

# Los límites de las teorías del "otro". Hacia un descentramiento de la epistemología de las Ciencias Sociales

*Rodolfo Uribe Iniesta*

Cada coisa a seu tempo tem seu tempo  
*Fernando Pessoa*

## **Resumen**

En la última década del siglo XX y en la primera del XXI, el papel y la forma de integración y de actuar de los pueblos no europeo-modernos, considerados como originarios o indígenas, ha cambiado notablemente. En este artículo se demuestra que estos cambios tienen una íntima relación con la reorganización del orden económico y político que llamamos neo-liberalismo, y que a este nivel tiene un momento inicial con la legislación americana de 1968 que permite la práctica religiosa libre a cambio de la venta de territorio. Frente a esto se considera necesario cambiar los enfoques teóricos con que las ciencias sociales han abordado las problemáticas de estos pueblos, a la luz de las transformaciones en sus dinámicas y de la autorreflexión sobre los propios contenidos culturales con que hasta ahora han venido trabajando estos discursos. El artículo explora elementos para eliminar, en lo posible, la "violencia simbólica" implícita en las aproximaciones teóricas usuales y evitar los etno, onto y logocentrismos. Para ello se propone ver a estos pueblos desde un marco de análisis de subjetividad social e historicidad que los enfoca tanto como procesos organizacionales como subjetivo-intelectuales, y aborda dimensiones de reposicionamiento de las lecturas posibles que consideren la inclusión en los marcos analíticos de las propias versiones alternativas cosmológicas y cognitivas provenientes de estos sujetos en un diálogo con propuestas epistémicas moderno-occidentales provenientes de los paradigmas de la relatividad y complejidad.

## **Abstract**

Since the 1990s, the way non-Europeans or indigenous groups have integrated to the larger society changed dramatically. This article shows that such changes occurred due to a new

\* Sociólogo por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de México. Investigador del CRIM, UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Investigador invitado de la Universidad de Salamanca, España, y de la Universidad de Guadalajara, México. Fue director de la estación radiofónica indigenista "La Voz de los Chontales" y ha realizado consultorías para el PNUD, el INI y el Banco Mundial.

form of political and economic model known as neoliberalism, and that this model started out with the 1968 U.S. legislation, which enabled freedom of religion in exchange for property ownership. Because of that it is necessary to change the theoretical focus by which the Social Science field has understood issues related to indigenous groups. This article highlights “symbolic violence” in order to eliminate it and tries to avoid the use of such logocentrism as ethno and onto. To do that, we’ll use history and look at these groups from a social subjective analysis.

### Resumo

Na última década do século XX e na primeira do XXI o papel, forma de integração e de atuar dos povos não-europeus modernos, considerados como originários ou indígenas, têm mudado notavelmente. Neste artigo se demonstra que as mudanças têm uma íntima relação com a reorganização da ordem econômica e política que chamamos neoliberalismo, e que neste nível tem um momento inicial com a legislação americana de 1968 que permite a prática religiosa livre em troca da venda do território. Diante disso, considera-se necessário mudar os enfoques teóricos com que as Ciências Sociais vêm abordando as problemáticas destes povos à luz das transformações em suas dinâmicas, e de auto-reflexão sobre os próprios conteúdos culturais com que até agora vêm trabalhando estes discursos. O artigo explora elementos para eliminar, se possível, a “violência simbólica” implícita nas aproximações teóricas usuais e evitar os etno, onto e logocentrismos. Para isto propõe ver a estes povos desde um marco de análise de subjetividade social e historicidade que os enfoca tanto como processos organizacionais como subjetivo-intelectuais, e aborda dimensões de reposicionamento das leituras possíveis que considerem a inclusão nos marcos analíticos das próprias versões alternativas cosmológicas e cognitivas provenientes dos sujeitos em um diálogo com propostas epistêmicas moderno-ocidentais provenientes dos paradigmas da relatividade e complexidade.

En la transición del siglo XX al XXI hay varios elementos novedosos —o al menos de novedosa visibilidad para la comunidad científica— que nos obligan a reconsiderar las perspectivas y los instrumentos para leer la realidad social. Se trata de la necesidad de generar otras perspectivas y entender que las nuevas características de los sujetos sociales implican también una diferente comprensión del lugar del emisor del discurso (y tal vez de su propia naturaleza y posibilidades de producción del mismo). Se trata de reformular las perspectivas y elementos conceptuales de los instrumentos de nuestro pensar formalizado para entender los procesos actuales sin tratar de forzarlos a marcos periclitados por la propia dinámica de su transformación, o que ejercen un grado de violencia simbólica del cual ahora podemos ser conscientes. Se trata de buscar la manera de asumir la crítica al etno, onto y logocentrismo en la propia construcción de los elementos heurísticos.

El problema comienza desde la propia nominación del sujeto referido, dadas las cargas conceptuales culturales y determinísticas que tienen los nombres que se han usado desde las ciencias modernas occidentales para hacer referencia a todas aquellas entidades sociales diferentes, que van desde pueblos primitivos hasta nativos o indígenas, pero que en realidad abarcan tanto a

aquellos a quienes el evolucionismo situaba en una situación de pasado superado, lo mismo que naciones actuales ubicadas en el mundo de "choque de civilizaciones" que propone Huntington. La idea de "indígenas" implica una connotación de una situación colonizada que no es ya actual en todos los casos y la de "nativos" supone una inmovilización, una "localización" geográfica, histórica y discursiva también poco actual (Clifford, 1999). El propio nombre/concepto de pueblo implica ya la idea de organizaciones no regidas estatalmente, lugar inferior en la "evolución social" según los viejos marcos, pero al mismo tiempo permite abarcar diferentes niveles de integración y movilización social. Por eso, provisionalmente, dejamos abierto el concepto a la idea de "pueblos no moderno-occidentales", en el entendido que su "homogeneidad" sólo es explicable o comprensible desde el panóptico del discurso más específico de la modernidad occidental: el científico. Después nos centramos en aquellos que tienen una manifiesta relación colonial por lo que mantenemos ahí sí la denominación de indígenas.

### **Los "nuevos" pueblos indígenas y sus exigencias al campo epistémico de las Ciencias Sociales**

A partir de los años sesentas del siglo pasado la actividad política de los pueblos indígenas nativos americanos se ha transformado radicalmente. Han venido a sumarse a los llamados "nuevos movimientos sociales" y se han hecho "políticamente visibles" como nunca antes en la historia moderna, después de los procesos de conquista y los periodos considerados de colonización de América tanto en sus dinámicas ibérica como anglosajona y francesa. No quiere decir esto que los pueblos hubieran dejado de existir o hubieran dejado de luchar por sus reivindicaciones. Si bien, como señala Díaz Polanco (1991), fue un periodo (200 años aproximadamente) de intensa agresión integracionista buscando el etnocidio, cuando no el genocidio directo, fue también un periodo ambiguo donde se da la integración de individuos en los grupos dominantes o donde se logran ciertos estatus indiferenciados respecto a la condición étnica.

En el curso de los años que van desde las guerras internas latinoamericanas de principios de siglo hacia la posguerra de la Segunda Guerra Mundial y a lo largo de la Guerra Fría, la promesa de integración se da sobre la base del paradigma y utopía del desarrollo y la modernización. Como señala Stavenhagen (1990), el desarrollo viene a ser el mayor proceso etnocida posible al reducir todo el universo deseable para los diversos grupos sociales al acceso a ciertos niveles y formas de vida material tratando de obviar los procesos culturales, que en los hechos vendrán a ser vistos como impedimentos. El progreso, en este periodo, según explica Stavenhagen, se definió como la sustitución de todas las relaciones con bases "culturales" por relaciones funcio-

nales. Habermas (1987) describió esto en un marco más amplio como la conquista de los mundos de vida por los procesos sistémicos. De ahí las bases reales para una perspectiva de lectura de la situación social que sostiene la idea de que el desarrollo es incompatible con la etnicidad o que es lo contrario a la etnicidad.

Este “desarrollo”, entendido además como un crecimiento económico dirigido y actuado como actor principal o único por el Estado nacional en competencia con otros Estados nacionales, esta mutación concreta de la modernidad, como la caracteriza Escobar (1995), no podía darse en condiciones de etnicidad. Entre otras cosas, esto ocurre también porque se considera —siendo una de sus principales premisas— en las ciencias sociales que para darse la modernización las personas tienen que convertirse en individuos modernos. Se definió que una condición de etnicidad ontológicamente implica tradicionalidad, es decir, incapacidad de transformación y de acción diferenciada a lo ya existente-determinado, o sea, incapacidad de subjetividad social (Habermas, 1987, tomo I). Llega a argumentar que una creencia de una existencia no separada de la naturaleza impide desarrollar procesos intelectuales subjetivos por lo que los indígenas tenían que ser modernizados con un proceso externo que se propondría transformar su condición material, social, cultural e incluso psicológica. Las luchas que abiertamente tienen contenidos y actores étnicos son vistas como “resistencias”, y cuando resultan en transformaciones revolucionarias son calificadas de “paradojas” (Womack, 1992, ver “El zapatismo”; Uribe, 1998, “El neozapatismo de 1994”).

