

Ángel Palerm y la institucionalización de la antropología social en México

LUIS VÁZQUEZ LEÓN*

Paradójicas identidades profesionales

La conveniente oportunidad que ofrece esta reunión para reflexionar a propósito de la influencia desplegada por el exilio español dentro de la ciencia en México¹ nos brinda a su vez la ocasión para abordar la paradoja que ha planteado la historiografía reciente de la antropología social. En forma harto presentista y tal vez inevitable, se ha venido hablando de la influencia perentoria ejercida por los “antropólogos sociales españoles”, influencia que supone primero a una “antropología en el exilio”. Sin duda, el trabajo de García Valencia (1994) está plantado en esta suposición cardinal de la que discordamos, pero que no es del todo infundada puesto que, en efecto, Ángel Palerm Vich (1917-1980) fue el primero en hablar de los

“antropólogos exiliados”, lo mismo que de los “antropólogos españoles de México” (Palerm, 1977).² A pesar de dichas adscripciones, es necesario mantener que Palerm fue el fundador de ciertas *instituciones mexicanas actuales*, todas ellas orientadas a la educación e investigación en el heterogéneo campo de la antropología social.

La paradoja consiste pues en que Palerm ingresó a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) con estudios de bachillerato y que se graduó como etnólogo en 1953. Un caso análogo al suyo es el de Claudio Esteva Fabregat, quien, como Palerm, hizo estudios de etnología y se graduó como tal en 1955. Es decir, ambos se hicieron etnólogos en México, antes que antropólogos sociales, una identidad profesional que recién despuntaba en ese plan-tel por la

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente.

¹ En su versión original, este artículo sirvió de ponencia al V Congreso Mexicano de Historia de la Ciencia y la Tecnología, celebrado en la ciudad de Morelia del 26 al 29 de agosto de 1996. El congreso incluyó un simposio internacional dedicado a “Los científicos del exilio español en México”, bajo la coordinación de Porfirio García de León de la Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y la Tecnología (SMHCyT).

² En realidad, Palerm estableció una identidad histórica muy amplia, más ficticia que real, pues suponía una “liga sentimental e intelectual con los etnólogos del pasado español” (Palerm, 1977: 332). Es importante observar que, habiendo sido invitado al Primer Congreso Español de Antropología en Barcelona, Claudio Esteva habló para referirse a Palerm y a otros españoles, como los “antropólogos que viven fuera del país...”. Eran las postrimerías del franquismo, por lo que Palerm aceptó esa suerte de renacionalización. Sin embargo, en su ponencia habló a los españoles como un antropólogo español de México: “Puede afirmarse que los antropólogos de México, como colectividad profesional, constituyen un grupo, *incluyendo a los exiliados*, que no está aislado o marginado de los grandes debates” (Palerm, 1977: 330; cursivas mías). Incluso, en todo su discurso se percibe que la identidad que realmente asume es la de antropólogo crítico, marxista y renovador. Reconoce la existencia de una tradición utópica que fue iniciada por los “antiguos etnólogos españoles” (Sahagún, Acosta, Zurita, Vasco de Quiroga y Las Casas), pero asienta que es una “tradición mexicana y no española”, el arranque en todo caso de una “tradición crítica de la antropología mexicana”, y con la que se siente identificado. De ahí que, sin negar su condición de exiliado que asiste a un “encuentro o reencuentro” con sus connacionales, les aclaró: “Sospecho, sin embargo, que estas experiencias son específicamente americanas y que, en consecuencia, resultan intrasferibles a España. Si acaso, tendrán para ustedes interés histórico o por ventura sentimental” (Palerm, 1977: 329-330).

época de su graduación, bajo la variante conocida como antropología aplicada, mejor aún, como indigenismo, hecho histórico que implica que la antropología social surgió primero como práctica y luego como socialización profesional.³ Al respecto, entonces, no deja de ser extraño el hecho de que tanto Palerm como Esteva hicieran de la antropología social una actividad preponderante en un algún punto determinado de sus trayectorias profesionales.

Para agudizar la contradicción apuntada, hay que recordar que de todos los exiliados españoles que enriquecieron a la antropología mexicana, sólo dos de ellos llegaron con un entrenamiento previo en lo que aquí consideramos son variantes particularizadas de una *tradición integral u holística de antropología* y de la que, entre otras, la etnología es una rama especializada, no así la antropología social.⁴ Me refiero por supuesto a Pedro Bosch Gimpera (1891-1974) y a Juan Comas Camps (1900-1979), el primero con estudios de prehistoria en Alemania entre 1913 y

1915, y el segundo un antropólogo físico con estudios en Suiza hacia 1939. A causa de ello, Bosch y Comas ingresaron a la ENAH en calidad de cate-dráticos de sus respectivas especialidades en vez de como estudiantes, situación ésta que Palerm y Esteva comparten con otros etnólogos, arqueólogos y antropólogos físicos que, siendo todos de origen español, se formaron por igual en la ENAH: Pedro Carrasco, Pedro Armillas, José Luis Lorenzo y Santiago Genovés, entre los más destacados.⁵

En apariencia pues, la designación de “antropólogos españoles” aplicada por García Valencia no es del todo exacta, lo mismo que la de “antropólogos sociales españoles”, ya que no lo eran antes de arribar a México y tampoco en su época de iniciación profesional. Tal parece que su inexactitud proviene de que, como identidad grupal, deriva de la sencilla yuxtaposición de un cierto origen nacional a su actividad profesional ulterior.⁶ En rigor entonces, sería aconsejable caracterizarlos mejor como “antropólogos mexicanos de origen español”, si es que resulta relevante conservar

³ Por esa causa, entre los antropólogos sociales mexicanos se usa reconocer a Moisés Sáenz y no a Manuel Gamio como el fundador de una concepción no holística y sí sociológica de antropología, desde las décadas previas a la eclosión del indigenismo institucional (Aguirre, 1978). Cabe asentar de una vez que, institucionalmente, la antropología social fue al inicio un agregado de la enseñanza de la etnología en la ENAH entre 1951 y 1958, época en que se reconoció el título de “maestro etnólogo con especialidad en antropología social” y que ese cambio fue propiciado por Alfonso Caso siendo director del INI, es decir, devino de una necesidad de antropólogos aplicados a la actividad indigenista, fin para el que se les entrenó desde las aulas. Con todo, fue hasta 1971 cuando la estructura académica de la ENAH admitió a la antropología social como una actividad docente y de estudio autónoma (Coronado y Villalobos, 1993; Coronado, 1992). A pesar de tal circunscripción bajo una estructura integral de antropología, es muy claro que la antropología social de la ENAH fue un resultado tardío y en gran parte ajeno a la concepción holística con que se creó a la escuela misma. De paso es necesario decir que, desde sus inicios, la aparición de estos nuevos etnólogos resintió la influencia de la tradición de la antropología social inglesa a través de la presencia de Bronislaw Malinowski, pero sobre todo de los alumnos de Radcliffe-Brown en la Universidad de Chicago, Robert Redfield y Sol Tax, y luego con los asociados del Institute of Social Anthropology del Bureau of American Ethnology, dirigido por Julian Steward (cf. Drucker-Brown, 1982; Eggan, 1980; Kemper, 1993), quienes a su vez dirigieron los trabajos de campo de los primeros etnólogos que se sumaron al indigenismo, por lo que podría aseverarse que el pensamiento indigenista de la época es una adaptación del estructural-funcionalismo al medio mexicano (Palerm, 1977: 333-334). En ese sentido, puede afirmarse que si bien la socialización profesional se retrasó, la práctica sí fue correspondiente con la teoría germinal de la antropología social. Para Julio de la Fuente, entonces asistente de Malinowski en Oaxaca, resultaba claro que “El *currículum* aprobado para enseñar ahí (en la ENAH) se ubica enteramente dentro de la escuela historicista... en tanto que el otro —el enfoque funcionalista— es desconocido, ha sido ignorado” (cit. Drucker-Brown, 1982: 15). Conviene adelantar que Palerm estuvo involucrado con el ISA al principio de su trayectoria profesional, si bien difería teóricamente de Isabel Kelly.

⁴ Es ilustrativo que el editor de los quince volúmenes de *La antropología en México* (García Mora, 1988) no incluyera entre las disciplinas antropológicas a la antropología social, reduciéndose a dar cabida a las cinco especialidades integrales (a saber, la antropología física, la lingüística, la arqueología, la etnología y la etnohistoria), esto es, lo que bajo la tradición holística de la ENAH se conoció como “tronco común”.

⁵ Fue Palerm también quien distinguió entre “dos grupos generacionales”, los que realmente “llegaron a México como antropólogos exiliados” y los que “simplemente [llegamos] como exiliados, y eventualmente fuimos capturados por la antropología” (Palerm, 1977: 331).

⁶ García Valencia (1994: 222-227) reconoce que los exiliados españoles más jóvenes debieron de estudiar en México, pero en general prefiere agruparlos bajo la misma identidad inclusiva. Lo que sí es crucial desde mi punto de vista es que oponga la concepción holística tradicional de la antropología mexicana a la tradición no holística pero sí sistémica de la antropología social (idea que en gran medida recoge de Andrés Medina, pero ya adelantada por Julio de la Fuente y otros) y de que advierta que estos personajes contribuyeron profundamente al desarrollo de esta última, movidos por las “nuevas condiciones culturales y sociales en que fueron forzados a vivir”. De tales condiciones, García Valencia subraya las “consideraciones políticas”, muy obvias en el caso de Palerm, a raíz de su enfrentamiento personal con el establecimiento administrativo de la ENAH. Más adelante discuto qué tan personal fue este enfrentamiento y sopeso su importancia para la institucionalización de la antropología social.

la referencia a su condición de transterrados.⁷ En lo personal aduzco que sí es pertinente hacerlo, pero matizando procesualmente dicha identidad de acuerdo con las elecciones personales que debieron tomar a lo largo de sus trayectorias profesionales, dependiendo de las cambiantes situaciones sociales de las que fueron actores. Por ejemplo, es indicativo el hecho de que algunos de ellos no fueron reconocidos como antropólogos sino hasta que regresaron a España para impartir cursos, conferencias y aun rehacer su vida, siendo hasta entonces desconocidos por sus pares inmediatos.⁸ Sin ser éste el caso de Comas, en parte dicha apreciación podría extenderse en el sentido de que él fue, mucho antes que Palerm y Esteva, uno de los primeros practicantes de la antropología social mexicana cuando abandonó el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en 1943 (donde trabajaba como antropólogo físico) e ingresó al Instituto Indigenista Interamericano (III), giro profesional del que dio cabal cuenta en su obra *La antropología social aplicada en México. Trayectoria y antología* (1964), hoy una lectura obligada para todo especialista.

