



Perspectivas para el estudio de procesos culturales regionales desde la complejidad

Etnicidad y discursos científico-institucionales



Perspectivas para el estudio de procesos  
culturales regionales desde la complejidad  
Etnicidad y discursos científico-institucionales



Rodolfo Uribe Inieta

Perspectivas para el estudio de procesos  
culturales regionales desde la complejidad  
Etnicidad y discursos científico-institucionales

México  
2007

 UDGVIRTUAL

306  
URI

Uribe Inieta, Rodolfo.  
Perspectivas para el estudio de procesos culturales regionales desde la complejidad. Etnicidad y discursos científico-institucionales / Rodolfo Uribe Inieta. – Guadalajara, Jal. : Universidad de Guadalajara. Sistema de Universidad Virtual, 2007. 16 x 21 cm. – (Análisis y Gestión Cultural)

Bibliografía pp. 107-114.

ISBN 978 970 27 1350 0

1. Cultura. 2. Etnología. 3. Indios de México I. Universidad de Guadalajara. Sistema de Universidad Virtual II. t. III. Etnicidad y discursos científico-institucionales . IV. Serie

Colección: Análisis y Gestión Cultural



**UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA**  
Sistema de Universidad Virtual

© 2007, Universidad de Guadalajara  
Sistema de Universidad Virtual  
Escuela Militar de Aviación 16  
Col. Ladrón de Guevara  
CP 44600 Guadalajara, Jalisco  
Tel./Fax: 3630-1444/45 y 3630-0085  
<http://www.udgvirtual.udg.mx>

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta publicación, su tratamiento informático y la transmisión de cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia o por registro, sin el permiso expreso del titular del copyright.

ISBN 978-970-27-1350-0

Impreso y hecho en México  
Printed and made in Mexico

# Índice

Prólogo .....	9
Introducción .....	13
Primera parte. Metodologías para y desde la complejidad	
<b>Capítulo 1</b>	
<b>Región y cultura (una discusión metodológica)</b> .....	
Perspectiva epistémica .....	17
Rupturas disciplinarias .....	28
Horizonte, coyuntura intelectual o constelación cultural .....	35
Estado de los conceptos y transformaciones .....	39
Aproximaciones a metodologías de rearticulación de la complejidad .....	43
Recapitulación .....	46
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Construcción de un sistema de análisis para un pueblo indígena del sureste mexicano</b> .....	
<hr/>	
Segunda parte. El interfaz de los discursos científico-institucionales y la práctica regional	
<b>Capítulo 3</b>	
<b>Las ciencias sociales en la globalización desde una perspectiva regional: el caso del sureste de México</b> .....	
La cocina interna .....	63
Para ubicarse en las ciencias sociales .....	75
Para ubicarse regionalmente (el caso del sureste) .....	81
Conclusiones .....	85
Ejemplo de problematización y disyuntivas posibles .....	87

## **Capítulo 4**

### **Ante la globalización: educación indígena como reproducción cultural y creatividad**

Introducción .....	91
Contexto actual .....	93
Los nuevos retos de la educación indígena en la globalización .....	98
Exigencias de una nueva educación .....	102
Referencias bibliográficas .....	107
Otros títulos de la colección UDG Virtual .....	115



# Prólogo

“Las regiones son como el amor,  
no las podemos ver, pero sabemos que están ahí.”  
Sergio Ulloa

Los conceptos de cultura y región han sido de los más debatidos en las ciencias sociales, lo que ha dado como resultado una gran variedad de visiones y posiciones teórico-metodológicas. Ambos conceptos son utilizados en diversas ocasiones por instituciones gubernamentales y organismos internacionales dedicados al diseño y operación de políticas sociales.

Una cuestión importante, tanto en su uso científico como en el político, es tener muy claro los supuestos conceptuales que los fundamentan y las implicaciones políticas que éstos conllevan, ya que toda posición epistemológica de un objeto de estudio o de intervención es un factor determinante en las miradas y acciones sobre dicho objeto.

¿Cómo podemos analizar los conceptos de cultura y región, así como la relación entre ambos? Para Rodolfo Uribe, la perspectiva de la complejidad puede darnos elementos para el análisis de los discursos y las prácticas culturales regionales; sin embargo, éstas deben ser vistas como construcciones sociales que se van articulando a procesos sociales amplios, a la vez regionales y globales.

En este proceso de definición de las regiones sociales, la cultura juega un papel sumamente importante, ya que, como nos dice Uribe, la cultura es el holograma de todo hecho social al contener la información para reconstruir

la sociedad, puesto que cada una de sus partes manifiesta y es producto de las reglas estructurantes y sentidos de realidad de los actores.

Esta visión y uso heurístico de la cultura nos obliga a mirarla no sólo como objeto observable, medible y que se puede describir (como una escultura, un libro, una canción, etcétera), sino también como un proceso en constante construcción y deconstrucción por parte del investigador y de los actores; esto es, un ejercicio metodológico posmoderno que analiza la realidad social y también las visiones y explicaciones que se tienen de ésta, incluyendo los discursos científicos tomados, en algunos contextos, como una verdad absoluta sin hacer una crítica de sus supuestos conceptuales que, en ciertas ocasiones, sirven como “sustentos” de proyectos de análisis e intervención sociocultural que reproducen y legitiman la cultura hegemónica. Ejemplo de ello lo podemos ver en políticas gubernamentales de “desarrollo regional”, en las cuales etiquetas etnocéntricas como “subdesarrollado”, “inculto”, “atrasado” operan como base conceptual y simplifican la realidad y las problemáticas sociales de las comunidades que requieren miradas y acciones complejas.