Sin embargo, 45 años después de esta política planetaria de desarrollo, nos encontramos con que la cuestión étnica vuelve a resurgir con fuerza y justamente los indígenas aparecen ahora como actores sociales con propuestas universales de organización de la sociedad y del futuro, es decir, como sujetos que no sólo se enfrentan a los Estados nacionales, sino que además a veces parecen mejor situados para enfrentar a los nuevos actores protagonistas de la actual mutación de la modernización:<sup>1</sup> la globalización.

Sobre esta base es necesario llamar la atención y proponer como perspectiva que el que coincidan con los “nuevos movimientos sociales” (ver por ejemplo Botey y Moguel, 1989) no es una mera coincidencia temporal. Pero al mismo tiempo, tal hecho indica que se rompió esa especie de tregua armada, guerra sorda, o ilusión, en la que bajo la promesa de integración social de individuos iguales en regímenes políticos democráticos, las luchas entre los pueblos autóctonos de América se encubrieron y diversificaron como luchas locales agrarias y culturales (funcionales, económicas, políticas, clasistas), localizadas bajo los regímenes independientes criollos y/o mestizos del continente. Esto ocurrió igual en donde se hicieron pactos y reservaciones (tipo Estados

<sup>1</sup> Un caso paradigmático es el de los indígenas ecuatorianos, que son la vanguardia de la resistencia a la renuncia de la soberanía económica por parte del gobierno de su país llevada a cabo en 1999 y 2000.

Unidos), como donde se establecieron regímenes estamentales de hecho (tipo Guatemala), donde supuestamente fueron exterminados (Argentina), que donde el Estado se identificó culturalmente como indígena o mestizo y se buscó la integración (México). Aunque se trata de procesos que eclosionan y son aceptados plenamente como problema mundial en la década de los noventa, considero que el punto clave de inflexión se da en 1968, cuando en Estados Unidos la legislación da un vuelco: de asegurar la propiedad de la tierra y prohibir las prácticas rituales indígenas pasa a liberar las tierras y a permitir las prácticas rituales. Es decir, el gobierno de Estados Unidos pasa de una filosofía de privilegiar la integración cultural nacional a liberar y profundizar la mercantilización de los bienes naturales y sociales dentro de su propio territorio (Ywahoo, 1990). Curiosamente, la respuesta indígena fue romper el secretismo sobre sus creencias rituales y sobre el funcionamiento del mundo para compartir su idea de bienestar, su "estilo de vida" que no religión, como ellos lo autodefinen (Alce Negro y Brown, 1993), lo que políticamente tiene el efecto de explicar por qué para ellos la tierra es sagrada y su "ecologismo profundo": el sistema social depende de un equilibrio con la naturaleza. Esto es, que a una mayor integración o subsunción al sistema funcional económico respondieron resaltando su diferencialidad civilizatoria "profunda", no sólo como prueba de identidad diferenciada propia, sino como alternativa de vida para el resto de los ciudadanos norteamericanos.

Esta política de desestimar la unidad cultural y discursiva de la nación e incluso debilitar la soberanía de los Estados profundizando la mercantilización de todo tipo de bienes materiales e inmateriales es justamente lo que hoy llamamos globalización: una profundización racionalizadora de la "modernización", que más que nunca se siente como un "desarraigo" total, en el sentido que le dan tanto Goethe (Berman, 1988) como Weil (1996).

Se trata, a mi juicio, de un inicio, quizá poco explorado, de las dinámicas que constituirán lo que hoy aceptamos ya como condición de vida contemporánea<sup>2</sup> —no en balde De Venanzi (2002:60) resalta la importancia de que Nixon en esos años lograra integrar una Suprema Corte de Justicia procorpora-

<sup>2</sup> Como se sabe, hay una fuerte discusión sobre el fenómeno en la que casi todos los autores coinciden, al menos, en reconocer que se trata de dos procesos paralelos pero diferenciados: la internacionalización o planetarización de las situaciones, problemas, informaciones, discusiones y consumo que forma una especie de sociedad mundial horizontal metatestatal, diría Beck (1998), organizada u organizable en redes lo mismo corporativas que sus contrapartes opositoras sociales; y un proceso ligado al neo o ultraliberalismo (término de Forrester, 2000) que implica un gobierno mundial cuya función es concentrar en muy pocas instituciones colectivas internacionales (BM, OMC, FMI) y en muy pocas empresas los verdaderos poderes de decisión suprapolíticos mediante el dominio del capital financiero especulativo, el llamado "pensamiento único", o sea el dogma de la economía neoliberal como única dimensión de la realidad, y a través de esto, de acciones, medidas e incluso "normas de calidad" impersonales y por las cuales no da la cara ninguna institución pero que guían la reingeniería total de toda institución social. Beck (1998) lo llama globalismo.

tiva, como uno de los momentos claves para la formación del nuevo orden global. A partir de ese momento los pueblos indígenas del territorio estadounidense se organizan hasta lograr presentarse independientemente ante las Naciones Unidas a reclamar sus derechos como pueblos/naciones diferenciados. El enojo de los pueblos indígenas no es comprendido por el gobierno, que considera que se les ha dado algo por lo que han luchado desde finales del siglo XIX y que la liberalización de tierras les permitirá lograr un desarrollo económico más rápido.<sup>3</sup>

No me parece coincidencia el hecho de que en México la expresión armada de la lucha indígena y la explicitación de la demanda autonómica surjan después de que el gobierno reconoce constitucionalmente el carácter pluricultural<sup>4</sup> del país, pero al mismo tiempo libera las tierras protegidas gracias a la Revolución de 1910 bajo la forma jurídica del ejido.<sup>5</sup> Y hoy tenemos claro que las luchas indígenas —desde la defensa de la siembra de coca en los países andinos, la resistencia a la explotación petrolera en regiones de Nigeria, Ecuador, Colombia y Birmania, hasta la lucha por una democracia radical de los zapatistas— se dan en un espacio sociopolítico nuevo,<sup>6</sup> donde directamente se relacionan los llamados “nuevos movimientos” y los organismos internacionales (ONU, BIRF, FMI, OMC), las empresas transnacionales e instituciones jurídicas de los países del primer mundo sin la mediación de los Estados “menores”. Al mismo tiempo, el aplastamiento de pueblos “minoritarios” (chechenios, palestinos y kurdos, por ejemplo) en espacios federales se da como un reconocimiento y respaldo internacional —por ejemplo, mediante la omisión de reacción del Consejo de Seguridad de la ONU— al principio de “territorialidad” que resulta anacrónico comparado con los discursos y prácticas actuales sobre soberanía económica (Panamá y Ecuador por un lado, el TLC y la UE en otra modalidad) o incluso en las acciones de lo que Chomsky (2002) ha llamado el “nuevo humanismo militar”: Kuwait, Bosnia y Afganistán.

Tenemos entonces que entender los procesos de los pueblos indígenas, no en el ámbito de espacios reducidos a la comunidad o cuando mucho al Estado nacional, como suele hacer la etnografía, sino en el de la transformación global de la sociedad mundial y del poder global capitalista de fin de siglo, con la transformación del papel del Estado y de las regiones respecto a lo que habían

<sup>3</sup> En la lógica del neoliberalismo el desarrollo se ha logrado cuando se resalta el superávit económico de algunas reservaciones en las que, aprovechando no estar bajo las leyes de los estados de la unión en los que se encuentran, han instalado casinos. Claro que para quienes siguen denunciando los daños ambientales que provocan las empresas en territorios indígenas (que también evaden así otras legislaciones) y que siguen tramitando ante las Naciones Unidas su trato diferenciado y reconocimiento como naciones, señalan que la propaganda del éxito de las reservaciones con casinos se logra “mirando a otra parte”, es decir, ignorando los otros efectos de la industria del juego.

<sup>4</sup> Reforma del Artículo 4º constitucional de 1992.

<sup>5</sup> Reforma del Artículo 27 de la Constitución de 1993.

<sup>6</sup> Así describe Beck (1998) a la globalización.

sido bajo el esquema del desarrollo de la posguerra y Guerra Fría. No obstante los grupos indígenas e indigenistas siguen proponiendo a la "comunidad" como forma de identidad. Por ejemplo, algún sector de juchitecos a pesar de vivir en una ciudad de más de 150 mil habitantes y del funcionamiento de una compleja estructura de organización barrial descrita por Peterson Royce (1993), y la equiparación de comunero con indígena entre los purépechas, etcétera (ver Rendón, 1994 y Martínez Luna, 1993).

Lo que ocurre hoy día es que no podemos entender a los pueblos indígenas sin considerar los procesos que los han afectado y que han buscado destruirlos, como procesos constitutivos de su configuración, conformación de su etnicidad actual (como "condición étnica", como percepciones y como formas de integración diferencial). Paradójicamente, el poder entenderlos así resulta mucho más congruente con sus principios de idea de mundo y de funcionamiento de mundo que con los occidentales —que se suponen universales. Occidente, y particularmente la cultura moderna, se basa en la idea de la unicidad del ser como ser simple e individualizable en una estructura sólida cerrada sin interior que recuerda al átomo de Demócrito (y no al de Rutherford y los que le siguieron que actualmente entienden que en la más mínima unidad hay más vacío que materia y que lo importante son las relaciones y las tensiones dinámicas), y cuya base está en las ideas de Parménides (sobre todo esto ver Berman, 1987 y Dumont, 1977), y las ideas sobre la diferenciación de modernos y primitivos con la base de la posibilidad de concebirse como individuos de Lévy-Bruhl (1985).