Para complicar el mezclado origen de nuestra identidad profesional es preciso observar que Claudio Esteva debió jugar con más de una orientación disciplinarla cuando retornó a España en 1956. Precisemos antes que su grado de etnólogo lo obtuvo con una investigación considerada innovadora en el campo de la antropología industrial o del trabajo, que

es una de las líneas de investigación características de la antropología social mexicana posterior. Su trayectoria es, según veremos, inversa a la seguida por Palerm, pero guardan en común el principio de racionalidad de obrar de un modo adaptado a la situación social en que actúan.⁹ Al comienzo, Esteva se ocupó del estudio de grupos obreros del barrio de La Magdalena (Contreras, en el D.F.), por lo que apuntó también hacia la antropología urbana, más con obvias influencias de Erich Fromm y de toda la escuela teórica de cultura y personalidad de la etnología norteamericana, visible desde el nombre su tesis. *La dinámica del carácter social (Bases para la interpretación de la personalidad del obrero mexicano)* (Montemayor, 1971: 125). Según él mismo asienta en su autobiografía intelectual (Esteva, 1982), entre 1952 y 1956 sobrevivió como profesor de antropología social, pero al regresar a su país hubo de reciclarse como historiador de América (su grado doctoral en la Universidad Complutense), pero conservó la concepción holística aprendida en México. Su deriva definitiva a la antropología cultural deviene del mismo sustrato educativo de la etnología, pero son ya ostensibles las condicionantes institucionales de desempeño profesional que encontró en Madrid y en Barcelona. En el presente, Esteva se reconoce a sí mismo como antropólogo cultural en vez de como etnólogo o antropólogo social. Aun así, los antropólogos sociales españoles le adscriben la identidad de antropólogo aplicado, eso es, la de maestro y colega suyo.¹⁰

⁷ Esta identificación es la misma que hacen Alonso y Baranda (1984) en su historia oral de los refugiados españoles en México, al referirse a ellos como “seis antropólogos mexicanos”, sin negar nunca su origen nacional. Situacionalmente, Palerm percibió este juego contradictorio de identidades: “El antropólogo exiliado se colocó, de esta manera, bajo el doble handicap de pertenecer a un grupo crítico *y ser identificado*, a la vez, como miembro de un grupo extraño” (Palerm, 1977: 331; cursivas mías). Aduce, además, que ellos estaban predispuestos por su experiencia política previa a “las tareas y los riesgos de una antropología comprometida y a un ejercicio profesional crítico” (Palerm, 1977: 331).

⁸ Otra vez con excepción de Bosch y Comas, todos los demás no eran conocidos por sus pares españoles, incluso a fechas recientes, como es el caso de José Luis Lorenzo, según pude confirmar en entrevistas realizadas con los prehistoriadores españoles Carlos Alonso del Real y María Isabel Martínez (cf. Vázquez, 1996).

⁹ Escribe García Valencia asombrado: “Es paradójico que dos antropólogos educados en la Escuela Nacional de Antropología de México establecieran dos modelos educativos excluyentes: el modelo holístico en España por Esteva y el modelo de antropología social en México por Palerm” (1994: 226). Su asombro está fundamentado en el hecho contradictorio de que mientras Esteva impulsaba la Escuela de Estudios Antropológicos en el Museo Nacional de Etnología en Madrid, a modo de un “modelo en pequeño de lo que debía ser la antropología, una semejante a la ENAH, pero quizá más selectiva en su enfoque” (Claudio Esteva, comunicación personal, octubre 11, 1992, f. 3), exactamente por la misma época, Palerm se separaba de la ENAH y se integraba a la Escuela de Antropología Social de la UIA, a la que reorganiza como departamento, con un plan de estudios “francamente orientado a formar antropólogos sociales y no generalistas”, del estilo de la ENAH (Palerm, 1988 [1976?]: 334-336). Lo más interesante de esta divergencia es que Palerm haya visto en esta escuela las posibilidades para una profunda reordenación teórica “de la antropología boasiana de México”. Se entiende así, y no sin cierta ambigüedad, su pretensión de “desarrollar una verdadera ‘escuela de antropología social’” (segundas comillas del autor). Desde entonces, la palabra “escuela” adquiere un doble sentido, al ser usada tanto para referirse a un lugar físico como a un grupo social conductual, con un lenguaje común y un mismo aparato conceptual.

¹⁰ Ver al respecto la *EASA Newsletter* (abril, 1996: 2). Como indica García Valencia siguiendo a Joan Pratt, la antropología social ibérica afloró plenamente a partir del Primer Congreso Español de Antropología en 1977, bajo influencia de Carmelo Lisón Tolosana, un egresado de la Universidad de Oxford (García Valencia, 1994: 225). En México, las tesis profesionales en antropología social son claramente identificables desde 1964 en la UIA (Melville, 1990: 12-25) y desde 1971 en la ENAH (Montemayor, 1971: 590-592).

Se sigue de lo antes dicho que la supuesta influencia ejercida por estos dos “antropólogos sociales españoles” podría ser más bien contraria a lo usualmente aceptado, esto es, que la influencia iría de México hacia España y no a la inversa.¹¹ Esta conclusión es francamente compartida por Esteva cuando dice que el enfoque holístico fue para él un medio para abordar la fragmentación disciplinaria en su patria. “En cuestión de herencias, es evidente que mi experiencia mexicana la prolongué a la española, y no lo hice por mimetismo, sino más bien por convicción de que representaba el camino estratégico acertado”.¹² Excepto que ser etnólogo en México no era equivalente a ser etnólogo en España. Allí era (y en parte lo sigue siendo) equivalente a trabajar bajo una etnología histórica auxiliar de la prehistoria, orientación inconveniente para alguien interesado en estudiar grupos y sociedades actuales. De su comunicación personal infiero que su orientación hacia la antropología cultural fue, además, un recurso para crearse un espacio profesional en su contexto, siendo notoria su actitud crítica frente a la antropología social de influencia inglesa, la que por lo demás ha terminado por conceptualizar como una rama empírica de la antropología cultural.¹³

En suma, podríamos argüir razonablemente que la paradoja historiográfica planteada se reduce a un problema generacional, cronológico y personal

fácilmente discernible. No obstante, la cuestión paradójica que permanece es la siguiente: ¿qué orilló a estos *foundig fathers* a girar a la antropología social cuando habían sido formados como etnólogos o como antropólogos físicos? ¿Se trató sólo de una adaptación coyuntural a las oportunidades de trabajo disponibles o realmente implicó una necesidad de búsqueda de nuevas perspectivas orientadoras?¹⁴ Desde mi punto de vista, ambos factores están imbricados de manera compleja en sus trayectorias personales, explicando sus cambiantes acciones y elecciones.

Al respecto, bajo un sentido externalista explícito, una primera interpretación ha sido adelantada por cierta corriente historiográfica de la antropología social proveniente de la ENAH (García Valencia, 1994; Coronado, 1992; Coronado y Villalobos, 1988 y 1993; Vázquez, 1987 y 1996a: 290-293). En general, estos autores coinciden en que la antropología social mexicana contemporánea surgió en medio de un ambiente polémico de replanteamiento conceptual y de reorganización académica, por ende, altamente crítico, si no es que politizado.¹⁵ Hoy en día puede apreciarse en retrospectiva que la situación crítica que antecedió a la eclosión institucional de la antropología social tuvo como uno de sus móviles centrales divergencias teóricas y epistemológicas que el enfoque holístico no podía resolver dentro de su estructura conceptual.¹⁶

¹¹ La idea de un “exilio mexicano en España”, si bien de corte literario, ha sido avanzada por Héctor Perea (1996) y se corresponde con este proceso en dirección inversa.

¹² Esteva, comunicación personal, f. 4.

¹³ Esteva, comunicación personal, ff. 4-5; aquí podríamos descubrir un punto de acuerdo con Palerm, cuando decía a sus estudiantes de etnología de la ENAH: “La teoría etnológica camina hoy, sin duda, hacia una nueva síntesis, que incorpora lenta y difícilmente tanto el evolucionismo clásico como las escuelas históricas, tanto el difusionismo como el paralelismo, tanto la antropología social como el neoevolucionismo” (Palerm, 1967: 168). El optimismo de Palerm, hoy exagerado pero común en la época marxista, no impide captar su concepción no antitética de la antropología social y la etnología.

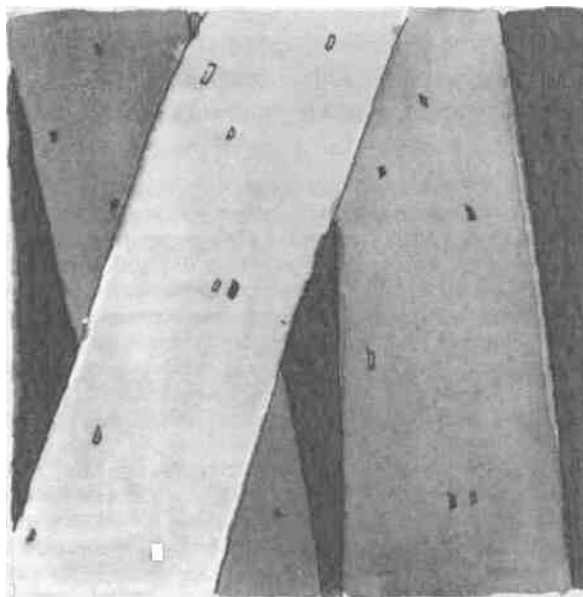
¹⁴ Al menos en el caso de Juan Comas este giro aparenta responder a condicionantes de trabajo de carácter temporal. Laboró en el III entre 1942 y 1955, año en que ingresa a la Sección de Antropología del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), ya como investigador titular. Si se examina la temática de sus obras escritas en ese periodo, es muy obvio que su interés indigenista difiere sustancialmente del de 1955 a 1979, en que retoma la antropología biológica. Por ello, su biografía, antropóloga física ella misma, denomina como “etapa indigenista” a esa fase de su trayectoria personal, al tiempo que reconoce que “forzosamente tuvo que caer en la antropología social” (Villanueva, 1988: 494). Desconozco hasta qué punto Comas asumió una actitud crítica como antropólogo físico, pero es evidente que la concebía como un deber científico general (Comas, 1959). Lo que estoy diciendo es que como antropólogo social o como antropólogo físico, Comas fue el mismo. Simplemente que en su caso, los cambios de identidad profesional fueron más notorios.

¹⁵ No parece ser el caso de Esteva cuando se acercó a Gonzalo Aguirre Beltrán y a la antropología aplicada mexicana (Esteva, 1982: 8). Sin embargo, era la época en que el desempeño indigenista prevalecía sin cuestionamientos, de modo que la antropología social no estaba reñida con su contexto activo. Cuando el debate crítico alcanzó su clímax entre 1968 y 1978, Esteva ya no estaba en México. No obstante, su retorno a España si fue altamente político, incluso militante. Por lo que respecta a Palerm, él siempre sostuvo una actitud crítica pero respetuosa frente al indigenismo y en lo personal ante Aguirre Beltrán. En cierto modo, esa doble actitud les facilitó la colaboración mutua en la tarea de institucionalización de la antropología social (Aguirre, 1990).

¹⁶ García Mora y Medina (1983 y 1986) han compilado con esmero la documentación polémica de esa época, conceptualizándola como una “quiebra política” de la antropología social; Méndez (1988: 422) recoge su planteamiento, pero ha de reconocer que el periodo 1965-1976 se caracteriza porque la antropología social “se incorpora al pensamiento social contemporáneo, reclamando para sí un espacio más amplio. Así, estos años están ocupados por el debate y la negociación de ese espacio”. Más adelante, Medina (1993) advertirá que hoy existen dos modelos disgregados de enseñanza antropológica: el historicista de la ENAH y el sociológico de la antropología social; por último, Coronado y Villalobos (1993) han dedicado su esfuerzo a evaluar los resultados institucionales de este periodo de cambio dentro de la historia y estructura de la ENAH.