Para el Instituto de Gestión del Conocimiento y del Aprendizaje en Ambientes Virtuales es fundamental para la investigación y la formación de profesionistas reflexionar y discutir sobre la conceptualización de la cultura, a fin de contar con mayores elementos para el análisis crítico de los discursos y las prácticas sociales. En este sentido, la obra de Uribe es una propuesta epistemológica y metodológica útil tanto a iniciados y estudiosos de las culturas regionales.

A los iniciados en el análisis regional les servirá de guía general sobre las consideraciones metodológicas y etnográficas que se deben tomar en cuenta si se desea estudiar o intervenir en una región social determinada.

A las personas con más experiencia les brindará elementos para una reflexión y discusión epistemológica no sólo de la construcción de la región como objeto de análisis, sino también de las implicaciones políticas que encierra el posicionamiento del investigador o interventor de las regiones.

Sirva la aportación de Uribe como el inicio de una colección editorial especializada en el análisis y gestión cultural que permita poner sobre la mesa experiencias, reflexiones y propuestas encaminadas a brindar elementos para

el estudio e intervención de la realidad social de una manera más compleja e integral.

JOSÉ LUIS MARISCAL OROZCO  
Instituto de Gestión del Conocimiento y del  
Aprendizaje en Ambientes Virtuales  
UDG Virtual



## Introducción

En esta obra presentamos una propuesta de enfoque metodológico para abordar los procesos culturales regionales a partir del examen de los discursos analíticos y su relación con lo “regional” o “local”. Para lograrlo, adoptamos una perspectiva basada en un paradigma de complejidad procesal dinámica que reconoce como elemento principal los sujetos sociales como *productentes* y actores de la(s) subjetividad(es) que determinan material y simbólicamente los hechos regionales (incluidas, por supuesto, las propias “regiones”).

La opción por “la complejidad” o metodología de “totalidad articulada” se basa en la evidencia de la región como hecho complejo por excelencia y que, por tanto, plantea una exigencia de coherencia epistémica no reductiva. Esto se convierte en un reto para la estructuración de estrategias de estudio y trabajo que planteamos resolver considerando la cultura, entendida ésta como subjetividad social, mediación principal entre los procesos articulados que constituyen las regiones como espacios perceptibles, *experienciables*, vividos y analíticos. La cultura, pensada como procesos culturales determinados por el estado y características del sistema de acción de las subjetividades sociales participantes en el caso o región estudiados, se convierte en objeto y medio del análisis.

El libro está escrito al calor de la impartición de múltiples cursos relativos a la investigación en espacios regionales en instituciones del occidente, centro y sur-sureste de México, y tiene el objetivo de responder a interrogantes, dudas y

necesidades planteadas por estudiantes de estos campos. A ello se debe el estilo más propositivo que analítico de los últimos dos capítulos.

El reto es pensar en la región, y también desde la región y la región misma, con la consideración de que las regiones son “momentos” distintos de continuos espaciales o temporales en los que podemos posicionarnos para pensar/hacer. Momento real y momento conceptual: las regiones son hechos sociales en los que ha de pensarse y trabajarse, pero también son instrumentos analíticos. No olvidemos que las regiones cambian según las determinantes históricas, así que ni en el plano real de la vida ni en el intelectual podemos seguir concibiendo igual las regiones del desarrollismo como las de la globalización.

Tampoco podemos pensar las regiones como meras construcciones de las dinámicas económicas; tenemos que considerarlas, cuando menos, como espacios donde se generan discursos y epistemes en competencia o, incluso, en conflicto interno, y campos constituidos, determinados y delimitados por tales procesos intelectuales. Como consecuencia, los discursos científicos aplicados a las regiones y los formulados en ellas tienen que rediscutirse y reflexionarse en esta dinámica de procesos estructurales económicos y subjetivos; ser pensados como elementos que son parte de las propias regiones, actores de los mismos procesos que estudian. Debemos aceptar su calidad de discursos culturales.

Al abordar alguna región específica hay que considerar ésta como una potenciación de las necesidades y una prueba de pertinencia de nuestras reflexiones, antes que una limitante de información o datos específicos. Éste es nuestro objetivo al basarnos en un caso particular.

Nuestro trabajo apunta a la insatisfacción generada por los enfoques dominantes del regionalismo que se originan en un estructuralismo demasiado centrado en los procesos económicos, inspirados en el marxismo o en la economía liberal, y también por el hecho de reducir el problema cultural y su relación con lo regional a la cuestión de la identidad o identidades culturales regionales.

La primera parte de esta obra tuvo su origen en una invitación del Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para impartir este tema en un diplomado de estudios regionales. La segunda parte, en particular el tercer capítulo, es producto de una invitación de los estudiantes de sociología de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco y, el cuarto, de nuestra participación en el IV Encuentro Regional de Investigación

sobre Educación en el Sureste, organizado por la Secretaría de Educación de Campeche.

Este libro está pensado como una continuación y una reflexión derivada de un trabajo anterior en el que estudiamos la transición del desarrollismo a la globalización con base en la experiencia del estado mexicano de Tabasco,<sup>1</sup> y como una reelaboración de temas teórico-metodológicos inicialmente abordados en una tesis doctoral sobre el pueblo indígena Yokot'an,<sup>2</sup> que pertenece a la misma entidad.