Para los pensamientos no occidentales y no modernos (incluyendo a los posmodernos) (Wellmer, 1990) esta perspectiva no es problema porque no hay una concepción unitaria de la personalidad ni del individuo; los indígenas americanos se entienden formados por diversas entidades internas y externas que pueden incluso ser contagiadas con la entrada de otras o disasociarse (López Austin, 1980; Klor de Alva, 1988); o, como en el caso de los tzotziles de Cancuc, se sienten constituidos por diversas "almas" que en realidad son introyecciones que personifican y se identifican con los diversos personajes históricos que a lo largo de la historia han aparecido como represores: rancheros, curas, abogados (Pitarch, 1996).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> En el fondo, el pensamiento moderno no deja de captar la cuestión como un problema obscuro e insoluble en donde hay que buscar cómo explicar a través de una visión mecánica de convivencia de "dos almas" en un sujeto: el individuo y las normas sociales que guían su conducta. Durkheim mantendrá abierta esta línea de trabajo explicándola por las diversas formas de solidaridad, las conciencias colectivas y las representaciones sociales —incluyendo la religión; Mead lo plantea por el lado de la socialización; Parsons por el de la introyección y los problemas de modernidad/no modernidad; Goffman establece la metáfora teatral de las bambalinas y el escenario, el actor que actúa actuando que es actor actuando que actúa que es actor y así hasta el infinito, y Foucault lo aborda como la construcción sociocultural disciplinaria de los sujetos cuya única libertad es la locura.



Un punto diacrítico clave para entender la diferencia entre la idea de mundo moderna occidental y la civilizatoria nativa americana, que además nos permite un punto de partida epistémico, está en el hecho de que aunque esta diversidad de almas o elementos participan de la “persona” (que no individuo pero sí sujeto) no “son” esa persona. La persona es entonces un sistema de relaciones donde lo exterior e interior confluyen en un espacio que es considerado como “fuero interno” y la persona son “haceres” de momentos que pueden cambiar. Ywahoo (1990) nos advierte que cuando alguien comete algún crimen se dice que actuó como criminal, en Tabasco se dice que se le metió el duende o chujo, en la santería cubana se dice que “se montó en su orixá” o “se le montó el orixá”, y el psicoanalista Erikson (1990) resalta la importancia de no identificar a un joven como alguien que es criminal porque se limita su posibilidad de rehabilitación. Ocurre lo que Foucault (1988:231) llama la construcción del sujeto-sujeto en la cual, mediante la heteroidentificación o autoidentificación, el individuo o la entidad referida queda discursiva o constitutivamente (por el constreñimiento institucional o socioestructural y cultural) preso de cumplir con un canon de expectativas y exigencias que limitan su libertad esencial. En palabras disciplinarias de Bourdieu (1996), se ejerce la violencia simbólica. Es decir, que en este sentido, al identificar características particulares con ontología o ser social, “al atar al individuo a su propia identidad” se está actuando con un sentido específico en un campo de relaciones de poder. Si entendida así la etnicidad se usa como instrumento analítico, entonces, está de entrada prefigurando y forzando con una carga muy específica la entidad objetivada. Por eso, aunque funcione en un sentido descriptivo, para fines analíticos no consideramos adecuadas las definiciones categoriales que usan De Vos (citado por Giménez y Pozas, 1994:171) y Giddens (1993) (clasifican identidad según su definición y actitud respecto al sentido temporal: la etnicidad ve al pasado —o sea al contrario de los modernos occidentales) y Giménez y Pozas (1994:170). Dicen Giménez y Pozas que “entendemos por identidad social la autopercepción de un ‘nosotros’ relativamente homogéneo en contraposición con los ‘otros’, con base en atributos, marcas o rasgos distintivos subjetivamente seleccionados y valorizados, que a la vez funcionan como símbolos que delimitan el espacio de la ‘mismidad’ identitaria”.

Éstas pueden ser las percepciones de los actores, pero como instrumento analítico dicha concepción priva al sujeto objetivado de su potencialidad/derecho al cambio y la creatividad, a la posibilidad de la transformación radical. Este tipo de perspectiva cumple con la crítica que hace Said (1990) a la construcción científica del ser cultural de los no occidentales, al afirmar que se trata de un discurso externo que paraliza al otro en tanto a) objetivable —se le puede fijar según sus características, no se le define por su hacer sino su ser—, y b) no cambiante por impulsos internos, *id est*, lo caracteriza como incapaz de desarrollo en el sentido de despliegue de necesidades o potencias propias (el



no occidental ha de ser objetivado o representado porque no puede representarse ni objetivarse y ha de ser desarrollado porque no puede desarrollarse).

De acuerdo con esto —en una lectura de la complejidad— tenemos que entender que los indígenas actuales, sin ser el agente social de la modernización (como puede decirse de algunas elites nacionales), son sin embargo actores sociales modernos (es decir, constituidos por los procesos de modernización), y entonces necesitamos estudiarlos no a través de la etnografía, que “estudia”, “ve” y “define” a grupos primitivos, atrasados, unitarios, incambiados como no sea para deteriorar su identidad (si su definición es que la etnicidad es la voluntad de no cambiar, entonces el único cambio es la disolución), etcétera, sino rompiendo con la predefinición ontológica y ontologizante como núcleo preteórico de la misma. Se trata por ejemplo, en términos de Giddens, de abandonar la idea de verlos como actores tradicionales (que miran hacia el pasado), como define en “Consecuencias de la Modernidad”, y siendo consecuentes con su aceptación de que el concepto de “tradicional” es un concepto moderno aplicado a otros (ver “Un mundo desbocado”), aceptar que la condición de desarraigo actual provoca que sean actores tan reflexivos como el resto de los actores modernos, como afirma en “Modernidad y Auto-identidad”, sin que por eso dejen de ser diferentes en sus propuestas civilizatorias.

De hecho, para entrar consecuentemente a esta nueva perspectiva tendríamos que entender que la construcción de la antropología/etnografía/etnología como teoría del otro no fue sino la reversión de los propios signos considerados de identidad en los procesos de construcción de la occidentalidad/modernidad convertidos en instrumentos científicos.<sup>8</sup> El ejemplo más claro lo da cuando Lévy-Bruhl define la mentalidad primitiva (que se identificará con la étnica) como la incapacidad de entenderse como individuos, o cuando Habermas (1987, tomo II:219) califica a la etnicidad como el ejemplo más lógicamente puro y más vivencialmente realizado en la práctica de “mundos de vida”, según la definición de Schütz (1974), es decir, un entorno del individuo que éste por su involucramiento no puede problematizar ni objetivar, o sea, ejercer su subjetividad; ergo el occidental moderno es el que puede entenderse a sí mismo como individuo y objetiva su entorno. Esto quiere decir, que “la comprensión del otro” estuvo siempre determinada por el proceso de constitución de la propia identidad moderna.

Esta última es una identidad tan particular que se diferencia al interior de las naciones separando la sociedad de la comunidad, lo urbano de lo rural

<sup>8</sup> Este proceso es tan importante y profundo que podemos encontrar sus inicios en manifestaciones de autores tan diversos como Tomás Moro, John Locke, Mandeville, Adam Smith y Alberto Durero. Sabemos además que el propio descubrimiento y las primeras noticias de América supusieron una revolución epistémica de la mayor importancia (Todorov, 1991; Ibáñez, 1992; Elliot, 1990).

y lo moderno de lo tradicional (creando en el proceso histórico la comunidad, lo rural y lo tradicional y luego definiéndolo como preexistente y evolutivamente anterior); y que sin embargo puede reconocerse internacionalmente como un discurso y forma de vida, generando esa situación de esquizofrenia señalada por Said (1989), en la que los intelectuales del tercer mundo tienen que aprender a verse como diferenciados de sus paisanos pero comunicados con sus pares del primer mundo. Éstos tienen una actitud de permanentes turistas que es muy evidente en el caso de los escritores como Usigli (*Ensayo de un crimen*), Fuentes (*La región más transparente del aire*) y hasta un Saragamo (*Viaje a Portugal*). El que escribe, el que enuncia, siempre es externo a la situación y ha de “presentarla”, “explicarla” a un público virtual situado también en esa misma condición de distanciamiento. Es la lectura de los países imaginarios y comunidades imaginarias de Anderson, que en nuestro país describió Bonfil (1987). Una visión que es proyecto-utopía, pero también negación/supresión del existir diverso y que en los países americanos se presenta como esa sobreposición tan compleja que cautivó a autores como Medina Echevarría y Germani, de lo tradicional europeo (el medievalismo que tan bien ha resaltado Weckman (1976 y 1993) para los casos de México y Brasil), y las versiones de modernidades tan bien señaladas por Guerra (1993), la del absolutismo y la liberal, encima de lo indígena, y todo esto coexistiendo frente al molde tan nítido de modernidad liberal en guerra y separada de las “naciones” indígenas de Norteamérica donde hay derrota/exterminio o pacto/reservación, cuya claridad es inconscientemente incluida como parámetro virtual de todas estas lecturas.