Esa ruptura era tanto más necesaria cuanto que la etnología de la época compartía con las otras subdisciplinas antropológicas un interés tradicionalista enfocado a la etnografía antigua y a lo sumo a una etnografía moderna pensada como tributaria de la orientación histórico-cultural más amplia, *mesoamericanista*, pero decisiva en disciplinas como la arqueología (cf. Gándara, 1992; Vázquez, 1996a). Aunque Palerm atribuía este tradicionalismo únicamente a la burocracia del INAH (y, por extensión, de la ENAH), apreciaba la conjunción de intereses instrumentales y de conocimiento mediante un tradicionalismo expresado en “la protección del patrimonio monumental prehispánico y colonial, dedicando sus mayores esfuerzos a una arqueología de anticuarios, cada vez más sumisa a la afluencia del turismo, a una historia vista como crónica de antigüedades, a una etnografía formal considerada como relicario de culturas indígenas” (Alonso y Baranda, 1984: 106).

Parece obvio que estas divergencias se plasmaron en la búsqueda de nuevos enfoques teóricos y nuevos objetos de estudio, no más pretéritos y ni siquiera indigenistas. Pero en 1977 a Palerm le quedó claro que no era suficiente con expandir la temática actual de la nueva antropología social sino moverla hacia una definitiva ruptura teórica con las herencias anteriores. “Encuentro que la manera más rápida, radical y productiva de realizar la ruptura, aunque quizá no sea la única, consiste en aplicar a la antropología la teoría y método marxistas” (Palerm, 1977: 338). Se trataba, así, de una “ruptura teórica y práctica con la antropología tradicional” (Palerm, 1977: 339); no bastaba con alterar al pensamiento antropológico dominante, sino remover las bases sociales de ese pensamiento y de esa dominación. Entonces, lo que pasaba por ser una divergencia conceptual y epistemológica internalista, necesariamente se tradujo en conflictos políticos dentro



de las instituciones antropológicas concebidas bajo la concepción holística tradicional, haciendo así factible, por vía de la praxis, la ulterior institucionalización de la antropología social dentro y fuera de la ENAH.¹⁷

Por lo tanto los “antropólogos mexicanos de origen español” no fueron ajenos a la ruptura con el pasado de la antropología holística. De algún modo aportaron sus propios intereses al cambio de orientación colectiva. Las entrevistas que les hicieron a varios ellos (Alonso y Baranda, 1984: 74-129) indican que padecieron en carne propia una de las reacciones xenófobas con las que los antropólogos mexicanos han retribuido de tiempo en tiempo a sus pares extranjeros, europeos y estadounidenses, a los que se acusa de ser incapaces de experimentar el sentimiento nacionalista de preservación de nuestro glorioso pasado antiguo (y, ligado a él, una herencia indígena constitutiva de la nacionalidad mexicana), precisamente por ser de origen forastero. Mientras ha empezado a documentarse este conflicto étnico-político (pero socialmente competitivo) en el seno de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas y el Instituto Lingüístico de Verano (de la Peña, 1996), es poco lo que se ha

dicho de las causas que determinaron una segunda emigración de los españoles hacia Estados Unidos, en especial de los que Wittfogel (1990: 134) calificó como los “neoevolucionistas mexicanos”, es decir, de Armillas y Palerm. En esa entrevista, Palerm observa que la repulsa nacionalista fue más insidiosa con Armillas, Comas y él mismo, pero aminorada en los demás exiliados (Alonso y Baranda, 1984: 112). Tal parece que su inevitable competencia profesional frente a los pares mexicanos introdujo además factores culturales y

de disensión teórica que resultaron insoportables en su contexto. La “función crítica de la antropología ante nuestra

¹⁷ Coronado (1992: 10) ha raptado así este cambio: “Por su parte, la antropología social emerge como una ciencia alternativa. Alternativa porque la ubican acorde a las posiciones políticas y a las demandas estudiantiles que exigen el compromiso y la transformación radical. La idea dominante fue aquella que indicó que la antropología tenía que ser social, lo cual no significó un simple juego de términos. Social porque tenía que ser comprometida con el estudio y transformación de las situaciones sociales que propiciaban la explotación, por lo tanto, no debería ser una disciplina meramente etnográfica, exotista, descriptivista, sino una profesión para la militancia, para el conocimiento científico del sistema de explotación que vivían miles de seres humanos”.

propia sociedad” (Palerm, 1977: 339; cursivas mías) fue, sin embargo, la actitud que causó más desagrado.¹⁸

En lo que sigue, y para los fines expositivos de este trabajo, me limitaré a resaltar la importancia de la actividad político-académica de Ángel Palerm en la institucionalización de la antropología social posterior al año de 1968. Porque en contraste con Armillas, Carrasco y Esteva, quienes esporádicamente regresaron a México a impartir cursos y conferencias, Palerm retornó para comprometerse. Por otra parte, la abundante historiografía que él y sus alumnos han producido mantiene la idea fija de que la actividad de este grupo es concebible como la constitución de toda una *escuela antropológica* por su propio derecho, algo parecido a lo que se conoce como “la escuela de Boas” o la “escuela de Radcliffe-Brown”.¹⁹ Institucionalmente hablando, semejante escuela teórica poseería el indiscutible mérito de haberse concretado en una serie de organizaciones que, estando ahora dirigidas por sus herederos, todas son expresamente orientadas hacia la antropología social.²⁰

Si bien es discutible qué tanto un similar entrenamiento dado a sus estudiantes ha conservado alguna unidad de pensamiento a pesar de sus diferencias de interés posteriores, no se puede pasar por alto el que la reordenación de Palerm hacia el fomento

teórico y orgánico de la antropología social tuviera la misma matriz que dio lugar al surgimiento de la antropología social en la ENAH por la misma época. Digamos al respecto, muy brevemente, que Palerm fue partícipe del movimiento de reorganización de esa escuela, al colaborar muy de cerca, y aun solidariamente, con el grupo conocido como los “antropólogos críticos”, todos etnólogos mexicanos pero que abrazaron la antropología social como una disciplina alternativa.²¹ Es cierto que todavía en 1967 Palerm publicó sus notas introductorias al curso de teoría etnológica (Palerm, 1967), pero es claro que su contestataria salida de la ENAH, en pleno conflicto estudiantil, fue un poderoso acicate para su reordenación profesional, la que terminó de realizarse al fundar el Departamento de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana (UIA). Si bien tal reordenación fue peculiar en términos teóricos (pues Palerm se siguió pensando como un etnólogo interesado en la cuestión hidráulica prehispánica), sus consecuencias institucionales son hoy innegables.²² Quizás como ningún otro de los “antropólogos mexicanos de origen español”, Palerm asumió la *kulturkampf* como una tarea indispensable para diversificar a la tradición holística, oponiéndole una nueva tradición, la de una antropología social abierta a la crítica de la realidad actual de México.²³

¹⁸ La prehistoria europea de Bosch Gimpera no representó nunca una divergencia para el establecimiento antropológico de la época y para Alfonso Caso en lo particular. Tampoco la adaptación del resto de “antropólogos mexicanos de origen español”. En cambio, la actitud innovadora de Armillas, Comas y Palerm sí representó un reto mal visto, inclusive cuando Comas la subsumió bajo una “crítica científica”, esto es, como discrepancia y discusión franca. Como se dijo en una editorial de la revista *Tlatoani* (11, 1975), a raíz de una acusación hecha contra Comas ante el Tribunal Universitario, el disimulo de los pares mexicanos interpretó esa crítica como un ataque al gremio y a su susceptibilidad (Comas, 1959: 37-42).

¹⁹ Mientras Palerm hizo de la historia de la etnología todo un proyecto de investigación y de enseñanza (que dejó inconcluso al morir), sus seguidores han aportado trabajos dispersos pero muy numerosos y, en algunos casos, recientes: véase Palerm (1967, 1974, 1975, 1976, 1977a y 1979); Lameiras (1979, 1990), Krotz (1981, 1988, 1991), Escandell y Terradas (1984), Boehm (1986), Glantz (1987), Torres (1988), Suárez (1990), Viqueira (1990), Melville (1990), Fábregas (1991, 1993), González (1991, 1992), y de la Peña (1981, 1988, 1996).

²⁰ Podemos enumerar varios departamentos en las universidades Iberoamericana, Autónoma Metropolitana, Autónoma de Querétaro, Autónoma de Chiapas y centros de investigación en El Colegio de Michoacán y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, antes Centro de Investigaciones Superiores del INAH, fundado y dirigido por Palerm entre 1973 y 1976. Un documento del Posgrado en Antropología Social de la UIA (1995?) habla de la “marcada influencia [palermiana] en otras instituciones de educación superior así como de investigación”, haciendo extender sus redes hacia cualquier otra institución donde trabajen egresados y estudiantes de la supuesta escuela. Aunque esta complaciente apología nos parezca incorrecta, es una demostración de la multiplejidad de una red social que en vida centralizara Palerm, pero cuyo grado de conexión varía con su muerte, perdiendo su centralidad y nucleamiento teórico.

²¹ Durante 1968 Palerm fue delegado de la ENAH a la Coalición Nacional de Maestros y participó en el movimiento estudiantil. Luego, en 1969, al ser expulsado Guillermo Bonfil de la ENAH, “renunciamos en masa todos los profesores del Departamento de Antropología Social y algunos de Lingüística del INAH, en señal de protesta” (Alonso y Baranda, 1984: 119). Por entonces, la reacción tradicionalista de la antropología holística acusó a Palerm de ser el instigador de la antropología crítica y en especial del grupo innovador conocido como “los Siete Magníficos”.

²² “A pesar de todo —decía Palerm al respecto—, no hemos dejado nunca de seguir trabajando como etnólogos boasianos cruzados de antropólogos sociales” (Palerm, 1977: 337).

²³ La historiografía palermiana es muy claridosa respecto de la interrelación de institucionalización y diversificación teórico-epistemológica. “La pluralidad de enfoques ha sido un excelente resultado de este proceso”, escribe Fábregas (1993: 13 y 29); y agrega: “Aquel momento cerró un ciclo de la antropología y abrió otro, que significó el ensanchamiento de las escuelas del pensamiento y la apertura de nuevos centros de investigación y enseñanza”. Sus palabras son aceptadas hasta por quienes se le opusieron personalmente o no estuvieron conectados a Palerm en ningún grado (Medina, 1993: 45-46; Vázquez, 1987: 167-176; también 1995: 362-366).

Escuelas y tradiciones de antropología

El preámbulo anterior nos lleva al siguiente problema, que es una derivación de la paradoja historiográfica planteada al comienzo. Por un lado, he establecido que Palerm y sus seguidores han jugado un papel decisivo en la organización de las instituciones de la antropología social. A continuación sostengo que el constatarlo no es suficiente como explicación del “cómo piensan esas instituciones”, es decir, del cómo confieren identidad a sus miembros. Se insistirá con certeza en que del grupo palermiano han provenido tales instituciones, pero, asimismo, es capital desentrañar el conocimiento compartido que, al menos en su origen, les insufló una dirección común. Excepto que es precisamente el cambio advertido en dicho conocimiento el que nos obliga en seguida a cuestionar su acepción como “escuela teórica y metodológica”. Ocurre al respecto que la organización social subyacente a este proceso sociocognitivo antes que recordamos a una estructura comunitaria del estilo clásico (cf. Hagstrom, 1965), induce más bien a pensar en una red multipleja muy diversificada, que ha terminado por segmentarse en redes diferentes, dueñas de centralidades y conexiones propias.²⁴ Finalmente, tal como Palerm sugirió en su historia del pensamiento etnológico, más que una *escuela teórica* tal vez sea mejor conceptuarles como una *tradicón teórica y práctica* en proceso de desarrollo, proceso dentro del cual son harto comprensibles acciones individuales determinadas por el interés privado y que, por lo mismo, no siempre son compatibles con las convenciones institucionales en que se manifiestan. En cierta manera, elecciones racionales como éstas permanecen en el fondo de conflictos, divergencias y rupturas dentro de la tradición y de las

que la misma actividad de Palerm, para con la tradición holística, es un caso ejemplar.