En esta obra exponemos las posibilidades y potencialidades de tres clases de discurso y formas de conocimiento especializado frente a los fenómenos culturales regionales, y planteamos la oportunidad de su propio análisis: el estudio sociológico, etnográfico o de la etnicidad y la educación indígena. Los dos primeros capítulos, que constituyen la primera parte, consisten en una discusión/exploración sobre metodologías y perspectivas conceptuales para aproximarse a las relaciones entre la cultura y la región; en el segundo nos centramos en una propuesta de metodología para el estudio de un pueblo indígena con base en la discusión del primer capítulo. En los dos últimos capítulos reflexionamos sobre el sentido y el problema de ejercer las ciencias sociales en y desde una región particular, específicamente la sociología y la educación indígena en el sureste mexicano.

---

<sup>1</sup>“La transición del desarrollismo a la globalización: ensamblando Tabasco”, CRIM-UNAM, 2003.

<sup>2</sup>“Etnicidad y sustentabilidad en los pueblos *yokot'anob* de Tabasco”, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, 1999.





# Primera parte

## Metodologías para y desde la complejidad

### Capítulo 1

#### Región y cultura

(una discusión metodológica)

“No soy un hombre cultivado, sólo sigo el hilo  
que enlaza el resto.”

Confucio

#### PERSPECTIVA EPISTÉMICA

Este tema nos plantea al menos tres problemáticas importantes: ¿cómo estudiar los hechos culturales regionalmente localizados/o deslocalizados?, ¿cómo definir, delimitar y analizar las regiones culturales? y ¿cómo usar la cultura para entender los hechos regionales?

Toda problemática tiene sentido sólo desde una perspectiva teórica-valorativa particular, que no es sino un posicionamiento en un momento específico de un proceso o fenómeno social. De hecho, para explicar, describir o comprender un caso concreto siempre nos tenemos que mover de una problemática a otra (o de un nivel de análisis a otro). Sin embargo, el interés en uno u otro momento destaca un posicionamiento particular frente a los fenómenos. En virtud de que los hechos regionales son procesos complejos en los cuales los momentos que lo componen –económicos, políticos y culturales– no pueden separarse sino analíticamente y que el más importante en la constitución regional es el momento cultural, “el hilo que enlaza el resto” según el epígrafe de Confucio, daremos más importancia a éste.

De esta manera, nos centraremos en la discusión cultural desde una perspectiva teórica que no es fácil denominar, ya que implica la conjugación de avances científicos que resultan de diversos esfuerzos que, en lo teórico, se han

nombrado críticos, postestructuralistas, hermenéuticos y posmodernos, por mencionar algunos.

En lo metodológico adoptamos una perspectiva de complejidad (*sensu* Edgar Morin, Jesús Ibáñez y Rolando García) o de articulación de totalidad dinámica (*sensu* Hugo Zemelman y Milton Santos). Más que estudiar la cultura, en particular la regional, como objeto discreto y parcial, la definimos como una perspectiva para el análisis regional: no la concebimos como un producto social final o terminado que sólo permite su interpretación, sino como la principal mediación productora de la sociedad. Con esto no dejamos fuera lo que conocemos como cultura regional; al contrario, potenciamos su importancia y entendemos las regiones y regionalizaciones como productos culturales y procesos sociales, no meros hechos consumados. En otras palabras, no negamos la existencia real de las regiones culturales, económicas o naturales, sólo relativizamos su existencia como: a) momentos de la constitución unas de otras en un corte sincrónico; b) momentos de coyunturas históricas-temporales-culturales (más o menos extensas según las escalas temporales de los procesos involucrados); y c) cristalizaciones de procesos socioculturales con vigencia en tiempos y estructuras culturales civilizadoras específicas.

Hay regiones culturales mientras existan colectivos sociales (sujetos sociales, sistemas de acción de éstos o bloques en el sentido gramsciano o el que les da Villasante [1998] en la actualidad para la globalización) que como tales las viven, reconocen y mantienen, sobre todo como un sistema de acción con organización, jerarquización y diferenciación interna. Sin embargo, no existe la región cultural absoluta, porque siempre habrá excedentes espaciales, temporales y de sujetos sociales en cada nivel de organización y proceso, además de la condición esencial que Mijaíl Bajtín (1992: 394) destaca en sus estudios sociales: “El objeto de las ciencias humanas es el ser *expresivo y hablante*. Es un ser que jamás coincide consigo mismo y por eso es inagotable en su sentido e importancia”.

Hay que agregar que las así llamadas y usadas regiones culturales constituyen casi siempre lo que Bajtín (1992: 235-245) denominaba “cronotopos lingüístico-culturales”; esto es, en la identificación estrictamente geográfica (o concepto técnico-científico como, por ejemplo, que el trópico es un lugar con determinado nivel de temperatura y humedad) hay una definición cualitativa

cultural esencialista que reconoce al lugar con una temporalidad específica imaginaria (no “medida”, sino asignada por los descriptores, lectores, cronistas, comentaristas, etcétera). Esto se hace evidente en los casos de “trópico”, “sierra”, “tierra caliente”, “pantano”, “llano”, “altos”. Detrás de su formación, cuando se hace su genealogía, se encuentran más discursos literarios que análisis científicos, como demostró Said (1990) respecto de los *area studies*, el orientalismo y otros cronotopos. Debemos considerar que Said aborda éstos como discursos literarios por ser proyectados e informados en obras que calificamos como literatura (novelas, diarios de viajes, entre otras), pero en la actualidad tendríamos que verlos y ser conscientes de que son condensaciones de procesos y contenidos culturales de diversas fuentes de expresión, experiencia e intercambio; es decir, resultados de negociaciones, combinaciones, imposiciones de proyecciones y cristalizaciones de subjetividad y sentido.