En la globalización, la polarización tiene ahora una firme constitución material con la creación de una “clase mundial” que comparte experiencias y consume ideas y visiones de mundo (cada vez más como imágenes), mediante un altísimo poder adquisitivo frente a la dispersión de los cada vez más “locales”, que justamente pueden llegar a tener un alto nivel de consumo de imágenes (Hopenhayn y Ottone, 2000), pero no en tiempo real interactivo (internet) y son pobres en un lato sentido material. Ambos grupos están básicamente segmentados espacialmente (la importancia de la experiencia del espacio social la resaltan Bourdieu (1996) en lo cultural y Fremont (1976) en lo geográfico —como capacidad, velocidad y radio de desplazamiento) en un momento en que ni siquiera los pueblos indígenas se caracterizan por su continuidad topográfica (el ejemplo más radical son los mixtecos repartidos entre Oaxaca, Estado de México, Valle de Mexicali y Fresno, sin romper comunicación). Incluso la importancia de la experiencia compartida en los sectores, ya valorizada como forma de generación de identidades y subjetividades sociales por Bauer (1979) a principios de siglo, se ve segmentada entre los propios sectores considerados modernos.

De acuerdo con Berman (1988) la experiencia común de la modernidad es la de la movilidad e inestabilidad a partir del desarraigo originario (como lo

califica Weil, 1996) y, agregaría yo, ahora también por el nuevo principio neoliberal-global de la autoexplotación que funciona como una protestantización de la economía,<sup>9</sup> y sin embargo, como Hopenhayn (1994) demuestra, hay una escisión abismal de estos grupos ya "desarraigados" que se da entre el sector cuya angustia está dada por la precariedad (inseguridad física por la delincuencia, inseguridad en el trabajo, inseguridad respecto a los ingresos, la vivienda, la alimentación y la salud, respecto a las prestaciones sociales e inseguridad en el acceso a satisfactores y nuevas tecnologías) y el angustiado por la provisoriedad (incorporación progresiva a nuevos niveles de consumo y tecnologías con necesidad de cambio permanente de trabajo, de disciplina, de localización, etcétera, movilidad permanente a gran velocidad para subsistir como miembro solvente de este sector social). Y Bauman (2001) demuestra que la nueva disyunción social aparece entre los que tienen acceso a la movilidad y los privados de ella (a veces, paradójicamente, mediante la migración forzada).

La utopía modernista de la integración progresiva a un solo mundo de experiencia queda reducida a un mismo consumo de imágenes o de mercancías monopólicamente marcadas. Ya no es la misma experiencia de vida, aunque sigue siendo, y eso se trata de resaltar con el término de globalización, un mismo mundo, pero al que sólo se tiene acceso virtual en el sentido más literal y tecnológico del término.<sup>10</sup>

Frente a esto podemos dar un paso atrás en la construcción epistémica y desde un nivel mayor de abstracción y en tiempo de presente-presente, es decir, una relación no predeterminada por teleologías o historias ontologizadoras —regresando del momento teórico al categorial en la propuesta de Zemelman

<sup>9</sup> Si frente al catolicismo, donde la responsabilidad de la salvación estaba en los sacerdotes, el protestantismo introyectó esta responsabilidad en cada individuo, ahora los principios capitalistas, la ética capitalista y la explotación son responsabilidad de cada individuo so pena de no lograr la supervivencia económica. La explotación deja de ser el acto mecánico ejercido desde afuera o la sobredeterminación formal —en términos althusserianos— para convertirse en un acto constitutivo del sujeto social, de los individuos modernos.

<sup>10</sup> Esta aparente paradoja sobre el espacio en la reconfiguración capitalista ya había sido señalada por Lefebvre afirmando que el espacio "vendría a ser una relación y un sustentáculo de inherencias en la disolución, de inclusión en la separación (...) un espacio a la vez abstracto-concreto, homogéneo y desarticulado (...) la totalidad del espacio se convierte en el lugar de la reproducción que se realiza a través de un esquema relativo a la sociedad existente que tiene como característica la de ser unida-desunida, disociada y, manteniendo una unidad, la de la fuerza dentro de la fragmentación (...) Ese espacio homogéneo y, sin embargo, dislocado, troceado y, sin embargo, ordenado, desarticulado y, no obstante, sujetado, es el espacio donde el centro se petrifica al propio tiempo que estalla (...) es el espacio en el que la conexión constreñidora se lleva a cabo merced a intercambiadores entre las partes dislocadas (...) Hay, pues, una praxis: las separaciones sostenidas, mantenidas, por tanto representadas a través de la acción que mantiene hasta en su disociación los elementos de la sociedad. Esta acción es precisamente el esquema del espacio, esquema generador ligado a una praxis, a una realidad y a una verdad dentro de los límites de esa sociedad. Dicha representación es, a la vez, aparente, puesto que los elementos que mantiene están disociados" (1976:34-36).

(1987a y b; 1992)— y recuperar, por ejemplo, la definición de Castoriadis (1988) del Ser que no sólo supera la negación de necesidades y potencias de la entidad objetivada, sino que además propone la liberación de la “hipercategoría” de determinación, con lo que el despliegue del ser no depende sólo de sus potencias y necesidades, sino que es plena creación también, se crea a sí, crea mundo y crea tiempo. Para él, según los griegos el ser es un caos, un espacio de posibilidades, el espacio de la acción, se trata de un caos que implica “organizaciones” parciales, cada vez más específicas de los diversos estratos que descubrimos (descubrimos/construimos, descubrimos/creamos) en el ser. Agrega que el ser no está en el tiempo, sino que es por el tiempo, mediante el tiempo, en virtud del tiempo. Y que así, finalmente el tiempo no es sino creación. El ser es entonces la permanente creación del momento y su futuro, y es una acción presente que crea/interpreta también su pasado. Si nos damos cuenta, se trata de pasar de la idea de mundo o cosmovisión newtoniana —en la que el tiempo es una sola línea sobre la que se despliegan los diversos objetos en una mecánica de objetos cerrados como bolas de billar cuyas interacciones son todas externas— a una perspectiva einsteniana en la que los diversos objetos, en su despliegue, generan espacios y tiempos coexistentes y que pueden imbricarse y codeterminarse e influirse desde su organización interna, dado que las entidades son espacios de tensiones y relaciones.<sup>11</sup>

Es decir que se trata no sólo de abandonar la ontologización como forma de objetivar (momento de la teoría), sino además de trabajar con una concepción diferente del ser y del universo. Otra perspectiva analítica interesante en el mismo sentido es la de Deleuze (1980), que comienza diciendo que las acciones de los individuos sólo pueden ser agenciamientos dentro de los marcos existentes, de una manera análoga a la idea de Freire (1999:15), que rechaza los determinismos pero acepta la existencia de condicionamientos y plantea la subjetividad como la posibilidad (decisión y facultad) de rechazar modelos y seleccionar otros; pero que después, plantea Deleuze, justamente la subjetividad se da plenamente cuando el actor se convierte en nómada: se desterritorializa, se sale de toda identidad. Es la idea de Nietzsche de libertad: sólo es libre aquel que actúa de una manera que no sería posible deducir por sus condiciones y orígenes.

Estamos, entonces, en el momento histórico-analítico de las disciplinas de ciencias sociales que Navarro define así:

Puede decirse que, en general, una disciplina es tanto más madura cuanto mayor es la profundidad con que cuestiona las condiciones de posibilidad de su objeto. En las primeras etapas de su desarrollo, en efecto, las ciencias particulares suelen rela-

<sup>11</sup> Ver el llamado Modelo Estándar de los constituyentes elementales donde se concibe al universo como materia y radiación, de la cual se conocen 4 fuerzas: gravitacional, electromagnética, débil y fuerte (Besprosvany, 2000).

cionarse con su objeto propio como algo meramente dado, inmediatamente intuible en un cierto ámbito de lo real. En estas fases cada disciplina trata con su objeto específico como una realidad ya constituida en todas sus determinaciones concretas, y sólo con posterioridad comienza a interrogarse acerca de las condiciones que hacen posible la existencia de tales determinaciones. Es decir, sólo en un estadio más bien avanzado de su desarrollo suelen (...) asumir como problema central, no ya la caracterización de los rasgos superficiales de su objeto constituido, sino el estudio de los mecanismos que permiten la constitución de tal objeto (1994:1).

Y esta definición no es banal ni ascéptica, está culturalmente caracterizada aunque sea en un sentido negativo (es decir exigiendo la presencia), impone el cuestionamiento de los implícitos culturales-civilizatorios de la entidad emitente (Wartofsky, 1983; León, 1999).<sup>12</sup> Como muy claramente lo demuestra Rosaldo (1991), el replanteamiento de las condiciones de objetivación exhibe a la ciencia como una enunciación "ubicada", y lo que podemos hacer es reconocerla como tal para despojarla de su poder implícito de lugar central vacío o no visible (definición del poder discursivo por Foucault, 1997) y del poder simbólico para localizarla en un campo de diálogo o en una estructura discursiva dialógica (Bajtín, 1988), es decir, de la supuesta descentralización desde el discurso único legítimo (Beriaín, 1990, define la modernidad como el discurso que nos permite ver la diversidad al costo de hacerla inviable) pasamos a la descentralización en el campo de un diálogo de parcialidades, que por otra parte Levinas (1993) considera (el reconocimiento de parcialidad de quien piensa-enuncia) como uno de los criterios del verdadero pensar, del verdadero ejercicio de la subjetividad, y condición primaria de producción de conocimiento (que no de efecto verdad).

