-tzotzil*. Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas. 1978.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Nueva York, Verso. 1991.
- Bonfil, Guillermo y otros. *De eso que llaman antropología mexicana*. México, Editorial Nuestro Tiempo. 1970.
- Carrasco, Pedro y Johanna Broda (editores). *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. México, CISNAH. 1976.
- *Economía política e ideología en el México prehispánico*. México, Editorial Nueva Imagen. 1978.
- Fabregas, Andrés. "Consideraciones en torno a las nuevas tendencias de la antropología y sus implicaciones en México". En: García Mora, C. y A. Medina (compiladores), *La quiebra política de la antropología social en México*, vol II:109-117. México, UNAM. 1986.
- Florescano, Enrique. *El Nuevo pasado mexicano*. México Editorial Joaquín Mortiz. 1991.
- Fuente, Julio de la. Educación, *Antropología y Desarrollo de la Comunidad*. México, Instituto Nacional Indigenista. (Colección Antropología Social:4). 1964.
- Gamio, Manuel. *Forjando patria*. México, Editorial Porrúa. ("Sepan cuantos..." no. 368). 1982.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. México, Editorial Gedisa. 1987.
- *El antropólogo como autor*. España Ediciones Paidós. 1989.
- Guerrero, Francisco Javier. "Moisés Sáenz, el precursor olvidado". *Nueva Antropología*, no. 1. México Heth, Shirley Brice. 1975.
- *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la nación*. México, SEP-INI. (Colección Antropología Social:13). 1972.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia. *Imágenes del campo: la interpretación antropológica del México rural*. México, El Colegio de México. 1988.
- Kirchhoff, Paul. "Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana". *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, pp 205-208. México. INAH. 1966.
- Krotz, Esteban. "¿Ciencia normal o revolución científica? Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural". *Relaciones*, no. 5:63-97. Zamora, El Colegio de Michoacán. 1981.
- "Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática de la antropología mexicana actual". *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Año 8, no. 15:7-18. Enero-junio. 1988.

- Kuhn, Thomas S. *La estructura de la revolución científica*. México. Fondo de Cultura Económica. 1982.
- Lagarde, Marcela. "El concepto histórico de indio. Algunos de sus cambios", *Anales de Antropología*, Vol. XI. México, UNAM. 1974a.
- "El indigenismo y la antropología comprometida: una respuesta". *Historia y Sociedad*, no. 2. México. 1974b.
- Martínez Ríos, Jorge (compilador). *La investigación social de campo en México*. México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. 1976.
- Medina, A., Alfredo López Agustín y M. Serra (compiladores). *Origen y formación del Estado en Mesoamérica*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. 1986.
- Medina, Andrés y Carlos García Mora (compiladores). *La quiebra política de la antropología social en México*. 2 vols. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. 1983-1986.
- Medina, Andrés. "¿Etnología o literatura? El caso de Benítez y sus indios". *Anales de Antropología*, vol XI:109-140. México, UNAM. 1974a.
- "Antropología e indigenismo: los compromisos contradictorios de la ciencia en México", *Revista de la Universidad de México*. vol XXIX, no. 2:13-20. 1974b.
- "Miguel Covarrubias y el romanticismo en la antropología". *Nueva Antropología*, no. 4:11-41. México. 1976a.
- "Herejía y ortodoxia en la antropología mexicana". *Anales de Antropología*, vol. XIII:217-231, México, UNAM. 1976b.
- *¿Existe una antropología marxista? Escritos exploratorios*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM. 1982.
- "A propósito del 68 mexicano: antropología, marxismo y la cuestión étnica". *Anales de Antropología*, vol. XXV:183-223. México, UNAM: 1988.
- Nivón, Eduardo y Ana María Rosas. "Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura". *Alteridades*, no. 1:40-49. México, UAM-II 1991.
- Olivera, Mercedes. *Pillis y macehuales. Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XVII al XVI*. México, CIS-INAH. (Ediciones de la Casa Chata:6). 1978.
- Paré, Luisa. "El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta". *Nueva Antropología*, no. 39:9-26. México. 1991.
- Palerm, Angel. *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*. México, SEP. (SepSetentas:55). 1972.
- "La polémica de los antropólogos mexicanos: una contribución científica". *América Indígena*, vol. XXXV:161-177. México, Instituto Indigenista Interamericano. 1975.
- Pérez Esparza, Norma. *Moisés Sáenz y la cuestión nacional*. Tesis de licenciatura en antropología social. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. 1992.
- Semo, Enrique. *Historia del capitalismo en México: 1521-1750*. México. Editorial Era. 1973.

Stocking, George W. "La adherencia de costumbres y la alternancia de sonidos como ejemplos paradigmáticos retrospectivos". *Nueva Antropología*, no. 41:9-26. México. 1992.

Vázquez León, Luis. "La historiografía

antropológica contemporánea en México". En: García Mora, C.; *La Antropología en México. Panorama histórico*, I:139-212. México, INAH. 1987.