La perspectiva se trata en conjunto de una visión que implica aceptar la *diferencialidad* de naturaleza de los procesos constituyentes de todo fenómeno social e, incluso, de distintos niveles de realidad. Esto supone estar dispuestos de entrada a abordar dos procedimientos:

1. Establecer una forma de atención, captación y comprensión diferenciada en cada nivel o dimensión (por ejemplo, la determinada por la geología y la ecología, la política, la económica y la cultural).
2. Identificar, seguir y reconstruir cómo se dan las relaciones dinámicas entre éstos, en cada caso y momento específico (en cada constelación dirían Mannheim y Weber).

Para lograr esto necesitamos reconocer y comprender el carácter procesal de estos fenómenos, incluso como procesos recursivos y reflexivos, que, a su vez, suponen considerar como elementos participantes y constitutivos las formas expresivas, simbólicas, discursos y explicaciones que los sujetos sociales dan sobre éstos o sobre sí mismos y su composición regional; esto, porque en la recursividad (como la explica Edgar Morin; o en su reproducción, como señalan los postestructuralistas Bourdieu o Godelier, o reestructuración, como la define Giddens) se vuelven sentidos y guías estructurantes del propio fenómeno. Estas

formas no son meras manifestaciones expresivas para identificarse/diferenciarse de otros, o meras huellas existenciales; son representaciones sociales (*sensu* Moscovici-Jodelet: expresan-proyectan al enunciante) y en el proceso de reproducción del sujeto social involucrado “describen y prescriben”, dotan de sentido y determinan las formas de las acciones del conjunto social, como lo explican Ricoeur y Godelier; de ahí que el análisis de las formas expresivas permite a la arqueología reconstruir y comprender pueblos y civilizaciones desaparecidas.

En otras palabras, estaremos trabajando de manera permanente con procesos de constitución de realidad en distintos momentos. Esta idea de constitución y no meramente formación, desarrollo o evolución significa, a su vez, que reconocemos la acción de lo que Edgar Morin llama “lógica compleja”, es decir, que los fenómenos muchas veces o por momentos están siendo determinados por procesos contrarios a ellos; esto es muy claro cuando estudiamos sujetos sociales subordinados, por ejemplo la clase obrera (Thompson 1989) o los pueblos indígenas, que fueron constituidos-creados por sus enemigos o explotadores (Devalle 1992), aunque luego buscarán constituirse como entidades autónomas con su propio sentido. Éste es el meollo del proceso de formación del individuo moderno como sujeto sujeto –campo de prácticas disciplinarias y expectativas identitarias– que describe Foucault, el cual nos permite entender procesos como la modernización de los pueblos indígenas.

En conjunto, lo anterior implica una toma de partido sobre la naturaleza de la realidad social, en la que se considera el campo abarcado de la cognoscibilidad y práctica humana como fenómenos sociales (producidos, determinables, transformables y dotados de sentido) y no naturales (determinados e incambiables). Es una toma de posición sobre la subjetividad, la capacidad de pensar-actuar humana (la praxis), como el elemento básico constituyente de la realidad/realidades vividas, accesibles, virtuales, pensables, creadas, imaginables o probables de los grupos humanos.

De acuerdo con Zemelman y Valencia (1990), “la(s) realidad (es) actual(es) es(son) condensación(es) de prácticas, utopías y proyectos de sujetos sociales y fruto de la capacidad de algunos de ellos por imponer una direccionalidad al desenvolvimiento histórico”. Esta concepción de la subjetividad encierra la consideración de que cada subjetividad se traduce en horizontes de visión –que funcionan lo mismo como punto de observación para ampliar la perspectiva

que como límite— específicos de acuerdo con los elementos y la naturaleza de éstos (profundidad histórica, naturaleza y nivel de identidad, temporalidad de la identidad, etcétera).

Esta posición implica que enfoquemos en el campo de estudio o recorte de realidad las manifestaciones, simbolizaciones, teorías, explicaciones, instrumentos de captación, lectura y medición, junto con el fenómeno, como partes constituyentes. En este sentido y mientras toda referencia hacia la naturaleza del universo se haga en forma de narrativa mitológica o científica, todo hecho social sería cultural. La sociología apoya esta posición, incluso desde el neofuncionalismo de Jeffrey Alexander (aunque él lo hace basado en el nuevo peso y lugar de los mensajes simbólico-mediáticos en el funcionamiento de la sociedad contemporánea). Sin embargo, más que totalizar todo indiferenciadamente como cultural, definiremos lo cultural como un recorte específico que, más que abarcar el todo, nos funcione como un “analizador”, una coyuntura, un observatorio, o un atajo para desarmar o *descomplicar* la complejidad.

Es la cultura el espacio donde ha de realizarse el proceso conceptual identitario de la posmodernidad: la deconstrucción, el desmonte de los elementos discursivos, teóricos, mitológicos, retóricos, históricos o científicos que permiten, constituyen, condicionan y caracterizan algún enunciado o constructo conceptual. Para los estructuralistas y postestructuralistas significa “descomponer, deshacer, des-sedimentar estructuras logocéntricas socioinstitucionales, políticas, culturales y filosóficas” (Peñalver 1989: 20). En la versión de Foucault lo importante es desenterrar la genealogía de cada concepto o narrativa, es decir, más allá del uso analítico actual seguir, no su “historia”, sino sus mutaciones como práctica social y significado en cada momento, y a partir de eso el concepto deviene institución en el presente. Se trata de entender los conceptos, descripciones y afirmaciones más allá de sus efectos de poder, autoridad y legitimación.