## El problema de la historicidad

En términos generales, el problema es que ante la transición y la profundidad de los cambios necesitamos —lo mismo para valorarlos en su justa proporción y no deslumbrarnos por la mera profundización de procesos preexistentes— de elementos heurísticos que no nos prefiguren, cierren, pericliten anticipadamente los fenómenos. Siguiendo las propuestas de Zemelman (1992), necesitamos ca-

<sup>12</sup> Wartofsky dice que "el científico arrastra consigo, a su trabajo, la herencia de sentido común no formulada ni explícita, del mismo modo que arrastra la herencia incoada de formulaciones metafísicas, epistemológicas y lógicas que se han ido embebiendo en su ciencia a lo largo del desarrollo histórico, de ahí que la herencia de sus estructuras conceptuales, que llamamos parametrales, en virtud de estar perfectamente socializadas, como es el caso de las reglas del paradigma normal según Kuhn, constituyen un trasfondo "no crítico y no criticado, entorpecido con dogmas ocultos y no reconocidos como tales". León demuestra cómo algunas de las categorías claves de la modernidad, las que determinan la construcción de campos conceptuales comúnmente aceptados como problemáticas legítimas, en realidad son recuperados como arquetipos.

tegorías más abiertas que nos permitan ver lo imprevisto, “lo virtual de la realidad”.

En este sentido, yo propondría entender a la etnicidad como una subjetividad social. Es decir, que si estudiar a la etnicidad según la configuración teórica de la etnografía me parece insuficiente para aprehender el fenómeno actual, entonces busco abrirme a la posibilidad de analizarla desde la perspectiva de la subjetividad. Para ello es necesario abrir los conceptos de subjetividad social y sujeto social como campos y analizar sus posibilidades, dado que también son un “territorio” marcado por teorías. En este sentido Zemelman y Valencia (1990) afirman que

el esfuerzo por organizar el análisis de la realidad desde la óptica de los sujetos sociales implica reemplazar el análisis estructural —fundado en el supuesto de una regularidad social que rige el desenvolvimiento de la historia en cierta direccionalidad progresiva— por un análisis basado en la dialéctica presente-futuro, concebida ésta desde el proceso de su historización a través de las prácticas constructoras de sujetos sociales.

Pero el propio Zemelman (1987b y 1992) no es tan consecuente en este punto con sus propuestas metodológicas, porque en la dimensión que analizamos su categoría de sujeto social sigue atada a la teoría y teleología de una sola historia, y aunque aboga por el estudio de los procesos moleculares del “plano no histórico” sigue pesando mucho “la teología política de la modernidad” —Esposito (1993) *dixit*— (el Estado/política como el momento trascendente),<sup>13</sup> o intenta abrirlo por la vía de una historia múltiple, pero todavía una sola historia.<sup>14</sup> En ambos sentidos, a mi parecer, sigue participando de las limitaciones del umbral epistémico moderno. El sujeto social es o debe ser un sujeto histórico, es decir, tiene o hace sentido en el contexto de la flecha his-

<sup>13</sup> Dicen Zemelman y Valencia (1990): “Concebimos a los sujetos como formas particulares de expresión social. Estas formas se constituyen como mediaciones de poder y lucha entre la estructuración de la sociedad *a partir de la división social del trabajo y las formas clasistas de expresión política*” (cursivas mías).

<sup>14</sup> Dice Zemelman: “Con la crisis de este concepto de historia, también se problematiza lo que significa vivir históricamente, pues del facilismo de reducirlo a encontrar lo nuevo pasamos al desafío de tomar conciencia de la base desde la que forjamos la noción de futuro, que ha dejado de ser unilineal. El progresivismo histórico supuso como sujeto a la Humanidad, que se identificaba con la especie humana, donde no había cabida para la heterogeneidad; pero ahora pasamos a una concepción de la historia que contiene los múltiples espacios del individuo múltiple. O sea, que el concepto de historia nos obliga a colocarnos ante los espacios concretos del hombre, de cada hombre, y a la incorporación de la idea de construcción en múltiples direcciones. Solamente siendo históricos el hombre puede dejar de ser el solitario en que se está convirtiendo. Debemos planteamos la recuperación de la totalidad, por cuanto para construir la historia debemos romper con el aislamiento que conlleva la fragmentación económica, social, política y cultural; recuperación que no tiene relación ninguna con la exigencia de unidad, como es la que se identifica con la idea de “la” Humanidad o con la de “el” progreso. La totalidad en que pensamos consiste en que la multiplicidad de sentidos se tiene que traducir en determinadas opciones de construcción” (1998:66).

tórica única y ascendente de la modernidad, o de una multiplicidad que sigue dándose en un solo plano. Esta inconsecuencia se da también cuando reconoce la centralidad de considerar "los procesos moleculares", pero los sigue viendo como "fuera de los procesos históricos" y bajo el marco de lugar menor de la "vida cotidiana", cuya prefiguración y constreñimiento conceptual explica León (1999) como producto del horizonte marcado por un uso cultural arquetípico de las categorías del capitalismo moderno. Como Habermas, Bourdieu, Heller y otros autores, no se atreve a dejar que la "informalidad" de este espacio determinado por la organización del mundo mediante la hipercategoría hiperdeterminante o sobredeterminante "trabajo" le descuadre los parámetros de la Historia, a diferencia, por ejemplo de Maffesoli, para quien las nuevas estructuraciones siguen ya las líneas sutiles de la así llamada "vida cotidiana", o lo societal, o como siguiendo a Esposito, llamaría yo "lo impolítico".

En contraste, la visión expuesta arriba abandona una filosofía de la historia hegeliana y/o marxista y, más aún, toda idea de despliegue de realización única e irrepetible según la matriz civilizatoria judeocristiana o agustiniana (Zimmer, 2001:28), para situarse más a tono con la de Schopenhauer.<sup>15</sup> Este autor tiene una idea menos determinada respecto a un guión del movimiento o despliegue de los procesos incluso que su discípulo Nietzsche, quien a través de la recuperación de un panteísmo helénico y del concepto de tragedia, aunque no es finalista, recupera la integralidad trascendente del individuo actor y marca mucho el deseo como voluntad de poder (Zaratustra exige a los dioses la devolución de su capacidad de querer contra la ausencia total de elección que plantea Schopenhauer: no se es libre para no querer, y en el mundo de Schopenhauer no hay ya ni huellas de dios). Y aunque mantiene el sentido abierto incluso a la circularidad con "una calle de doble sentido" (la idea de eterno retorno), hay una línea de historicidad aunque sea marcada por la crítica y la rebeldía.

Schopenhauer deja todo más abierto y su filosofía de la historia nos da la imagen más de explosiones de deseo que encarnan en procesos no necesariamente relacionados y sobre todo no necesariamente dentro de algún guión trágico. Las acciones en su universo no necesitan ni siquiera hacerse la idea de que están creando mundos o realidades, como sí lo hacen las de Nietzsche. En Nietzsche el hombre puede desear para liberarse, apoderarse y verse apoderado por su deseo. Para Schopenhauer no hay libertad ni para desear o no desear, el hombre simplemente desea en tanto que existe, y las trayectorias trágicas o no, no tienen importancia aunque pueden contemplarse desde una perspectiva estética. En Nietzsche hay trayectorias individuales y la posibilidad de asumirlas, el eterno retorno es un presente-presente que puede indiferentemente querer para atrás o para adelante y siempre es fundante de un tiempo, aunque éste sea reversible. En Schopenhauer hay explosiones aisladas.

<sup>15</sup> Sobre esta lectura de Schopenhauer, ver Uribe Iniesta (1988).



Lo interesante de la propuesta de Schopenhauer, desde la perspectiva intercultural que hemos tomado, es que así como Nietzsche recupera la perspectiva griega para criticar la modernidad (acusando de traición antigriega a Platón y Sócrates por privilegiar el Ser al Devenir, ver Fink, 1979), el modelo schopenhaueriano es producto de un préstamo cultural que vendrá a fructificar, vía las reformulaciones nietschianas (no focalizar al ser sino al devenir), en algunas de las formas de pensamiento occidental más críticas como la sicología, el psicoanálisis y la crítica cultural con interpretaciones tan variadas que van desde un Henri Lefebvre, un Lacan, un Foucault, y estaría detrás de todas las desconstrucciones que con o sin Derrida, Vattimo o Lyotard marcan la conciencia y propuestas de la posmodernidad. Schopenhauer retoma con particular crudeza y lucidez lo que el budismo llama la Vipashana (visión no alterada) que se lee en Occidente como un nihilismo radical al afirmar la soledad radical de los entes y la inutilidad de sus esfuerzos. El arte del buen vivir de Schopenhauer es, en este contexto, el arte del menor sufrimiento aceptando que éste es inevitable como condición del ser, tal y como lo propuso el Buda Gotama. Podemos afirmar provisionalmente incluso que —salvo un análisis más detenido— es posible que lo que Nietzsche no recupera de Schopenhauer tenga que ver con la negación a digerir la visión de mundo no “occidental” por no ser helénica histórica (es decir, no el mito racionalista socrático-platónico).