En su estudio pionero sobre la organización social de las escuelas teóricas de Boas y Radcliffe-Brown, Leslie A. White (1966) descubrió que en realidad éstas habían sido “personalidades organizadas en grupos”. La selección de conceptos, procedimientos y fines llevados a cabo dentro de estos grupos estaban afectados por la personalidad, la raza y la nacionalidad de sus miembros. En ambos casos observó que sus interacciones se basaban en contactos personales entre maestro y alumnos y en valores tales como la devoción, la lealtad, el espíritu de cuerpo y la solidaridad. Estos valores fueron tan interiorizados que ocurrió incluso cierto culto a la personalidad del líder, sentimiento acrecentado por la informalidad del trato directo. Por último, advirtió la persistencia de un cuerpo doctrinal como esencial para su autovalidación como escuelas del pensamiento antropológico, ya que las hizo ser grupos sociales conductuales. Por supuesto, no todo era teoría en ellos. White apreció en sus relaciones sociales ciertas transacciones racionales por las que los estudiantes ganaban prestigio ligándose estrechamente al líder, a la vez que éste veía crecer su influencia. Por último, es obvio que White no podía estar al tanto de la teoría de las redes sociales ni de su aplicación a la génesis y comunicación de las ideas científicas bajo los así llamados colegios invisibles (cf. Mullins, 1973, 1979; Crane, 1972; Collins, 1982), pero las implicaciones de su análisis iban en esa dirección.²⁵

Es pertinente recordar entonces que los seguidores de Palerm captaron la transmisión de su conocimiento como si se los traspasara a través de una educación “socrática” (Glantz, 1987: 54), “medieval” (Suárez,

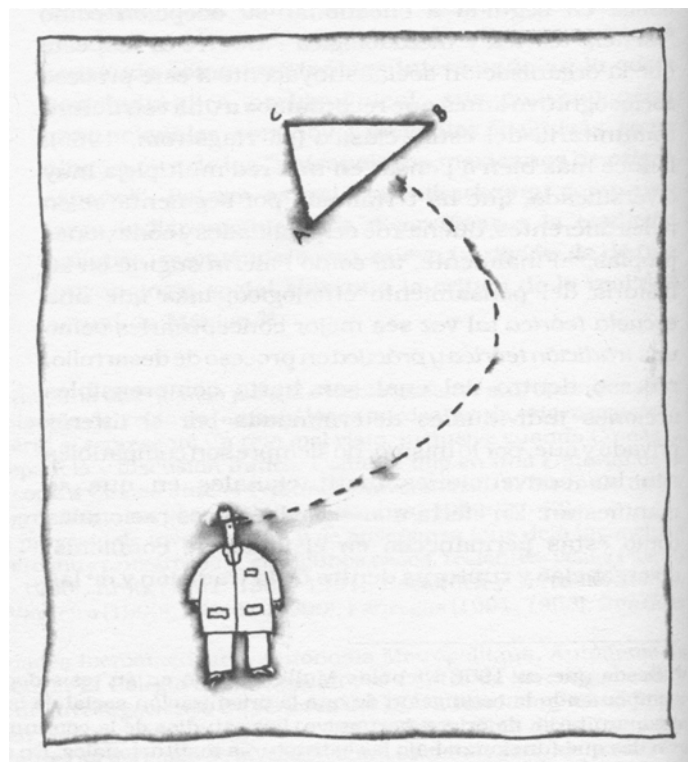
²⁴ “Desde que en 1966 Nicholas Mullins aplicó en su tesis doctoral el análisis de redes sociales a los biólogos, se ha ido imponiendo la estimación de que la organización social de la ciencias es más compleja que la noción ideal de estructura comunitaria, de origen normativo. Los estudios de la comunicación y aprendizaje entre científicos han sacado a la luz las redes que funcionan bajo las estructuras institucionales. En el presente, hay un creciente convencimiento de que estas redes están sustituyendo la norma comunitaria del conocimiento desinteresado y compartido entre colegas, ya que las redes restringen a individuos la transmisión (antes colectiva) de las ideas importantes y a veces estratégicas. Los “colegios invisibles” son la expresión más nítida de este proceso competitivo. En este caso, concebimos el desempeño de Palerm y de su grupo de jóvenes antropólogos sociales como una red de maestro-alumno, mientras que la elaboración de las ideas neoevolucionistas suscitó una red de especialistas destacados de la que Wittfogel era el centralizador y Palerm un miembro más. Mientras la primera red tendía a la laxitud de sus conexiones, la segunda tendía a la coherencia.

²⁵ Ciertamente, para White (1966: 54), eran altamente perniciosas esas expresiones de personificación de lo que debía ser una ciencia culturalológica fiscalizada: “Las escuelas en la antropología cultural han sido medios para movilizar el esfuerzo humano y proveerlo de inspiración e incentivo. Pero su efecto sobre la ciencia —sus premisas, objetivos y la evaluación de sus logros— ha sido por entero desafortunada. Quizás al madurar nuestra ciencia, ésta pueda proveer de incentivos y lealtades y determinar sus propios objetivos y establecer sus propios criterios de valor”. White pudo observar también que al morir el líder de una escuela o sus discípulos más conspicuos, acaecía un libre juego de conceptos, posibilitando el progreso de la teoría antropológica a modo de un cambio oscilatorio entre teorías encontradas. Esto demuestra que White no estaba al tanto de la concepción kuhniana de cambio científico, pero es significativo que sus ideas recuerden más a la concepción lakatiana posterior. Por último, ha tocado a Silverman (1981) determinar las “redes del pasado” originadas en Boas, apreciando cómo las ideas de esta escuela están conectadas a las biografías individuales de sus miembros.

1990:30) o radicalmente “nueva” (Viqueira, 1990: 16). Alonso (1987: 111) describe con singular detalle cómo las conversaciones que sostuvo con Palerm lo indujeron a comparar a Marx con Pareto, impulso que lo llevó hacia otras tendencias teóricas y a una actitud dispuesta “a confrontar, a no inscribirse en ellas como escuelas teológicas, sino... sacar a flote, a través del método dialéctico, lo más valioso de ellas”. Es de subrayarse que esa instigación fuera informal y que Alonso no refiera a ella las preocupaciones teóricas de su maestro. Por lo visto éstas estaban ligadas a la enseñanza formal de las teorías, en vez del aprendizaje informal lo que las diluye de algún modo en la interacción. Influye asimismo el valor de la originalidad de pensamiento, tan caro a Palerm, que inducía a sus alumnos a buscar temáticas lo más alejadas de las suyas, a fin de prevenir el “incesto intelectual”, una norma ética muy explícita desde los días de la reorganización de la Escuela de Antropología de la UIA y realizada mediante la incorporación de profesores extranjeros, salida al extranjero de los estudiantes y una amplia libertad de investigación (Palerm, 1988: 352). De hecho, para Palerm la organización académica se sustentaba en una relación dialéctica entre maestro y alumno, vistos como “colaboradores de una empresa común de naturaleza creadora” (Palerm, 1988: 350).²⁶

Los términos interactivos usados por todos ellos no hacen sino revelarnos una relación personal que a la postre creó la sensación de participar en una “comunidad de intereses y preocupaciones” (Boehm, 1986: 11) y, seguramente también, de constituir una “escuela teórica y metodológica” (Torres, 1988: 120). Ahora bien, aunque resulta manifiesto que las últimas dos autoras están pensando en términos de su adscripción institucional (Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia —CISINAH— y UIA), Patricia Torres (1988: 119), a su vez, ha reconocido como nuclear a esta escuela la orientación de Palerm hacia la teoría hidráulica, la ecología cultural y el neoevolucionismo

en general, concepciones que, dice ella, “lo acompañarían durante el resto de su carrera profesional”. Si esto es así habría que explicarse entonces por qué en términos temáticos la evolución civilizatoria mesoamericana demostró tan escaso interés en la masa de tesis de licenciatura, maestría y doctorado de los egresados del departamento y posgrado en antropología social de la UIA entre 1964 y 1990 (Melville, 1990: 12-25; García Valencia, 1990: 96-108).²⁷ Y si abrimos nuestro foco de observación más allá de la UIA, el fenómeno se reproduce y acrecienta. Dentro de la estructura del CISINAH al menos seis proyectos de investigación estuvieron motivados por las ideas neoevolucionistas de Palerm. Él retuvo la dirección del Seminario de Etnohistoria e Historia Social del Valle de México, así como el proyecto sobre



²⁶ González (1992: 3) refiere algo muy parecido cuando rememora: “Las tesis fueron producto del esfuerzo combinado entre los estudiantes y el profesor, quien dedicó largas horas a la discusión de libros, materiales de campo, redacción de los escritos y formación prácticamente individual de los jóvenes que le siguieron en la empresa. En esa época, el maestro pasaba largas horas discutiendo con los estudiantes en su casa, el café, las casas de los estudiantes o en Tepetlaoztoc. La enseñanza académica, teórica y práctica, se realizaba fuera del aula y dependía enormemente del tiempo disponible de Palerm, que con los años fue cada vez más restringido”.

²⁷ De las 156 tesis registradas por Melville (García Valencia da cuenta de 136), sólo dos se inscriben en la temática mesoamericanista, a saber, la tesis de licenciatura de Jacinta Palerm y la de doctorado de Teresa Rojas. En cambio, el tópico mesoamericanista es motivo apabullante de casi todas las tesis de arqueología de la ENAH (Ávila *et al.*, 1988: 99-139), lo mismo que de muchas otras provenientes del resto de las especialidades integradas bajo la idea holística. Lo que estoy implicando con esta contrastación es que el holismo de la ENAH conlleva temáticas de estudio específicas, mientras la antropología social no holística implica otras temáticas no mesoamericanistas. Por lo mismo, la temática evolucionista es menos perceptible entre los arqueólogos mesoamericanistas de la ENAH, no así la historia cultural, perfectamente discernible como tema teórico privilegiado (Ávila *et al.*, 1988: 131).

la Historia de la Etnología (cf. Palerm, 1975). Sorprendentemente, fue este proyecto, más que la temática evolutiva mesoamericana, el que Palerm siguió cultivando hasta su deceso. A propósito de esta institución y de esa temática, debe observarse que fueron específicamente ciertos alumnos los que continuaron trabajando sobre sus ideas. Todos ellos tienen en común con su líder el haber sido egresados de etnología de la ENAH y el reconocerse a sí mismos y socialmente como etnohistoriadores. Quiero decir con esto que todos, incluido Palerm, estuvieron expuestos en su fase formativa a la tradición holística, si bien más tarde sus trayectorias profesionales los llevaron a la dirección de instituciones de la antropología social.²⁸ Por lo demás, dicho *status* no impidió su deriva teórica y temática cada vez más distanciada del programa de investigación original, diversificación por lo demás muy clara en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).²⁹

En seguida tenemos que, tal como White lo estableciera en su estudio precursor, la muerte del líder marcó el inicio de la disgregación, ya en ciernes desde el momento en que la antropología social surgió como la disciplina de la diversificación y por ende intrínsecamente contraria a la unidad programática

que sustenta a una escuela teórica.³⁰ González (1991: 17, ss.) reporta que el Departamento de Antropología Social de la UIA se transformó luego en una arena política de competencia entre tres facciones académicas, una de las cuales se hizo dominante apelando a su conexión de primer orden con Palerm. Es revelador que esta autora introduzca distinciones legitimadoras entre “discípulos directos” y meros “colegas”, es decir, de “cercanía o lejanía de parentesco con Palerm”. Lo interesante es que estas facciones arguyeran haberse fundado en temáticas auspiciadas por su ancestro común (la antropología de la industria, los grupos domésticos y la ecología cultural), usando sus ideas para reafirmarse como escuela teórica y metodológica unitaria, sin embargo “tan amplia que en la actualidad no hay instituto de enseñanza superior o de investigación en antropología social en el que no estén presentes ex alumnos de Ángel Palerm” (Torres, 1988: 123).³¹ Pero un hecho inocultable es que su solo homenaje póstumo fue motivo de conflicto entre todos sus herederos intelectuales, quienes desde entonces se segmentaron en al menos dos cuasigrupos académicos (cf. Glantz, 1987 y Suárez, 1990).