Podemos pensar la cultura en términos hologramáticos: es el holograma de todo hecho social, y todo hecho social contiene la información necesaria para reconstruir toda la sociedad, porque cada una de sus partes manifiesta y es producto de las reglas estructurantes y sentidos de realidad de los actores de esa

sociedad.<sup>3</sup> Más que un hecho concreto específico, la cultura interesa aquí como un enfoque analítico por su productividad heurística. La cultura, en cuanto discursividad, simbolización y manifestación, es sociedad virtual no materializada, y los hechos y productos sociales son cultura materializada a su vez productora de discursividades, manifestaciones y simbolizaciones. Lo importante son las mediaciones entre una cosa y otra que determinan las especificidades de cada cosa y caso; es decir, como se materializa la cultura y como se virtualiza la sociedad. Esto ahora se nos hace más claro, ya que en nuestro momento histórico estamos reduciendo la cultura, metafórica y materialmente, a pura comunicación; estamos haciendo un esfuerzo por digitalizar toda nuestra civilización:<sup>4</sup> traducirla a una base de signos de comunicación, desde la reducción de nuestra base biológica a un código genético, hasta la reducción de la convivencia y afectividad a la interacción mediática de los *reality shows*.

Sin embargo, para entender la complejidad y superar nuestro horizonte histórico tenemos que mantener el marco amplio de concebir la cultura al mismo tiempo como procesos de transformación y, sobre todo, de creación. El que de una manera aparentemente automática la tecnología cultural –que son los medios de comunicación– absorba nuestra organización social, expresividad y organice los sentidos ontológicos de existencia y, por ende, de verdad, no significa que no exista una creación/construcción y sentido detrás de ellos (aunque éste pueda ser empobrecedor y negativo) (Sartori 2004). En este sentido, su dominio no significa sólo un final de la cultura, sino una mediatización de la cultura, como la define Thompson (2002), aunque en ello se vean disminuidas las capacidades creativas-interactivas y comunicativas de la mayor parte de los participantes, a quienes se les reduce a receptores y, en el mejor de los casos, adaptadores locales de las narrativas y contenidos propuestos en los medios.

---

<sup>3</sup> Villasante (1998/I: 27) nos define para nuestros usos el holograma como “un dispositivo de interferencias que muestra cómo el todo puede estar en cada una de las partes, y cómo el todo no es simplemente la suma de elementos muy diferentes. Son un tipo de relaciones internas entre los elementos las que se repiten tanto en lo pequeño como en lo grande”.

<sup>4</sup> Siempre es interesante la explicación que da Negroponte (1996), quien, contra los prejuicios antitecnocráticos, nos demuestra la íntima relación de lo tecnológico con los hechos culturales, y la crucial relación actual entre cultura e información y formas de experiencia.

El definir la cultura como campo analítico, y superar las visiones decimonónicas que la consideraban mero parámetro ético, una realización humana (Simmel 1986), nos permite estudiar las situaciones contemporáneas sin posiciones escatológicas de fin o pérdida de la cultura, y analizar por qué y cómo está ocurriendo lo contemporáneo; evitamos, así, caer en un berrinche ético.

La cultura es también el espacio humano donde se da la creación desde “la nada” y sin los antecedentes que “inventó” la sociedad como una forma de producir la vida humana.<sup>5</sup> Siempre es el magma y contexto donde surgen las elaboraciones tecnológicas, políticas y artísticas que, al regresar proyectadas sobre la sociedad, proponen o imponen sentidos en un aparente “vacío” o “automatismo”, en el que la subjetividad muerta de creadores anteriores o espacialmente lejanos, se impone sobre la que está viva-actual-local. Vale la pena recordar cómo en el siglo XIX Hegel y Marx advertían que cada época soñaba a la siguiente, que toda la actual tecnología apareció primero en la literatura de ciencia ficción, y que todas las modernas teorías sociales y científicas de cambio de siglo –como lo demuestra Hayles (1993)– estuvieron prefiguradas en las temáticas y técnicas literarias de la primera parte del siglo XX.

La mediación entre estos procesos de materialización, desmaterialización, creación es la portadora del atributo de la subjetividad social: los sujetos sociales. Éstos nunca son “individuos”, sino, por supuesto, sujetos colectivos (conjuntos de individuos y acciones individuales con el mismo sentido) que sólo analíticamente podemos entender como “individuos”. Incluso, los mismos individuos –personas–, como señala Norbert Elías (1994), deben ser entendidos como formados/atradesados/determinados por los procesos sociales (sociedad e individuo son dos momentos del mismo proceso), como constituidos, constreñidos e incluso pensados por procesos y discursos sociales como explica Foucault; como participantes-usuarios-combinadores, transformadores e inventores de materiales conceptuales de todo nivel y tipo de origen, como describe Gramsci (quien afirma que todos somos filósofos de alguna manera); y como participantes de todo nivel y tipo de procesos identitarios sociales, de acuerdo con la descripción de Simmel de los círculos sociales.

---

<sup>5</sup> Esta idea la desarrolla Castoriadis (1988 y 1989).

La subjetividad social presupone a los individuos y sujetos sociales, y los excede; no es necesariamente coextensiva a un actor, colectivo social, sistema de acción o bloque social; por lo regular, los sujetos participan en varias subjetividades y su combinación específica más su inventiva deviene en su subjetividad actual. En otras palabras, los sujetos sociales, sistemas de acción de éstos o bloques sociales, si bien como entidades colectivas le dan sentido y crean las subjetividades, en el momento actual –en el cual pueden estar constituyéndose como nuevos, o transformándose o mezclándose– difícilmente son sólo “agentes” de tal subjetividad (cuando así se presentan estamos incurriendo en *ontologización* o esencialismo y, como corolario, en racismo), y actúan casi siempre en un esquema complejo de referencias temporales y de contenidos que Gramsci enmarca en su concepto de espontaneidad, y que ha sido bastante estudiado por quienes trabajan la subjetividad social como acción colectiva y organización política (Alberoni, Olsen, Touraine, Melucci, entre otros) o desde una perspectiva semejante a la propuesta aquí, como Zemelman, León, Ibáñez y Villasante. Incluso Deleuze (1980), cuando define su sentido de “agenciamientos” como procesos constitutivos de lo real y explicación de la acción social, lo hace en contra de la identificación de coextensividad de actor-agente: cada actor es atravesado por múltiples procesos y así se da la dinámica de “agenciamiento”, y su subjetividad se prueba por su capacidad de actuar-crear procesos no determinados: desterritorializarse.