Tenemos entonces que las bases para una percepción no vinculante a teleologías en el pensamiento occidental se establecieron gracias a un préstamo cultural. Un préstamo que al ponerse en el centro de la concepción de la idea de mundo, da la oportunidad de desarrollar tendencias que vienen a hacerle un juego dialéctico a la modernidad (aun cuando la posición de la posmodernidad sea negar la dialéctica). En todo caso, aquí lo que importa es que nos permite pensar para el momento analítico en un sujeto —una unidad actuante, o capaz de actuar, que tiene o se hace una historia, y proyecta un sentido—, sin importar en este caso si tal sujeto es impotente, intrascendente, solitario o angustiado, etcétera. Nos posiciona, sin embargo, en una situación de presente-presente (o eterno presente) en la que podemos intelectualmente liberarnos de determinismos o predefiniciones de futuro, recuperando el hecho actual en cualquier punto del proceso como un hecho existencial, es decir, abierto a decisiones en las que no se conocen todas las posibilidades, que no manifiestan del todo una intencionalidad que controla los resultados y en las que no se actúa simplemente para cumplir con potencialidades provenientes del pasado, esto es, cumplir sus tradiciones, mantener vivo el *Illus tempore*. Incluso Eliade nos muestra cómo la recuperación del *Illus tempore* de cada rito sólo tiene sentido en tanto produce nueva vida, y que la idea de voluntad de regreso está más en la lectura antropológica o incluso en la forzada separación de origen durkhemiano de “lo sagrado y lo profano” o en la dramática definición de lo sagrado de Otto, que en la acción de quienes manejan referentes simbólicos.

En este punto se une la importancia de: a) una apertura epistemológica frente al proceso histórico como hecho "siempre produciéndose", donde tenemos que intentar leer el "sentido humano inherente" siguiendo a Frankl, y la apertura y el futuro produciéndose de Bloch, y b) al mismo tiempo confrontar el *vis formae*, el objetivismo de las categorías etnográficas de acuerdo con las críticas que han hecho autores como Bourdieu y Eco. Es decir, desmarcarnos de las teorías sobre estructuración sincrónica de la sociedad que proponen la universalidad de las categorías para analizar sociedades humanas, sobre todo a partir del funcional-estructuralismo. Lo importante aquí es señalar la necesidad del rompimiento de los constreñimientos de la idea de Historia que es también la de un único mundo y una única realidad, cosa que sólo cabe en la cabeza de los "modernos".

Señala Berman (1987a y b) que en tres cuartas partes de la evolución humana el hombre se ha sentido unido a la naturaleza y en concordancia con ámbitos internos y esotéricos. El hombre moderno es el hombre sin interioridad que vive en un mundo plano unidimensional. El propio Schopenhauer, cuando afirma creer que "el mundo es mi representación", no termina siendo consecuente con esto, sobre todo cuando tiende a identificar la representación con voluntad sin pensar que ese mundo está ahí incluso sin el ejercicio de su voluntad, y porque no se atreve a afirmar la realización plena de toda la posibilidad de mundos coexistentes. Esto desde la modernidad se hace comprensible y plausible según las perspectivas cuánticas y las teorías holográficas (Bohm, 1987) a quienes no les parecen ajenas las cosmologías indígenas como explicaciones no simbólicas sino sobre la verdadera constitución y funcionamiento del mundo (ver por ejemplo las síntesis que hacen de ellas Castaneda (1993:13-19), Dhyani Ywahoo (1990) o Alce Negro (1993 y en Neihardt, 1984). Este es un punto diacrítico importante, porque como dice Baudrillard (1978), frente al cambio de condiciones de "nuestros contemporáneos primitivos" y frente a la aceptación de la existencia de los niveles de realidad que suponen las culturas "otras", la antropología etnográfica no tiene alternativas más que fijar materialmente las condiciones incambiables de los grupos o, como en el caso de Castaneda, reabsorberse, en sus propias palabras, "quedarse en un permanente trabajo de campo".

Aquí se llega a un punto clave: el problema de la comprensión y la comunicación respecto a las otras civilizaciones, que en la lectura moderna no es sino el de la diferencia de discursos, de transcripciones de una misma realidad. La modernidad castró todo lo diferente calificándolo de "simbólico".<sup>16</sup> Incluso los hermeneutas —cuando creen romper barreras recuperando la "dimensión simbólica" tras los pasos de Husserl, Jung, Cassirer y otros rebeldes frente a la reducción de lo humano a lo científico/material/positivo—, siguen sin salir del campo moderno, el campo discursivo, analítico escritural.<sup>17</sup> Es decir,

<sup>16</sup> Ver idea de Lévi-Strauss de eficacia simbólica.

<sup>17</sup> Ver Solares, mimeo.

siguen sin creer o sin aceptar la posibilidad de otra realidad/realidades múltiples coexistentes como verdaderas realidades. No se mueven de su centro de mundo y no sienten la necesidad de ser modificados por lo que conocen. El problema, nos devela Panikkar (1997), es que no se trata de explicarse al otro mediante el propio medio de la modernidad, la discursividad, no es otra lógica, es otra forma de existencia y otro mundo, y por lo tanto exige no otra intelección, sino un desplazamiento (por eso Alce Negro (Neihardt, 1984:76) dice: "estando así, supe más cosas de las que me sería posible explicar"). La tradición budista, por ejemplo, reconoce tres formas y niveles de conocimiento: la suta-maya pañña, que es la reconocida, que se acepta sin discusión por su tradicionalidad; la sabiduría intelectual, que se aprende a partir del análisis de las comunicaciones de otras personas y que se llama cinta-maya pañña, y la bhabana-maya pañña que es la sabiduría experimentada, sentida. Esta última es, a su vez, más experiencia que información y no se "aprende", sino que se experimenta, es decir, transforma al sujeto que la vivencia.<sup>18</sup>

Nos describe Panikkar que ahí donde Occidente elabora y reconstruye el mundo mediante la razón, los hindús plantean el conocer como el abordar distintos estados de conciencia (y por cierto que la única manera de hacer esto es abandonando en la práctica la categoría totem y tabú de la modernidad: la identidad). En un libro posterior, Panikkar (1999:33) lo resuelve elegantemente con una frase: "la realidad no es una cosa". Y argumenta:

Si tomamos en serio la interculturalidad, no es que los indios, los aztecas, los mayas tengan otra concepción del mundo-nuestro mundo, naturalmente, el que ha empezado con bing-bang y acabará no se sabe cómo; viven incluso en otro mundo. No es una concepción diferente del universo, es un universo diferente. Si no llega hasta este punto, creo que permaneceremos todavía prisioneros de nuestras perspectivas monísticas o del criptokantismo que domina en toda la cultura moderna y tecnocrática, y no sólo occidental; hay una "cosa en sí", es decir, el mundo, desconocido evidentemente, del que cada uno tiene su visión. Esta concepción es falsa, hay mundos diversos, universos diferentes. Este conflicto de kosmologías es la causa última de la crisis actual. Con una sola kosmología, una sola concepción del universo, y por tanto del hombre, no se puede hacer frente a los desafíos actuales, no porque mi concepción del hombre (la esencia hombre, una vez más la abstracción platónica) sea falsa, sino porque la realidad, en sí misma, es todavía más real. Y por el hecho de ser real yo no la puedo captar. Si pudiera captarla debería situarme fuera de la realidad, pero esto sería una alucinación. Todo el discurso sobre la realidad, que implica el sujeto que la conoce, es un fenómeno extraordinario, pero que también tiene una repercusión política inmediata. Si no nos damos cuenta de este conflicto de kosmologías, por el que no hay ni siquiera una realidad humana que luego cada uno ve a su manera, no creo que podamos tomar en serio la interculturalidad (*Ibid.*:29).

<sup>18</sup> Chuang Tzu dice respecto al Tao que éste no puede ser transmitido por medio de las palabras ni del silencio y que es aprendido sólo en un estado que no es ni de palabras ni de silencio. Ver Merton (1978).

Frente a este tipo de interpretaciones se hace comprensible la angustia de Huntington (1997) sobre un choque de este tipo de civilizaciones, aunque en su mundo unidimensional no puede captar que los integristas ("fundamentalistas") son en realidad los más modernos actores de su globalización como orden americano expansivo y que, justamente al vivir y actuar en su sintonía, no son otra civilización, sino su misma civilización (su negación dialéctica). Si desarmamos cualquier integrismo moderno encontramos la reducción de contenidos civilizatorios a instrumentos de orden y organización ideológica/política que es justamente el orden y sintonía de la modernidad.

Volviendo a la dimensión epistémica, tenemos entonces que como Zemelman pide desplazarse de un momento teórico a uno categorial y no un mero cambio de teoría, aquí se trata también de otro desplazamiento pero en otra dimensión. Es duro aceptarlo, porque estamos diciendo que contra todo autoconvencimiento la episteme moderna occidental e incluso la posmoderna occidental no son omnicomprendivas, que son insuficientes para abarcar la realidad compleja del universo; pero además, al poder decirlo, al poder afirmarlo, incluso colocándose en el campo de lo no occidental moderno o en un campo fronterizo, estamos afirmando la potencialidad de lograrlo mediante una nueva mutación (recordemos cómo Foucault explica el desarrollo del discurso explicativo moderno occidental de la realidad como mutaciones). Este cambio, no es en un sentido expansivo-evolutivo de la manera en que se piensa a sí misma la episteme moderna, por eso hay que subrayar que es una mutación. Exige Panikkar:

no se trata de ampliar mi esfera de conocimientos, de no limitarme al eurocentrismo y de pensar que también fuera hay cosas interesantes para saber, sino de cambiar las categorías mismas. Deberé usar las categorías del otro para ver la realidad y, fundamentalmente, mi realidad. Se trata, por consiguiente, de un cambio de gafas pero no de perspectiva. No es únicamente una ampliación geográfica o cultural, no es ver a los otros, sino es ver, o intentar ver, con los ojos de los otros, para poder tener con estas gafas una visión más completa y más convincente de la realidad (1999:18).