Juzgo conveniente a estas alturas puntualizar la contradicción entre el programa teórico-metodológico de Palerm y los resultados prácticos de la institucionalización de la antropología social. Sobre

²⁸ Todavía en una fecha tan tardía como 1986, Rojas (1987) hizo un llamado a los arqueólogos a una “colaboración grande, urgente y prometedora” para el estudio de la evolución de los métodos y técnicas agrícolas indígenas, incluida la irrigación. Hasta donde sé, esta renovada empresa integral no tuvo eco alguno, no obstante ser ella misma una autoridad en el terna de la agricultura del siglo XVI y de haber estrechado lazos con algunos arqueólogos a través de Armillas (Rojas, 1991). En nuestro estudio de los arqueólogos y de la escuela mexicana de arqueología (Vázquez, 1996a) mostramos que esa respuesta evasiva está determinada por el trabajo habitual o normal de los arqueólogos bajo la teoría difusionista y, a la vez, por la poca importancia que los etnohistoriadores palermianos prestaron a las objeciones empíricas que los arqueólogos opusieron a la relación causal de las obras hidráulicas con el origen del Estado prehispánico. A pesar de ello, es muy claro que la impronta holística de la ENAH y la orientación teórica de Palerm subsiste tanto en Teresa Rojas como en Brigitte Boehm (1986a) y José Lameiras (1985). Pero inclusive dentro de El Colegio de Michoacán, es únicamente el proyecto Chapala de Boehm el que reproduce la línea de investigación hidráulica, pero ya no en términos antiguos, sino algo que tiene más en común con la línea de investigación sobre los usos actuales del agua por parte de Roberto Melville dentro del CIESAS.

²⁹ Hasta 1991 las nueve áreas temáticas de confluencia de 64 investigadores de CIESAS (1991) tendían a la diversificación en lugar de hacia la unidad temática, incluso en el área de epigrafía mesoamericana. CIESAS es en el presente la mayor institución de la antropología social, con un menor interés en la lingüística, la etnohistoria y la historia propiamente dicha. En lo que se refiere a la UAM, la temática predilecta de sus tesis ha sido la campesina, que abarca un tercio de las tesis generadas entre 1978 y 1990 (Mora y Nieto, 1991; García Valencia, 1990: 109-117), no obstante que muchos de sus profesores vienen de la ENAH, excepto que todos son antropólogos sociales no holísticos o etnólogos que se han reciclado como antropólogos sociales a nivel de maestría y de doctorado (DAUAM, 1989: 188-190; Krotz, 1988: 288-290).

³⁰ En Vázquez (1996a) se desprende que la así llamada “escuela mexicana de arqueología” no se reduce a reproducir de modo reiterativo una teoría histórico-cultural de influencia alemana, sino que está posibilitada por estructuras institucionales altamente jerárquicas. El liderazgo fundacional de Alfonso Caso suele ser interpretado como un singular cacicazgo académico, pero lo efectivo es que su autoritarismo teórico haya sido expresión de su alto rango político-administrativo. Es importante observar entonces que las escuelas de pensamiento coincidan siempre con estructuras de rango muy desarrolladas, en tanto que de estructuras más igualitarias no hayan devenido en escuelas. Es relevante también que la historiografía soviética de la ciencia haya postulado la existencia de “escuelas científicas” en su seno y como alternativa al concepto de paradigma (Yaroshevski, 1980). Lo que estoy diciendo francamente es que la conservación del núcleo duro conceptual de una escuela exige de un poder académico recio y frecuentemente intolerante frente a los críticos o a sus disidentes. Las repetidas repulsiones de arqueólogos mexicanos lo confirma como patrón de comportamiento social.

³¹ Mucho más puntual, Suárez identificó a esta escuela con el Departamento de Antropología de la UIA, sin descontar la influencia indirecta de sus egresados por mera dispersión (Suárez, 1990: 30-31).

esta última debo decir que tal parece que sus seguidores nunca se apercebieron de que en la medida en que avanzaban en sus respectivos estudios temáticos se alejaban en proporción inversa de la temática original de su progenitor putativo, deriva facilitada por la creciente institucionalización de la antropología social. De hecho, alrededor de la temática evolutiva se desprendieron temáticas especializadas. Una de ellas fue la de los estudios campesinos, pero hay otras como la ecología cultural y el estudio de áreas, de evidente connotación arqueologizante, pero de génesis neoevolutiva. Un desprendimiento visible es que el estudio de áreas se especializó como una antropología social regional (de la Peña, 1981 y 1988), mientras que el estudio del Estado primitivo se engarzó a la antropología política más general (Fábregas, 1983 y 1988; de la Peña, 1988). Entonces, pese a que González (1991: 5; 1992: 1) reconoce que el “periodo palermiano” de la UIA coincide con una fase de “diversidad de enfoques”, insiste en aseverar que “Palerm pertenecía a la escuela de pensamiento antropológico denominada Ecología Cultural con un enfoque sistémico, al que él denominaba holístico, muy particular por su complejidad y requerimientos de formación profesional” (González, 1992: 3).

Por desgracia no aclara qué clase de requerimientos eran esos, pero en otro lugar añade que “La facción en el poder considera a sus estudios como el ‘verdadero’ enfoque de ecología cultural” (González, 1991: 19), que, por cierto, es con el que ella identifica su desempeño etnológico, luego ella poseería una identificación inequívoca con el ancestro común. Dejando de lado estas disputas subjetivas de herencia intelectual, hay mucho de cierto en su observación de la concepción holística de fondo. Según señala Carmen Viqueira al respecto: “Sus últimos escritos [de Palerm]... están basados en una nueva lectura de las fuentes históricas y de la investigación arqueológica, iluminada por la teoría y por la larga experiencia del trabajo de campo” (Viqueira, 1990: 15). En la edición de estos escritos, relativos a la evolución social mesoamericana

(Palerm, 1990), Viqueira deja en claro que esa concepción holística consistía de una mezcla de etnografía campesina, etnohistoria, arqueología y teoría neoevolucionista. La perspectiva unitaria u holística de estos componentes permite comprender las dificultades que de inmediato encararon sus seguidores para renovar el programa de investigación palermiano, dada su socialización bajo la antropología social no holística y no preterista. Por la misma causa, se entiende que fueran etnohistoriadores venidos de la ENAH quienes continuaron de una forma u otra sus ideas más entrañables, sin escapar ellos mismos del proceso general de diversificación o especialización seguido por toda la tradición.³²

A mi juicio entonces existe una tensión entre el contenido cognitivo de la interacción motivada por Palerm y el bajo grado de conexión y centralidad que él mismo propició en su entorno social como fundador de instituciones renovadoras.³³ Tal como ha hecho notar Mullins (1979: 525), en la organización de las redes maestro-alumno los estudiantes aprenden lo que sea de sus maestros, los que les facilitan su enfoque general, pero no necesariamente los problemas personales sobre los que trabajan. Hasta en aquellos estudiantes más interesados se presenta el fenómeno de combinación de intereses diversos a los del maestro. Además, en las disciplinas sociales y humanitarias, en que la metodología de estudio es bastante menos unificada, la naturaleza del conocimiento tiende a resaltar la originalidad individual para así nulificar su naturaleza reiterativa (Becher, 1992). En el caso de Palerm esta condición fue elevada incluso al rango de norma ética, como ya vimos. Algunos de sus alumnos suelen destacar el aprendizaje del trabajo de campo como un componente metodológico nuclear de toda la escuela. En efecto, este componente es real como luego puntualizaré. Pero lo mismo se hace trabajo de campo con una teoría ecológica que con otra procesualista. De hecho, en la actualidad el trabajo de observación cualitativa no es patrimonio exclusivo de los antropólogos. Lo distintivo de la enseñanza

³² En cambio, la red teórica de Wittfogel incluyó a Steward, Armillas, Palerm, Wolf y Sanders, si bien se transmitió a México a través de la mediación de Kirchhoff (Wittfogel, 1990). A su modo, la pretensión de Teresa Rojas de recrear un campo común con la arqueología era tanto como reeditar lo antes hecho por Armillas y Palerm (Rojas, 1987). Nótese, de paso, que la red wittfogeliana incluía sólo arqueólogos que no eran mexicanos.

³³ El “modelo de desarrollo científico” postulado por Carvajal y Lomnitz (1981) indica además que las estructuras sociales de la ciencia seguirían un patrón de auge y decadencia, a través de cuatro etapas de desarrollo que recuerdan al proceso seguido por la “escuela palermiana”. Al comienzo, esas estructuras producen descubrimientos interesantes y congregan a los científicos. Luego, un grupo altamente productivo crea las prioridades de investigación, reclutando estudiantes de manera informal, haciendo crecer aún más la productividad del colegio invisible subyacente. Se llega así a un estadio normal, en que la exploración de ciertas ideas se va agotando, si no es que muta en anomalías, generándose controversias y deserciones. Por último, sobreviene la crisis y la estructura se segmenta en facciones amparadas en diferencias teóricas insalvables. Este modelo apenas oculta su inspiración en Kuhn, pero retiene influencias de Solta Price y Diane Crane.

tutoreada por Palerm es más bien la idea de que la observación empírica requiere de una teoría selectiva que recorte la realidad, en vez de ser la ingenua exposición sensible del sujeto, como si de veras su capacidad de observación fuera una *tabula rasa*. Este realismo epistemológico lo hizo ver a las teorías etnológicas como un patrimonio comunitario, un “arsenal teórico” que, no obstante desbordar su propia filiación neoevolutiva, debía ser estudiado históricamente bajo una crítica permanente como fuentes de conocimiento teórico, metodológico y técnico (Palerm, 1974: 10-11).