En la modernidad, como lo presentaba Durkheim, el individuo no es el ente activo que se enfrenta a los contenidos mentales ajenos y externos, que son la sociedad. Marx, al hablar de la enajenación del trabajo y la fetichización de la mercancía, Weber, al describir la enajenación de la política, Simmel, la de la cultura y el dinero (que la llama una forma sociocultural), y Elías, con su idea de individuo y sociedad como “momentos” de un mismo proceso, explican por qué Durkheim se equivocó.

Mediante las disciplinas y los saberes formativos de género, clase, regionales, políticos, étnicos y afectivos el individuo es formado, constituido por lo social (o si se quiere, por las subjetividades materializadas en institucionalidades [habitus] e instituciones [disciplinas]). Foucault va más allá al explicar al individuo moderno no como el ser seminatural constreñido externamente, sino como el ser constituido por completo, formado por normativas, instituciones y



discursos; es decir, en absoluto es un Robinson, más bien un holograma social cuyas características específicas, siempre diferenciales, son la parte medular de lo que llamamos cultura, y su enajenación-exterioridad respecto a los elementos, hechos y procesos colectivos materializados e institucionalizados es una característica identitaria de la cultura moderna. La enajenación no es una simple pérdida o carencia, sino una forma cultural específica.

Hay que entender que al dar o inventar sentido, la cultura organiza y define los elementos intervinientes y observables en toda situación, y su relación. De esta manera, lo que está en la integración de todo colectivo social, de todo sujeto social, es la cultura (en este nivel es la intersubjetividad *sensu* Berger y Lukhman [1991]), y es la cultura, a la vez, el campo de acción y vida básico de todo sujeto social; está en la base de toda identidad/identificación y movilización política en la que el sujeto busque modificar, mantener o imponer su “realidad” mediante su “proyecto”, “visión”, “utopía” (que, a su vez, es un hecho o producto cultural tanto como su “realidad”, sólo que aquí la realidad la entendemos como un campo de conflicto de proyectos de diversos sujetos sociales) que depende y determina el “horizonte” particular de cada sujeto social, o el compuesto de la diversidad participante en el bloque o sistema de acción de sujetos sociales.

En la medida en que aceptamos la presencia y el papel preeminente de los sujetos sociales y la cultura constituida por subjetividad/subjetividades, tenemos que estar dispuestos a escuchar. No estamos trabajando con objetos incapaces de pensarse a sí mismos y de hablar, como en las ciencias naturales; no sólo son actores expresivos, sino que son sujetos reflexivos capaces de crear enunciados sobre sí mismos e, incluso, cambiar los marcos constitutivos de su existencia.

Al aceptar en nuestro universo de cognoscibilidad la idea de sujetos sociales, debemos estar preparados para escuchar y convertir el proceso de conocimiento en un diálogo en el que el papel del investigador deja de ser autosuficiente, incluso hasta para proponer la problemática a estudiar. El riesgo es aplastar la existencia de tales sujetos en cuanto sujetos mediante la violencia simbólica implícita en la discursividad científica, en el sentido propuesto por Pierre Bourdieu y que Jesús Ibáñez (1992: 28) explica:

El concepto ejerce una violencia, la definición es una captura; la actividad teórica nunca es desinteresada, aunque pueda ser más o menos fina; está interesada en defender el orden, negando los conceptos, leyes de valor, que estructuran ese orden, y sustituyéndolos por conceptos abstractos, interesados en la manipulación dentro de ese orden, o está interesada en transgredir o modificar el orden, poniendo de manifiesto los conceptos que lo estructuran, para liberar la energía que violentan al regularlo o para instaurar otro orden de regulación.

Esta violencia simbólica significa que la modernidad (ya Husserl reconocía y proponía al lenguaje científico como el discurso identitario de la modernidad) destruye conceptualmente a los sujetos sociales que no le son afines o subordinados, al pensar por ellos, en lugar de ellos, y sobre ellos, en particular mediante un mecanismo que podemos llamar *ontologización* o esencialismo. Este último consiste en posicionarse para hablar en la creencia de que el sujeto moderno puede pensar y actuar de maneras novedosas de acuerdo con las instancias, mientras que el otro es ante todo una identidad, alguien que sólo busca reflejar sus ideas sobre sí mismo: alguien que sólo es y lucha por seguir siendo, en tanto el moderno hace, crea y tiene el monopolio de la concepción y visión del otro, además de la capacidad de cambiarse a sí mismo y al mundo que lo rodea. Por eso, el concepto de identidad en sentido esencialista se usa casi siempre para sujetos “no modernos” (y, por lo tanto, a partir de su connotación diacrítica pasiva/defensiva).