Así, en este sentido, nada puede ser más antiglobalizador que contra la evidencia de la contemporaneidad total (con el pasado, el futuro y lo planetario en tiempo real de la posmodernidad según Vattimo, ese vivir la historicidad por saturación que hace la experiencia histórica imposible) que replantearse no el achatamiento de verlo todo desde mi centro, sino de moverme para ver todos los centros. Así podemos creer cómo Alce Negro (Neihardt, 1984) se siente en el centro del universo cuando sube a su montaña y ve al universo, pero aclara que cualquier lugar es el centro del mundo (quizás más que centro que tiene más sentido geométrico es más adecuado usar el concepto mesoamericano expresado con las palabras de corazón u ombligo, el quinto y sexto puntos cardinales, el tronco de la ceiba maya). Y esta idea de centros en plural

también nos advierte de no caer en la hipostasis categorial de que todo lo no moderno —como incluso yo lo he manejado hasta aquí en este ensayo— es semejante.

A partir de aquí podemos pensar en otra cosa como historia, por ejemplo, siguiendo a Bochi y Cerutti (1994) como encadenamiento de historias, o como prefiero entenderlo, porque ante todo se trata de secuencias argumentativas, de narrativas. Estos autores nos dicen que analizando la historia de la construcción del conocimiento encontramos que cada “hallazgo” en realidad crea un nuevo universo y reformula todo el mundo entonces entendido como conocido; o sea, que no hay una expansión, sino una reformulación que modifica al mundo de la comunidad epistémica cognoscente. Exponen, por ejemplo, cómo los descubrimientos paleontológicos, geológicos y astronómicos, al encontrar un fósil que retrasa la fecha de posible aparición de la vida o de una especie, la existencia de una biosfera donde el oxígeno era un veneno para la vida del planeta en ese entonces (bacterias), o al explorar el espacio y el tiempo profundo no abren “capítulos de un mismo desarrollo: son escenarios en los que han aparecido y se han delineado conceptos, visiones del mundo, metafísicas, cosmologías divergentes y discordes”. Y así, en cuanto a los contenidos, los cambios geológicos, paleontológicos, biológicos, de nuestra especie e históricos, son tan radicales que puede afirmarse en cada caso que la historia de nuestro conocimiento, de nuestra biosfera actual, de nuestra especie y nuestra civilización “no tuvieron antes y detrás de sí una pre-historia. Nuestra historia lleva la huella de otras historias, dotadas de tramas igualmente intrincadas e igualmente coherentes. Nace del final de unas historias y del origen de nuevas historias.” En cuanto a nuestra especie, orden y clase “nace de la deriva de los continentes, de la desaparición de ciertos ecosistemas, de la extinción de líneas de descendencia y de unos cambios de climas”. Y respecto a nuestra civilización: “ha nacido del final de unas historias y del origen de nuevas historias. Ha nacido de la ocultación y aniquilación de civilizaciones materiales y de paisajes mentales que otrora habían regulado la vida cotidiana de hombres y mujeres. Y oculta incluso la memoria, y a menudo la nostalgia, de aquellas civilizaciones y de aquellos paisajes”. En conclusión:

con sus exploraciones y con sus descubrimientos, la ciencias de las sociedades y de las civilizaciones humanas, las ciencias del cosmos, han puesto en evidencia qué engañosa es toda historia que se relate concatenando sus eventos, sus umbrales, sus cambios, en una progresión lineal y continua tendente a explicar cómo ha ocurrido aquello que era inevitable que ocurriese, tendente a explicar de qué manera todo estaba ya (trágicamente) definido desde los orígenes. Nada ha habido que fuese inevitable en los orígenes, en el desarrollo y en el entramado de las historias. Pero todas estas historias han ocurrido, irreversiblemente, y en su entramado es donde se ha engendrado el presente del universo, de la vida, de las especies, de las civilizaciones (*Ibid.*).

## Conclusiones

Finalizando este largo proceso de desconstrucción creo que estamos en condiciones de repositonarnos. Nos hemos tenido que mover del nivel teórico al categorial, y de la Historia y la visión etnocéntrica moderna hacia un descentramiento cultural civilizatorio con un breve socioanálisis para recuperar categorías epistémicas en su mayor grado de apertura y maleabilidad para instrumentar una recuperación de los procesos vistos en una temporalidad no de hechos consumados y fatales, ni de una progresión conflictiva dentro de una línea histórica predefinida. La historicidad no desaparece sino que se diluye su sentido teleológico y estatista. Lo que debemos considerar entonces es la historicidad voluntaria y no voluntaria del sujeto como sujeto potente y como sujeto-sujeto, como creador y como determinado, un ser capaz de determinarse en su reafirmación narcisista como de inventar de la nada sus "tradiciones", de adaptarse y de adaptar una situación, un sujeto además complejo en el que aparecen dentro de él sus signos contrarios, y que además es un campo que comporta sus propias subjetividades en conflicto, competencia, actuando o como potencialidades, subjetividades que pueden además estar más identificadas y organizadas transversalmente en dimensiones económicas o políticas que atraviesan la identidad cultural.

Incluso la identidad puede ser objetivada por los propios participantes para reafirmarla, utilizarla o transformarla. En algún momento Bonfil define la etnicidad como la conciencia del carácter étnico de la identidad por parte del actor. El considerar a la etnicidad como subjetividad nos evita paradojas como el hecho de que los grupos nativos americanos no fueran objetos/sujetos étnicos sino hasta que llegó un sujeto que los definió a todos en conjunto como tales, definición que no tuvo más base, como siempre nos recuerda Foucault, que la violencia. Y también este enfoque supera la paradoja de "los nuevos movimientos sociales" que no son sino aquellos movimientos no clasistas que se salen de un esquema de lucha de clases. Reconstruyendo la historia-transcurso contra la historia-lógica, como hacen Braudel y Wallerstein, en el caso mexicano Knight demuestra que muchos "nuevos movimientos" en realidad son viejos movimientos no reconocidos por los grupos epistémicos académicos, y Katz, por su parte, demuestra que las rebeliones en nuestro país son endémicas, reaparecen en las mismas regiones, casualmente, en la mayor parte zonas indígenas.

Mi lectura, que es la base para suponer a las etnias-pueblos como sujetos sociales, es que se trata finalmente de una misma historia de lucha por mantener algún tipo de control del devenir que se manifiesta en distinta forma de acuerdo al momento histórico. Un ejemplo de toda esta problemática es el caso de Juchitán, Oaxaca en los setentas y ochentas del siglo pasado, que es interpretada como la primera rebelión municipal; pero por ser un caso de pueblo indígena no es calificada por los politólogos como el comienzo de la

rebelión mexicana por la democracia —como sí lo será Chihuahua en 1986—, y sin embargo, para los actores siempre fue evidente y se hizo explícita la conexión de tal rebelión con los esfuerzos independentistas istmeños de larga data. Ginzburg (1991) nos señala cómo los isomorfismos socioculturales demuestran cómo los contenidos o hechos sociales pueden resurgir tras largos periodos, e incluso en lugares distintos, siendo el mismo fenómeno. Se trata de fenómenos que tienen existencia y sólo son visibles en una cierta escala temporal y espacial, y claro, como lo resalta Bonfil, la etnicidad es un fenómeno que vive en la larga duración. Sólo poniendo atención en la escala temporal adecuada al fenómeno podremos entenderlo y no engañarnos con las paradojas de Womack, o quedarnos con la visión de “la comunidad”, de las “luchas agrarias”, etcétera, que son sólo momentos de una dinámica mayor. Y contra la periclitación precipitada del fenómeno que comparten los que dicen que la etnicidad mira atrás y los de la problemática de la “persistencia indígena”, tenemos que seguir el consejo de Bajtín (1992:32) que nos dice que al actor sólo se le puede entender como abierto, inconcluso, abierto para sí mismo, antecediéndose, porque no puede coincidir con lo que tiene. Es la necesidad de futuro, de lo “dándose” que exige Bloch, y la de considerar las dimensiones utópicas que señala Zemelman (el caso aquí es no reducirla a programas o encuadrarlas en teleologías históricas).