En su breve presentación de los trabajos de un grupo de “colegas, alumnos directos y de segunda generación y amigos”, Susana Glantz (1987: 7) asienta una reflexión con la que coincidimos ampliamente. Dice ella:

Muy difícil será determinar la magnitud de la influencia que Palerm tuvo en este conjunto y de la retroalimentación que recibió de los autores mayores, coetáneos y más jóvenes. Sin embargo, esta colección de artículos es el mejor reconocimiento a un “heterodoxo”, a un intelectual que, sin dejar a un lado sus cualidades personales y humanas, en el amplio cúmulo de sus obras, conocidas y reconocidas en todos los medios de la antropología mundial, cuestionó y aportó un punto de vista diferente a las versiones aprobadas por la academia, las instituciones oficiales y las ideologías; a un maestro, guía académico y funcionario, que permitió y alentó “otras opiniones” y formas de hacer las cosas en las múltiples obras que prohió, integrando y participando de algo que no se puede calificar como una “escuela”, pero que quizás podrá verse en la futura historia de la antropología como un todo coherente.

La ética de la diversidad

La cuestión es que acaso esa coherencia sea menor a la esperada por Glantz, no al menos donde algunos de sus seguidores la postulan. Y de que los valores político-académicos de Palerm sean la causa primera de la ulterior fragmentación de la red maestro-alumno en las instituciones de la antropología social.³⁴ Es todavía difícil determinar hasta qué punto la tensión

esencial que he planteado (entre el contenido teórico del programa de Palerm y el bajo grado de conexión y centralidad de su red educativa), fue asumida como un dilema interior en Palerm. Para responderlo habría que hurgar en su archivo personal, lo que escapa a mis posibilidades. Sin embargo, sus acciones públicas me indican cierta reticencia personal a adoptar un papel más determinante en el flujo de la red (algo así como el “cacicazgo” de Alfonso Caso). Pienso sobre ello que obraron en él sus pasadas experiencias como estudiante y dirigente anarquista, pero también, siendo ya un profesional, su conflictiva experiencia en el INAH, institución que es una referencia negativa para su actividad político-académica. Es probable que mucho de su desempeño académico bajo la antropología social estuviera ocasionado por su objetivo estratégico de romper “el monopolio intelectual del INAH”. Y hasta podría conjeturarse si ese objetivo político-académico deriva muy en el fondo de su postura teórica personal, que acaso quedó frustrada al margen del INAH, ya que implicaba una acción conjunta con arqueólogos y otros especialistas del holismo más tradicional. Para esclarecer de algún modo lo anterior sugiero reconsiderar primero las siguientes palabras de Palerm:

La preocupación de los antropólogos se ha concentrado en exceso en los modelos teóricos paradigmáticos y demasiado poco en los problemas de la praxis social de la antropología y de los antropólogos (1979: 53).

Para sopesar esta *premisa programática* hay que considerar que Palerm fue el primero en apreciar a la etnología más como una tradición cultural que como ciencia formal o bien empírica. En los últimos años de su vida cultivó con ahínco la historia de esta disciplina, de manera casi comparable a su entrañable temática evolutiva.³⁵ Ya desde su curso introductorio a la etnología, la historia disciplinaria era la línea argumental central (Palerm, 1967: 63-168). ¿Por qué llegó Palerm a conceder tal estima a esa enseñanza? En la nota introductoria al primer volumen de su historia de la etnología (que tituló significativamente “Sobre el papel de la historia de la etnología en la formación de los etnólogos”) asentó lo siguiente:

³⁴ A propósito he dejado de lado la inserción de Palerm en la red teórica propagada por Wittfogel no obstante ser mucho más coherente conceptualmente que su actividad hacia la antropología social. En gran medida lo hago porque ello rebasa los límites de este trabajo y no porque sea independiente de la institucionalización de la antropología social en México. Su tratamiento internalista reclamaría abordar sus ideas y desenvolvimiento de manera sustancial.

³⁵ Al menos cuatro volúmenes adicionales quedaron inconclusos. Por Glantz (1980: 10) sabemos de trabajos correspondientes a las escuelas alemana y francesa, pero su experiencia docente indica interés en la norteamericana y mexicana.

Deseo rehuir una discusión sobre la naturaleza de lo que llamamos ciencia, y en particular ciencia social. Me contentaré ahora con proponer que la antropología, y en especial la etnología, debe verse, además de como una ciencia formal como una tradición cultural como una subcultura diacrónica, es decir, capaz de perpetuarse (reproducirse) a sí misma. Lo que intento explicar debe resultar claro para un etnólogo. La etnología, todavía más que un cuerpo de conocimientos sistematizados y organizados, susceptibles de expresarse en leyes científicas, debe verse como un conjunto de valores, actitudes, preocupaciones e intereses de los etnólogos (Palerm, 1974: 12).

Este fenómeno complejo, lo mismo social que cognitivo, sólo podía captarse a través de su conocimiento histórico. Rememorar el pasado lo hizo percatarse de varias cuestiones. La más evidente es que no era una ciencia dura en un sentido estricto. Su historicismo lo hizo pensar en que a lo mucho disponía de un conjunto de teorías contrapuestas, de una serie de interpretaciones y de un puñado de hipótesis más o menos generales (Palerm, 1974: 9-12). Sabedor del concepto de paradigma, evitó utilizarlo profusamente excepto en el caso del evolucionismo decimonónico. Asimismo, es pasajera la influencia popperiana al hablar de la “falseación científica de la antropología” (Palerm, 1979: 55-57). En este punto, Palerm jugaba con la idea de que el cambio teórico en la antropología podía asimilarse al modelo kuhniano, pero tampoco se adhirió a él con resolución (Palerm, 1979: 52). El problema seguía siendo el tipo de ciencia practicada y sus resultados. Ciertamente se puede confirmar que Palerm rehuyó discutir su estatuto epistemológico, pero empezó a percibir a las teorías como un legado cultural de un grupo disciplinario, como un “arsenal teórico” capaz de ser estudiado en textos y éstos como fuentes de conocimiento teórico, metodológico, técnico y aún contextual (Palerm, 1974: 10-11; 1976: 8). Hoy diríamos que Palerm vislumbró una aproximación hermenéutica a la ontología de su disciplina, puesto que infirió todo un legado de valores, actitudes e intereses no estrictamente teóricos, a los que dio en denominar como la “tradición antropológica” o como la “cultura de la etnología”. De ahí que, para referirse a la corriente marxista de la escuela etnológica alemana

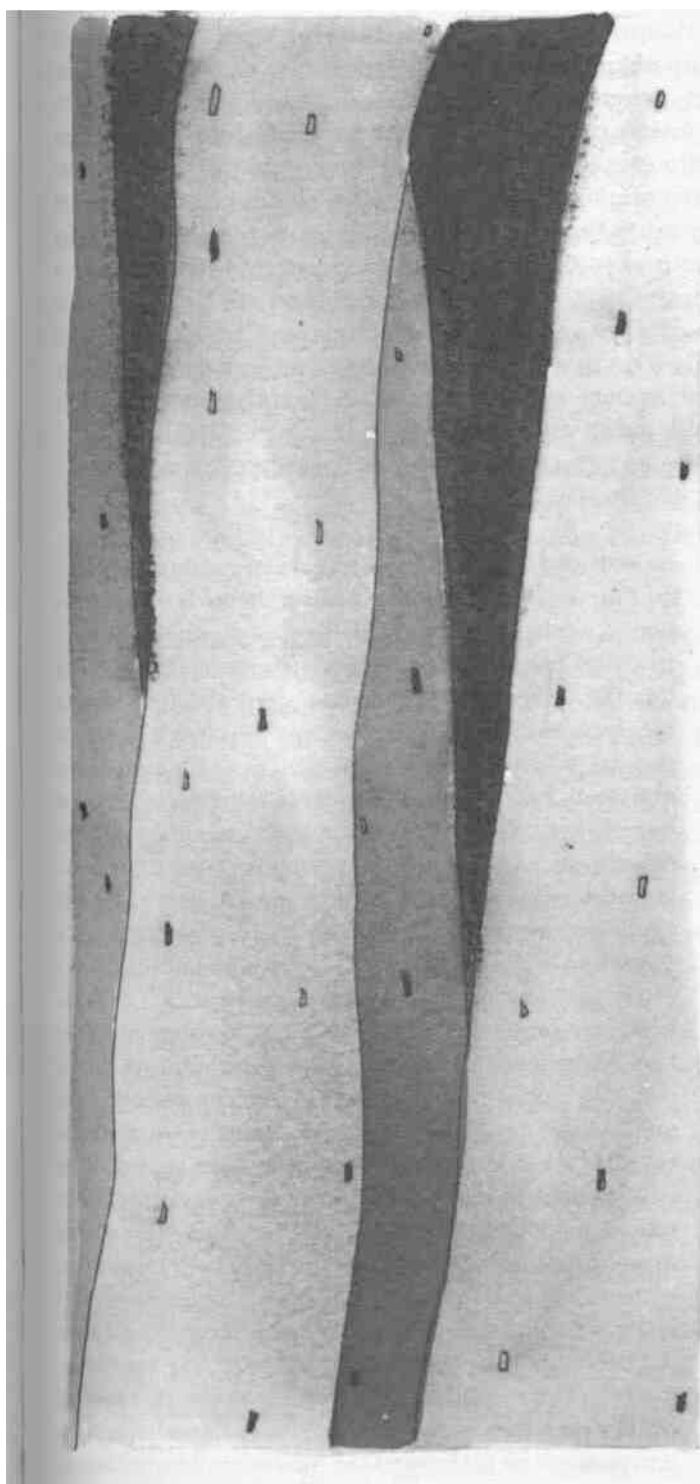
(en la que asoció a Cunow, Thurnwaid, Kirchhoff y Wittfogel) habló ya de una tradición marxista antropológica: “Me refiero a la presencia de una subcultura en sentido antropológico, que no se base exclusivamente en la transmisión literaria de las ideas marxistas, sino también en la comunicación personal y la transmisión oral” (Palerm, 1979: 45).

La idea de tradición en Palerm no provenía por supuesto de la hermenéutica sino que estaba prefigurada en el enfoque externalista que presidía toda su historiografía. En las introducciones que acompañan a sus compilaciones didácticas, Palerm procuró establecer un nexo flexible entre teoría y contexto, luego puede hablarse de que la suya era una historia social de la etnología (Palerm, 1977: 18). Fue así como llegó a establecer el siguiente supuesto:

La actividad etnológica, incluyendo en ella tanto la teoría como la praxis, constituye un fenómeno cultural a cuyo estudio resulta preciso aplicar la teoría y el método de la misma etnología. Es decir, el fenómeno de la etnología es parte de una totalidad cultural en evolución: está inscrito en un sistema social específico y pertenece a una coyuntura histórica determinada (Palerm, 1977a: 14).

La evitación de un trato epistemológico directo sustituyó por una antropología del conocimiento y la praxis antropológicos, integrados bajo la noción de tradición. En consecuencia, si bien es innegable que Palerm siguió hablando de las “grandes escuelas etnológicas”, lo hizo como símil de “escuelas nacionales”, es decir, como manifestaciones socio-cognitivas de relevancia nacional y aun internacional del pensamiento y acción de los etnólogos de carne y hueso (Palerm, 1977a: 9 ss.). Se sigue que esas escuelas muy bien podían abrigar a tradiciones de diverso alcance en su contexto de referencia inmediata.³⁶ Lo importante en cualquier caso es que el concepto de tradición obliga a referir el cambio teórico o conceptual a la actividad social de los mismos partícipes de la tradición en vez de abstraerlos de la elaboración social de conocimiento. Al proceder así, podernos abrir todo un campo de estudio ya no más internalista o externalista, sino de ambos conjuntados. Asimismo, al integrar las estructuras sociales a las estructuras teóricas podernos interpretar con mayor detalle las

³⁶ Siguiendo estas ideas de Palerm hemos analizado a la “escuela arqueológica mexicana” como una *tradición dominante*, habiéndola antes redefinido como “aquel legado específico de conocimientos, enfoques y modos cognoscitivos, lo mismo que de actitudes, valores, intereses y formas de conducta repetidos e interactuados por grupos y cuasigrupos de arqueólogos de ese modo identificados” (Vázquez, 1996a: 9). Para una mayor elaboración del concepto, remito al primer apéndice de la misma obra.



continuidades y discontinuidades del pensamiento antropológico, asimilando los conflictos como un factor indispensable para precisar el alcance efectivo de las interacciones en una determinada zona de irradiación de las ideas y de las relaciones sociales.