Tan pesado es este contenido en el discurso científico que en los años sesenta surgieron muchos problemas para explicar a Japón mediante “la modernización de la tradicionalidad” (Eisenstadt) y en México hasta el premio Nobel de literatura Octavio Paz, de acuerdo con Samuel Ramos, tuvo que explicar en una investigación sobre la “identidad del mexicano” el porqué no nos “modernizamos”. Llama la atención cómo los autores de este problema así definido siempre hablan en tercera persona de lo mexicano; lo consideran algo externo, pasivo y resistente, incapaz de pensarse a sí mismo y de tener una explicación sobre sí y su mundo, además de que ellos no incorporan su propia clase social y estamento intelectual dentro del universo de lo “mexicano” (es una manera de decir que el sujeto social moderno es el que estudia y el que habla; no el estudiable o sobre el que se habla). En otras palabras, son incapaces de tener una visión compleja diferenciada de la integración de la problemática. Ésta es otra

característica identitaria de la sociedad moderna: hay una lógica de identidad transnacional de un estamento intelectual interno a cada país (Said 1990) que se autorreconoce como moderno –en un nosotros no implícito en el lugar del narrador de los textos– en oposición a los sectores “atrasados” de cada país.

Este sector intelectual es el que mantiene la comunicación internacional y el monopolio de las instituciones e industrias culturales y mediáticas. Y son ellos, junto con los científicos locales –un grupo dependiente de sus pares en los países centrales, que son meros agentes de las teorías elaboradas en los países modernos centrales (en términos de Foucault, son pensados por estas teorías)– y desde esta institucionalidad, quienes establecen la exterioridad y minoridad de las realidades regionales en una especie de esquizofrenia social en la que se determina un centro subjetivo que no es ni siquiera la región central, la capital del país o la región dominante en el aspecto económico, sino un lugar virtual que en realidad es el acotado espacio de acción y mundo de vida del apéndice intelectual de los sectores dominantes locales y que está discursivamente construido como un panóptico con un centro vacío que dota al todo de sentido.

De esta manera, se genera incluso una especie de exotismo hacia los sectores de colonias depauperadas de la propia ciudad capital, igual que el construido hacia el trópico o los desiertos.<sup>6</sup> Ello explica el olvidado escándalo generado en su momento por la publicación del estudio de Oscar Lewis sobre *Los hijos de Sánchez*, que resaltó una existencia subordinada patrimonialmente despojada, pero consciente de sí y alternativa en su sentido, dentro del corazón de la metrópoli urbana. En esta visión de grupos y realidades alternativas ocultadas por el efecto del poder y su capacidad de resurgencia a largo plazo, son importantes las contribuciones de Ginzburg (*El queso y los gusanos* e *Historias nocturnas*) y E. P. Thompson (*Formación de la clase obrera inglesa*), que muestran las posibilidades de la diversidad.

La situación actual se hace compleja cuando aparecen expresiones sistematizadas sobre sí mismos desde los propios sujetos sociales subordinados y sus intelectuales orgánicos. La idea de sujetos sociales no debe utilizarse en singular (siempre se puede hablar desde uno u otro) para no caer en el juego de la

---

<sup>6</sup> Ejemplos de este exotismo los podemos ver en *La región más transparente del aire*, de Carlos Fuentes, y *Ensayo de un crimen*, de Rodolfo Usigli.

situación anterior; sólo se entienden dentro de un campo de interacción o sistema de acción y casi siempre de competencia o conflicto; es decir, que implícitamente tenemos que aceptar de entrada la diversidad y las posibilidades conflictivas y competitivas como elementos naturales de nuestra observación. Por lo tanto, la búsqueda de una concordancia o visión unívoca sería de nuevo el ejercicio de la violencia simbólica sobre la realidad.

De acuerdo con lo anterior, la investigación cultural debe realizarse como un ejercicio de escucha de la multiplicidad de discursos/interpretaciones, experiencias, construcciones de un mismo nivel o espacio real, o incluso puede o debería ser abordado con base en la hipótesis de diversas realidades superpuestas sobre un mismo plano de análisis (la unidad la da la observación y su perspectiva; no es un hecho en sí más que relativamente en cuanto a los parámetros procesales o sujetos considerados y en tanto sus elementos entran en contacto, negociación o contradicción en cada coyuntura específica; de ahí el concepto de una situación o hecho como “observador” de Lapassade y Villasante).

## RUPTURAS DISCIPLINARIAS

Para exponer la aplicación de esta perspectiva, primero nos situamos epistémicamente y, luego, seguimos una estrategia iterativa que nos llevará a concebir y trabajar la relación entre los dos conceptos planteados como temática. Tal vez el rodeo es un poco largo, pero necesario, porque el centro del planteamiento es que, para evitar las reducciones que aplastan las especificidades locales, regionales y culturales que han caracterizado el discurso científico central, la lógica que propone esta perspectiva –consecuente con una concepción de la cultura como campo de la diversidad– es de no reducción de lo otro diferente a nosotros, a nuestros conceptos y medidas, sino una ubicación de nosotros frente a lo demás, de desplazarse a las diversas ubicaciones posibles en escalas verticales de jerarquías, laterales y de escalas de tamaño geográficas y temporales. Hoy para pensar la cultura y lo local diferenciado tenemos que sobreponernos al etnocentrismo y logocentrismo que singulariza el discurso científico reciente y muy vivo, aunque superado.

Un ejemplo temprano de la importancia de esto no proviene de la microhistoria italiana, o de alguna etnografía posmoderna, sino del trabajo del historiador mexicano Luis González, quien en *Pueblo en vilo* nos demostró la necesaria apertura epistémica a narrativas e historias que niegan y navegan, incluso, contra las teorías y conclusiones generales sobre la historia nacional para percibir lo particular de lo regional o lo local. En su momento, González abandonó las teorías y categorizaciones científicas y las narrativas históricas nacionales y recurrió a los propios habitantes para contar la historia de un pueblo michoacano. Incluso, en las formas se hizo necesario recuperar la discursividad propia del lugar. En otras palabras, González no extendió un discurso metodológico-científico para abarcar a San José de Gracia, sino que “desplazó” su perspectiva a la ubicación de la gente local, y encontró y descubrió su complejidad y conflictos internos que, de otra manera, hubieran sido invisibles; se arriesgó a que su trabajo fuera considerado no científico.