## Bibliografía

- ALCE NEGRO y John BROWN (1993), *La pipa de la paz*, España, Miraguano.
- BAJTÍN, Mihail (1988), *Problemas de la poética de Dostoyevski*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección “Breviarios”.
- BAJTÍN, Mihail (1992), *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
- BAUDRILLARD, Jean (1978), *Cultura y simulacro*, España, Kairos.
- BAUER, Otto (1979), *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México, Siglo XXI.
- BAUMAN, Zygmunt (2001), *La globalización. Consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BECK, Ulrich (1998), *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Editorial Paidós.
- BERIAIN, Josetxo (1990), *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- BERMAN, Marshall (1988), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, España, Siglo XXI.
- BERMAN, Morris (1987a), *El reencantamiento del mundo*, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos.
- BERMAN, Morris (1987b), *Cuerpo y espíritu*, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos.
- BESPROSVANY, Jaime (2000), *El Neutrino Tau*, 11 de septiembre.



- BOCCHI, Gianluca y Mauro CERUTTI (1994), *El sentido de la Historia*, Madrid, Editorial Debate.
- BOHM, David (1987), *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Editorial Kairos.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1987), *México profundo. Una civilización negada*, México, CIESAS/SEP, Colección "Foro 2000".
- BOTEY, Carlota y Julio MOGUEL (1989), *Nuevos actores sociales en el medio rural mexicano*, México, Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre (1996), *Cosas dichas*, Madrid, Gedisa.
- CASTANEDA, Carlos (1993), *El arte de ensoñar*, México, Editorial Diana.
- CASTORIADIS, Cornelius (1988), "Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social", en *Los dominios del Hombre: las encrucijadas del laberinto*, Madrid, Gedisa.
- CHOMSKY, Noam (2002), *El nuevo humanismo militar. Las lecciones de Kosovo*, México, Siglo XXI.
- CLIFFORD, James (1999), *Itinerarios transculturales*, Madrid, Gedisa.
- DELEUZE, Gilles (1980), *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos.
- DE VENANZI, Augusto (2002), *Globalización y corporación*, Barcelona, Anthropos/Universidad Central de Venezuela.
- DÍAZ POLANCO, Héctor (1991), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI.
- DUMONT, Louis (1977), *Homo Aequalis*, Madrid, Taurus.
- ELLIOTT, J. H. (1990), *El Viejo Mundo y el Nuevo*, Madrid, Altaya.
- ERIKSON, Erik (1990), *Identidad, juventud y crisis*, Madrid, Taurus.
- ESCOBAR, Arturo (1995), *The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press.
- ESPOSITO, Roberto (1993), "Filosofía e impolítico", en Silvia PAPPE y Martha RIVERO (coordinadoras), *Modernidad-Posmodernidad. Una discusión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- FIGUEROA VALENZUELA, Alejandro (1992a), "Organización de la identidad étnica entre los Yaquis y los Mayos", en *Estudios Sociológicos*, México, El Colegio de México, vol. X, núm. 28, enero-abril.
- FIGUEROA VALENZUELA, Alejandro (1992b), *Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la sociedad y de la cultura de los Yaquis y de los Mayos*, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, tesis de doctorado.
- FINK, Eugene (1979), *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza.
- FORRESTER, Viviane (2000), *Una extraña dictadura*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (1988), "El sujeto y el poder", en Hubert DREYFUS y Paul RABINOU, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM.

- FOUCAULT, Michel (1997), *El pensamiento del afuera*, Valencia, Editorial Pre-Textos.
- FRANKL, Viktor (1996), *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder.
- FREIRE, Paulo (1999), *Pedagogía de la esperanza*, México, Siglo XXI.
- FREMONT, Armand (1976), *La Region Espace Veçu*, Paris, Presses Universitaires de France.
- GARDUÑO, Everardo (1994), *En donde se mete el sol. Historia y situación de los indígenas montañoses de Baja California*, México, CNCA.
- GEERTZ, Clifford (1991), *La interpretación de las culturas*, Madrid, Gedisa.
- GIDDENS, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity*, Stanford, Stanford University Press.
- GIDDENS, Anthony (1993), *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid, Alianza Universidad.
- GIMÉNEZ, Gilberto y Ricardo POZAS (coordinadores) (1994), *Modernización e identidades sociales*, México, IIS, UNAM/IFAL.
- GINZBURG, Carlo (1991), *Historia Nocturna*, Editorial Muchnik.
- GUERRA, François-Xavier (1993), *Modernidad e independencias*, Bilbao, Ed. Mapfre.
- HABERMAS, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, tomos I y II.
- HOPENHAYN, Martín (1994), *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HOPENHAYN, Martín y Ernesto OTTONE (2000), *El gran eslabón*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- HUNTINGTON, Samuel (1997), *El choque de las civilizaciones*, Barcelona, Paidós.
- IBÁÑEZ, Jesús (1992), *Más allá de la sociología*, Madrid, Siglo XXI.
- KATZ, Friedrich (1988), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Ed. Era, tomo I.
- KLOR DE ALVA, Jorge (1988), "Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua", en *Revista Arbor*, núm. 515-516.
- KNIGHT, Alan (1995), "Continuidades históricas en los movimientos sociales", en Jane-Dale LLOYD y Laura PÉREZ ROSALES (coordinadoras), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, México, Universidad Iberoamericana.
- LEFEBVRE, Henri (1976), *El campo y la ciudad*, Barcelona, Península.
- LEÓN, Emma (1999), *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*, México, Anthropos/CRIM, UNAM.
- LEVINAS, Emmanuel (1993), *Entre nosotros*, Valencia, Pre-Textos.
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1985), *El alma primitiva*, Barcelona, Península.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1980), *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, tomo I.
- MARTÍNEZ LUNA, Jaime (1993), "¿Es la comunidad nuestra identidad?", en Ar-

- turo WARMAN y Arturo ARGUETA (coordinadores), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, CIIH, UNAM/Miguel Angel Porrúa.
- MEJÍA PIÑEROS, Ma. Consuelo y Sergio SARMIENTO (1987), *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- NASH, June (1995), "The Reassertion of Indigenous Identity: Mayan Responses to State Intervention in Chiapas", en *Latin American Research Review*, vol. 30, núm. 3.
- NAVARRO, Pablo (1994), *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*, Madrid, Siglo XXI.
- NEIHARDT, John (1984), *Alce Negro habla*, España, Miraguano.
- PANIKKAR, Raimon (1997), *La experiencia filosófica de la India*, Barcelona, Trotta.
- PANIKKAR, Raimon (1999), *El espíritu de la política*, Barcelona, Península.
- PETERSON ROYCE, Anya (1993), *Prestigio y afiliación en una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- PITARCH, Pedro (1996), *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RENDÓN, Ignacio (1994), *La flor comunal*, México, Instituto de Investigaciones Comunes, UNAM.
- ROSALDO, Renato (1991), *Cultura y verdad*, México, CNCA.
- SAID, Edward (1989), "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", en *Critical Inquiry*, núm. 15, winter.
- SAID, Edward (1990), *Orientalismo*, Madrid, Libertarias/Prodhufo.
- SOLARES, Blanca (2001), *Los lenguajes del símbolo*, España, Anthropos/CRIM, UNAM.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1978), *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa.
- SCHÜTZ, Alfred (1974), "El mundo de la vida cotidiana y la actitud natural", en Alfred SCHÜTZ, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1990), *The Ethnic Question. Conflicts, Development and Human Rights*, United Nations, United Nations University.
- TODOROV, Svetan (1991), *Nosotros y los Otros*, Madrid, Siglo XXI.
- URIBE INIESTA, Rodolfo (1988), "El arte de vivir y la filosofía de la historia de Schopenhauer", en revista *Expresión*, México, Gobierno del Estado de Tabasco.
- URIBE INIESTA, Rodolfo (1998), "El cuestionamiento de los sujetos sociales como lectura del conflicto tabasqueño", en *Revista Chiapas*, México, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM/Era, núm. 6.
- VARIOS AUTORES (1993), *Ernst Bloch. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento. Antología, documentación y estudios*, Barcelona, Anthropos, Suplementos núm. 41, julio-agosto.

- VÁSQUEZ LEÓN, Luis (1992), *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, CNCA.
- VATTIMO, Gianni (1987), *La posmodernidad*, Madrid, Gedisa.
- VILLA ROJAS, Alfonso (1985), *Los mayas*, México, UNAM.
- WARTOFSKY, Marc (1983), *Introducción a la Filosofía de la Ciencia*, Madrid, Alianza.
- WECKMAN, Luis (1976), *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México.
- WECKMAN, Luis (1993), *La herencia medieval de Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WEIL, Simone (1996), *Echar raíces*, Barcelona, Trotta.
- WOMACK, John (1992), *Zapata y la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI.
- YWAHOO, Dhyani (1990), *Voces de nuestros antepasados*, Madrid, Neoperson.
- ZEMELMAN, Hugo (1987a), "La totalidad como perspectiva de descubrimiento", en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, año XLIX, vol. XLIX, núm. 1, enero-marzo.
- ZEMELMAN, Hugo (1987b), *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la teoría*, México, Universidad de las Naciones Unidas/El Colegio de México.
- ZEMELMAN, Hugo (1992), *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*, Barcelona, Anthropos/El Colegio de México.
- ZEMELMAN, Hugo (1998), *Sujeto: existencia y potencia*, Barcelona, Anthropos CRIM, UNAM.
- ZEMELMAN, Hugo y Guadalupe VALENCIA (1990), "Los sujetos sociales. Una propuesta de análisis", en *Acta Sociológica*, Coordinación de Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, núm. 2, mayo-agosto.
- ZIMMER, Heinrich (2001), *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Editorial Si-ruela.