Independientemente de lo valioso de esta aportación conceptual Palerm vio en la historia de la etnología (tal como se lo expuso a sus estudiantes de antropología social), un recurso para aleccionarlos respecto a la

metodología y problemas de investigación. En ese sentido fue introduciendo una distinción implícita entre conocimiento formal y conocimiento tácito. El estudio histórico de las teorías pertenecían al primer tipo, en tanto que el *savoir faire* del trabajo de campo, su aprendizaje por vía de la experiencia interna de cada uno, era un medio para interiorizar un conocimiento no articulado (valores, actitudes, intereses, etcétera), pero igualmente imprescindible para desarrollar la actividad cognoscitiva de la disciplina, tomada, insisto, como tradición. Gracias a otras aportaciones, asumimos que saber cómo hacer las cosas en las ciencias y en las humanidades forma parte de la cultura científica y en general de la identidad de los académicos (Collins, 1982; Becher, 1992). Y que tal como lo reconociera Ravetz (1971) existe un aspecto artesanal de la investigación científica que depende de esa forma de conocimiento informal que deviene de la experiencia personal por ello relacionada a la interacción personal de estudiosos noveles con estudiosos experimentados. Ese conocimiento tácito no es exclusivo de los procesos de socialización sino que se reproduce en interacciones comunicativas entre científicos experimentales, como es el caso de los físicos estudiados por Collins (1982) o de los biomédicos, que así aprenden las habilidades de su disciplina (Fortes & Lomnitz, 1994).

Así pues, la praxis educativa de Palerm dentro de las nuevas instituciones de la antropología social se caracterizó por articular la historia de las teorías a la experiencia de investigación sobre el terreno (Palerm, 1974: 17-18). Ello explica dos cosas. Por un lado, su actitud abierta hacia teorizaciones ajenas a la propia. Por otro, que la comunicación de la parte informal de su metodología (en rigor, de una parte de ella, la relativa al saber investigar, al saber observar con lentes teóricas, al saber preguntar y relacionarse, en fin, a lo que él llamó “iniciarse en el oficio”) se haya convertido en una de sus herencias más permanentes entre los seguidores de su tradición, incluso a pesar del creciente número de individuos atraídos a ella en grados de conexión muy distantes. A esta herencia atribuyo el que no obstante la deriva teórico-temática experimentada en el desarrollo de la tradición, todos sus miembros, más allá de sus diferencias de interés y de adscripción institucionales, se sigan sintiendo ligados al mismo ancestro común.

No puedo concluir esta exposición sin referirme a la influencia de sus valores político-académicos en el proceso de polarización de la red maestro-alumno. Por lo que Palerm externó, la conciencia libertaria de nuestro personaje nunca se extinguió del todo, ni siquiera cuando asimiló ideas teóricas del marxismo-

mo.³⁷ Como dijo a Soledad Alonso en una larga entrevista aún no publicada íntegramente, luego de 1945 “ideológicamente seguía siendo anarquista y nunca he dejado de serlo, es decir, [es] casi temperamental. Me disgusta la burocracia, aborrezco cualquier forma de autoridad ocasional o jerárquica” (Alonso y Baranda, 1984: 142). Su reconversión al marxismo antropológico le exigió una segunda ruptura, ya que supuso un marxismo revisado por el pensamiento crítico de otras ideologías, el anarquismo incluido (Palerm, 1977: 338).

Me inclino por lo tanto a pensar que el anarquismo no constituye una anécdota curiosa del Palerm joven (cf. Escandell, 1984; Suárez, 1990: 20). Leyendo sus declaraciones críticas contra la burocracia académica uno puede comprender su desazón como líder intelectual de las nuevas instituciones, disgusto equivalente a la contradicción de ser anarquista y oficial republicano al mismo tiempo, “la peor suerte que le puede caber a un anarquista” según su propio decir (Alonso y Baranda, 1984: 142). Su causa común con el movimiento crítico y estudiantil en la ENAH confirma esta presunción. Es por demás significativo que en su discurso inaugural al fundarse el CISINAH no vacilara en recordar su conflictivo paso por el INAH. Valoró entonces la crítica teórica como una actitud cognoscitiva fundamental al decir:

Es la crítica realista y concreta la que resulta intolerable. Algunos de nosotros lo experimentamos en años de infortunado recuerdo, cuando se procuró callarnos y expulsarnos de los organismos académicos (Palerm, 1975: 45).

En niveles más cercanos a su actividad profesional, Palerm era partidario incondicional de la más amplia libertad de iniciativa académica. Su regla de prevenir el “incesto intelectual” entre sus seguidores se fincaba en el valor de la más “absoluta integridad científica y profesional” (Palerm, 1975: 46-47), compromiso que exigía con firmeza a todos los miembros de la institución. Moralmente podemos reconocer sin ambages su actitud tolerante. En términos teóricos y prácticos la cuestión es más delicada puesto que él mismo se autoimpuso la limitación antipigmaliónica de no hacer réplicas con sus alumnos, lo que, al contrario de su proceder, es un factor clave en la reproducción

de cualquier escuela teórica como tal. Oponer una actitud tan permisiva a la intolerancia que padeció tuvo pues el desenlace inesperado de sacrificar una parte constitutiva de sus preocupaciones más caras, y con ello el extravío de su holismo y de su programa de investigación, echando sobre ambos la simiente de cambio generalizado. Sostengo, en resumen, que sus primeras ideas anarquistas moldearon su ética profesional como una búsqueda de la verdad sin cortapisas y con plena conciencia de la diversidad provocada en las ideas, las iniciativas individuales y en las normas institucionales. Baste más expresiva que todas mis palabras, es la siguiente cita suya (cf. Alonso y Baranda, 1984: 122 y 124; Glantz, 1987: 42 y 46; Suárez, 1990: 31):

La actividad de la ciencia se ha caracterizado siempre por su libertad. Donde se empiezan a dictar ortodoxias y a poner límites a la libertad de investigación, estamos fritos. Ahí se acaba la ciencia y empieza el reino de la inquisición o de las comisarías, ¿no? (...) Una cosa es reconocer los nexos que existen entre la ciencia social y la política, lo mismo que entre los científicos y la sociedad en que viven, y otra cosa es politizar la ciencia y la actividad científica. Ello es quizá inevitable en ciertas situaciones específicas, pero la tendencia permanente del científico es la búsqueda desinteresada de la verdad, más allá de las contingencias de una circunstancia histórica concreta y a veces en lucha contra ella (...) Por supuesto que existen estrechas relaciones entre ciencia y política... Pero los hallazgos genuinos de la ciencia, cualesquiera que sean las motivaciones y las posturas de los científicos, tienen cualidad y valor propios (...) Yo a veces he discutido con mis colegas, y lo hago mucho, sobre todo con mis estudiantes, que si yo alguna vez voy a ser recordado en la antropología mexicana, me gustaría serlo por haber roto el monopolio intelectual del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Es decir, por haber puesto tanto empeño en crear una escuela de antropología en una universidad independiente y fuera de la férula del gobierno del INAH; de haber hecho del CISINAH una institución también independiente y no, como querían, una cola del INAH y de haber ayudado a poner otro departamento de antropología en la Universidad Autónoma Metropolitana. Esto es, por haber establecido una diversificación intelectual que yo espero se consolide y anule la posibilidad de cualquier cacicazgo, ¿verdad?

³⁷ Políticamente, Palerm pasó del anarquismo al comunismo por razones prácticas de la guerra civil española. En 1945 abandonó al Partido Comunista Español (PCE), pero en una fecha tan tardía como 1975 se decía comprometido con un socialismo libertario (Alonso y Baranda, 1984: 137).

Conclusiones

Aunque por razones expositivas he dejado abierta la cuestión de si el programa de investigación relativo a la evolución social de la sociedad prehispánica fue en realidad el primer motor de la actividad innovadora de Ángel Palerm y, por lo tanto, la causa de la nueva institucionalización de la antropología social, de la que sería su reconocido estrategia de cualquier manera, las consecuencias de su lucha político-académica son evidentes. A mi juicio, los cambios por él propiciados serían tres, probablemente no todos deseados por él mismo según se advierte en el hecho de que aún en vida criticó los derroteros seguidos por el mismo CISINAH y por la ENAH, lo mismo que las trayectorias profesionales de los antropólogos críticos de esa generación. Concluiré diciendo en que tales cambios serían como sigue:

1. La autonomía del campo de la antropología social es el más sobresaliente de todos, ya que ésta dejó de ser una disciplina con límites difusos con la etnología holística y, por ende, la fuente de identidades solapantes. Mientras en los días de Palerm era posible traspasar con facilidad los perímetros profesionales del enfoque unitario, hoy es casi imposible, incluso en el interior de la propia disciplina, en que ciertas temáticas se han especializado al punto de impedirlo. Este desarrollo, que hoy aparenta ser normal, sería impensable sin la institucionalización y autonomía de pensamiento.
2. Dada su experiencia política previa, en Palerm el compromiso efectivo lo mismo que su incisiva actitud crítica estaban aunados. Su praxis no estaba reñida con una antropología aplicada, pues le era obvio que había un cometido práctico final. Sin embargo, la institucionalización de la antropología fue decisivamente académica y crecientemente disgregada de cualquier sentido instrumental. En la actualidad, en el medio académico de la antropología social, una antropología crítica como la suya parece inviable, justo porque la antropología social se ha hecho institución. Y hasta donde sé, la asignatura de la antropología aplicada ha vuelto a ser una asignatura pendiente.
3. Con todo, el haber hecho de la antropología social el medio para estimular el cambio teórico hizo de éste un rasgo inmanente en todo su campo cognitivo. Al marxismo y neoevolucionismo sucedieron otras filiaciones teóricas, fenómeno que lejos de cesar, es hoy bien visto y hasta

fomentado, y con él la búsqueda de nuevos temas y objetos de estudio. Esta predisposición al cambio constante es el principal impedimento para solidificar escuelas teóricas de ninguna especie, pues su sola concepción se ofrece antitética a la cultura disciplinaria de la antropología social, para la que la misma variedad institucional condiciona un campo diversificado y diversificable por naturaleza.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
1978 "La antropología social", en *Las humanidades en México. 1950-1975*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 545-644.
1990 "Ángel Palerm Vich", en *Crítica antropológica. Hombres e ideas. Contribuciones al estudio del pensamiento social en México. Obra antropológica XV*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica/Gobierno del estado de Veracruz, pp. 332-343.
- ALONSO, JORGE
1987 "Respuestas a provocaciones de Ángel Palerm en torno a una taza de café", en *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 97-113.
- ALONSO, MARÍA Y MARTA BARANDA
1984 *Palabras del exilio. Contribución a la historia de los refugiados españoles en México. Seis antropólogos mexicanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Librería Madero.
- ÁVILA, AGUSTÍN, F. MARTÍNEZ, B. QUINTANAR Y M. TELLO
1988 *Las tesis de la ENAH. Ensayo de sistematización*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BECHER, TONY
1987 "Las disciplinas y la identidad de los académicos", en *Universidad Futura*, vol. 10, núm. 4, pp. 55-72.
- BOEHM, BRIGITTE
1986 "A diez años de la creación del CISINAH-CIESAS", en *Anales 1984*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 11-17.
1986a *Formación del Estado en el México prehispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- CARVAJAL, RAÚL Y LARISSA LOMNITZ
1981 "El desarrollo científico en México: ¿es posible multiplicarlo con los mismos recursos?", en *Ciencia y Desarrollo* núm. 37, pp. 90-98.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL (CIESAS)
1991 *Catálogo de investigaciones*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- COLLINS, H. M.
1982 "Tacit Knowledge and Scientific Networks", en *Science in Context. Readings in the sociology of science*, Cambridge, MIT Press, pp. 44-64.

- COMAS, JUAN
1959 *Crítica científica y espíritu universitario*, México, s. ed.
- CORONADO RAMÍREZ, RODOLFO
1992 "Antropología social y antropólogos sociales. Su formación y trayecto en la Escuela Nacional de Antropología e Historia" (ms.).
- CORONADO RAMÍREZ, R. Y HUGO VILLALOBOS N.
1988 "Escuela Nacional de Antropología e Historia", en *La antropología en México. Panorama Histórico 7. Las instituciones*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 384-396.
1993 *La Escuela Nacional de Antropología e Historia, Un proyecto político-académico de Estado (un acercamiento a su historia 1937-1981)*, Tesis de licenciatura en antropología social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- CRANE, DIANA
1972 *Invisible Colleges. Diffusion of Knowledge in Scientific Communities*, Chicago, University of Chicago Press.
- DAUAM
1989 "Personal académico del Departamento de Antropología", en *Alteridades. Anuario de Antropología*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 188-190.
- DE LA PEÑA, GUILLERMO
1981 "Los estudios regionales y la antropología social en México", en *Relaciones*, núm. 8, pp. 43-93.
1988 "La antropología sociocultural y el estudio del poder" (ms.).
1988a "Los estudios regionales", en *La antropología en México. Panorama histórico 4. Las cuestiones medulares (etnología y antropología social)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 629-674.
1996 "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana", en *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México. Universidad Iberoamericana/Instituto Nacional Indigenista/Plaza y Valdés, pp. 41-81.
- DRUCKER-BROWN, SUSAN
1982 "Malinowski in Mexico", en Malinowski, B. & J. de la Fuente, *The Economics of a Mexican Market System*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 3-52.
- EGGAN, FRED
1980 "One Hundred Years of Ethnology and Social Anthropology", en *One Hundred Years of Anthropology*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 119-149.
- ESCANDELL, NEUS
1984 "Ángel Palerm, estudiant i d'trigent anarquista", en Escandell, Neus e Iganasi Torradas (eds.). *Historia i antropología a la memoria d'Angel Palerm*, Montserrat, Publicacions de l'Abadla de Montserrat, pp. 97-128.
- ESCANDELL, NEUS E IGANASI TERRADAS (eds.)
1984 *Historia i antropología a la memoria d'Angel Palerm*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- ESTEVA FABREGAT, CLAUDIO
1982 "Autobiografía intelectual", en *Anthropos*, núm. 10, pp. 4-25.
- FÁBREGAS, ANDRÉS
1983 "El análisis antropológico de la política: el caso de México", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 8, pp. 5-40.
- 1988 "La antropología política", en *La antropología en México. Panorama histórico 4. Las cuestiones medulares (etnología y antropología social)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 465-516.
- 1993 *La antropología ante el nuevo tiempo*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- FORTES, JACQUELINE Y LARISSA A. LOMNITZ
1994 *Becoming a Scientist in México. The Challenge of Creating a Scientific Community in a Underdeveloped Country*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- GÁNDARA, MANUEL
1992 *La arqueología oficial mexicana. Causas y efectos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GARCÍA MORA, CARLOS (ed.)
1988 *La antropología en México. Panorama histórico 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GARCÍA MORA, CARLOS Y ANDRÉS MEDINA (eds.)
1983 *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica)*, vol. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
1986 *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica)*, vol. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- GARCÍA VALENCIA, HUGO
1990 *Catálogo latinoamericano de tesis de antropología. México*, Xalapa, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Golfo.
1999 "Spanish social anthropologists in México. Anthropology in exile and anthropology of exiles", en *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Londres, Routledge, pp. 219-233.
- GLANTZ, SUSANA
1980 "Palerm y la antropología mexicana", en *Noticias del CISINAH*, núm. 2, pp. 3-10.
1987 "Ángel Palerm (1917-1980)", en *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 13-47.
- GONZÁLEZ JACOME, ALBA
1991 "Ángel Palerm, elementos de su concepción antropológica y la escuela de ecología cultural de la Universidad Iberoamericana" (ms.).
1992 "La enseñanza de la antropología en el Posgrado de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana" (ms.).
- HAGSTROM, WARREN O.
1965 *The Scientific Community*, Nueva York, Basic Books, Inc.
- KEMPER, ROBERT V.
1993 "Del nacionalismo a la internacionalización: el desarrollo de la antropología mexicana, 1934-1946", en *Dos lecturas de la antropología mexicana*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 31-61.
- KROTZ, ESTEBAN
1981 "Ciencia normal o revolución científica? Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural", en *Relaciones*, núm. 5, pp. 63-97.
1988 "Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana", en *La*

- antropología en México. Panorama histórico 7. Las instituciones*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 286-307.
- 1991 "A Panoramic View of Recent Mexican Anthropology", en *Current Anthropology*, vol. 2, núm. 32, pp. 183-188.
- LAMEIRAS, JOSÉ
- 1979 "La antropología en México: panorama de su desarrollo en lo que va del siglo", en *Ciencias sociales en México. Desarrollo y perspectivas*, México, El Colegio de México, pp. 109-180.
- 1985 *Los déspotas armados. Un espectro de la guerra prehispánica*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- 1990 "Las siete partidas de cinco siglos de estudios del hombre en México" (ms.).
- MEDINA, ANDRÉS
- 1993 "La formación de antropólogos en México: notas y figuraciones", en *Dos aportaciones a la historia de la antropología en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 41-67.
- MELVILLE, ROBERTO
- 1990 "Catálogo de tesis de antropología social de la Universidad Iberoamericana, 1964-1990", en *Posgrado en Antropología Social*, núm. 18, pp. 12-25.
- MÉNDEZ LAVIELLE, GUADALUPE
- 1988 "La quiebra política (1965-1976)", en *La antropología en México. Panorama histórico 2. Los hechos y los dichos (1880-1986)*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 341-437.
- MORA, MARÍA Y RAÚL NIETO CALLEJA
- 1991 "Tesis de licenciatura en antropología social de la UAM-I (1978-1990)", en *Alteridades. Anuario de Antropología 1990*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 427-453.
- MONTEMAYOR, FELIPE
- 1971 *28 años de antropología. Tesis de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MULLINS, NICHOLAS
- 1973 *Science: Some Sociological Perspectives*, Nueva York, Bobbs-Merrill Co.
- 1979 "Social Networks and Scientific Ideas: the case of the idea of networks", en *Perspectives in Social Network Research*, Nueva York, Academic Press, pp. 519-527.
- PALERM, ÁNGEL
- 1967 *Introducción a la teoría etnológica*, México, Universidad Iberoamericana.
- 1974 *Historia de la etnología: los precursores*, México, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1975 *Centro de Investigaciones Superiores del INAH*, México, Ediciones de la Casa Chata.
- 1976 *Historia de la etnología: los evolucionistas*, México, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1977 "Sobre los antropólogos españoles de México desde el exilio de 1939", en *Comunidad*, 61 (XII), pp. 329-339.
- 1977^a *Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos*, México, Ediciones de la Casa Chata.
- 1979 "Antropología y marxismo en crisis", en *Nueva Antropología*, núm. 11, pp. 41-59.
- 1988 "Escuela de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana", en *La antropología en México. Panorama histórico 7. Las instituciones*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 332-356.
- 1900 *México prehispánico. Ensayos sobre evolución y ecología*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- PASUIA
- nd. "Fortalecimiento del posgrado en antropología social, plan trienal 1993-1995" (ms.).
- PEREA, HÉCTOR
- 1996 *La rueda del tiempo*, México, Ediciones Cal y Arena.
- RAVETZ, JEROME R.
- 1971 *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, Nueva York, Oxford University Press.
- ROJAS RABIELA, TERESA
- 1987 "Prospects for collaboration between archeology and ethnohistory in research on the evolution of mesoamerican agriculture", en *Studies in the Neolithic and Urban Revolutions. The V. Gordon Childe Colloquium. México, 1986*, Oxford, BAR International Series, pp. 199-205.
- 1991 "Armillas y el Primer Taller del Programa de Adiestramiento Avanzado en Arqueología", en *Pedro Armillas: Vida y obra*, t. 1, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 59-68.
- SILVERMAN, SYDEL (ed.)
- 1981 *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*, Nueva York, Columbia University Press.
- SUÁREZ, MODESTO
- 1990 "Un naturalista de la sociedad humana. Ensayo introductorio", en *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, vol. 1, México, Alianza Editorial Mexicana, pp. 11-58.
- TORRES MEJÍA, PATRICIA
- 1988 "Ángel Palerm Vich", en *La antropología en México. Panorama histórico 11. Los protagonistas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 117-143.
- VÁZQUEZ LEÓN, LUIS
- 1987 "La historiografía antropológica contemporánea en México", en *La antropología en México. Panorama histórico 1. Los hechos y los dichos (1521-1880)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 139-212.
- 1995 "Investigar en el INAH o la carga de los 300", en *Anales de Antropología*, núm. 27, pp. 307-379.
- 1996 "El 'Modelo Madrid' de arqueología de gestión patrimonial", en *Arqueología, realidades, imaginaciones. Un recuento de la arqueología por quienes la practican*. Sindicato de Académicos del INAH, pp. 75-101.
- 1996a *El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, Leiden University, CNWS Publications.
- VILLANUEVA, MARÍA
- 1988 "Juan Comas Camps", en *La antropología en México. Panorama histórico 9. Los protagonistas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 488-506.
- VIQUEIRA LANDA, CARMEN
- 1990 "Introducción", en Palerm, Ángel, *México prehispánico. Ensayos sobre evolución y sobre*

- ecología*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 13-17.
- WHITE, LESLIE A.
 1966 *The Social Organization of Ethnological Theory*, Houston, William Rice University.
- WITTFOGEL, KARL A.
 1990 "El papel de Ángel Palerm en la difusión del evolucionismo en Mesoamérica y el mundo", en *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm I*, México, Alianza Editorial Mexicana, pp. 113-161.
- YAROSHEVSKY, MIJAIL
 1980 "La escuela científica como modelo de creación colectiva", en *Investigaciones soviéticas sobre historia de la ciencia*, Moscú, Academia de Ciencias de la URSS, pp. 118-129.