Formalmente, González no inició el desarrollo de una teoría, cuando mucho “aportó” en lo formal las categorías de *matria* y “terruño” como unidades analíticas, lo que sí inició fue una “narrativa”, un campo específico de producción de enunciados sobre la realidad regional basado en el uso de la categoría y los lineamientos muy sencillos, como el no imponer la teleología de la historia nacional al pueblo estudiado. Este autor señala que, negando los principios positivistas de la ciencia, “la historia local es una ciencia de lo particular anterior a cualquier síntesis. Es el aguafiestas de las generalizaciones [...]. Su principal ayuda a la familia de las humanidades es la de poner peros a las simplificaciones de economistas, sociólogos, antropólogos, politólogos y demás científicos de lo humano” (González 1991: 31).

González, al citar a Lucien Febvre, recomienda una metodología holista más propia de los saberes “sabrosos” (plenos de contenidos) de la cotidianidad que de la especialización disciplinaria: “Consiste –explica– en poseer a fondo, en todo su desarrollo, la historia de una región”.<sup>7</sup> Propone un saber que no es

---

<sup>7</sup> Desde nuestra perspectiva analítica, es necesario “ubicar” (como diría Renato Rosaldo) el discurso de González, aunque no descalificarlo: no se trata de una simple aportación a la expansión del discurso científico en una perspectiva positivista, sino que es parte de las reacciones conservadoras de “contrahistoria” que describe Foucault (1993); es una reacción contra la versión hegemónica de explicación de la revolución

forma ni método, sino puro contenido. El propio contenido, no teoría o discursividad anterior aportada por el estudioso, señala el sentido y el proceso de recuperación y reconstrucción del saber, que así leído ya no es mera información. La información y los datos, a su vez, han de considerarse contenidos específicos y culturalmente identitarios de un nivel, forma cultural o sujeto especial específico, que puede ser el estamento científico, quien pierde su centralidad, superioridad y exterioridad respecto del concierto de la diversidad social, para ser otro elemento más en el juego de competencias por imponer la hegemonía de su perspectiva. El alcance de su poder no proviene ya de supuestas características del propio discurso que lo hacen superior (Foucault [1986] nos demuestra que, en su momento, defendieron lo mismo los clérigos medievales), sino de su situación y legitimación institucional como un hecho político-jurídico.

Cabe señalar que, por trabajar con un pueblo mestizo, González no tuvo que llegar a la profundidad de una visión de realidad diferenciada que le implicara considerar una historia con participación en dimensiones distintas de realidad, como acontecía en una verdadera “autohistoria” indígena, o una etnohistoria formulada no sólo desde un posicionamiento horizontal geográfico y jerárquico diferente (tamaño y posición subordinados); transcurre y se narra con diversos elementos cosmológicos o en diferentes realidades.<sup>8</sup>

En la misma época que González, Claude Lévi-Strauss (1989) se vio obligado, en instancias semejantes, a desarrollar la categoría de “conocimiento local” para explicar cómo los primitivos, los pueblos calificados como étnicos y los propios campesinos y artesanos franceses pueden actuar con eficiencia sobre su

---

mexicana y concretamente en Michoacán contra el cardenismo. Eso no le resta objetividad en el sentido de que representa situaciones reales verificables, y su propia posición es la representación social de sujetos participantes en el conflicto por la hegemonía del México posrevolucionario. De historias alternativas tenemos los ejemplos citados de Ginzburg y Thompson. El problema en México es que los historiadores de clases subalternas no se han separado de la discursividad hegemónica de la revolución al hablar de los comunistas o los campesinos y obreros. Lo que abunda, como señalaba Aguilar Camín en *Saldo de la revolución*, son historias producidas por los intelectuales de la élite para demostrar que la revolución fue mero desorden, “la bola”, o cosa de caudillos individuales y masas, como señala Enrique Krauze. Una historia diferente ejemplar, porque se abre a las dimensiones regionales y étnicas, es la de Chiapas, de Antonio García de León presentada en su libro *Resistencia y utopía*.

<sup>8</sup> Se pueden ver ejemplos en el *Ensayo sobre el Gran Nayar*, de Phil C. Weigand.

realidad y territorio inmediatos sin necesidad de los complejos discursos filosóficos o científicos de la modernidad y su estrato intelectual.

Gramsci había hablado antes de las “culturas subalternas” que funcionan como una gran ensalada de formas intelectuales en la que los individuos actúan a partir de la formación de su propio coctel en el cual pueden aparecer los contenidos centrales de la filosofía griega, la nota roja de la mañana, el chisme de la vecina y una forma específica de afectividad tradicional de la región, a pesar de que su acción se presente con una bandera ideológica.

Foucault (1993) desarrolló el concepto de “saberes sujetos” para los no legitimados y cuya minoridad puede, en muchos casos, rastrearse hasta una antigua derrota militar del sujeto social interesado; su situación de derrota se mantiene a través de la cristalización de una legislación y legalidad dominante, en la que, por ejemplo, los neozapatistas mexicanos ven la “normalidad” o “paz” a la que se les propone volver.

En los años setenta, muchos autores recurrieron al concepto de “vida cotidiana” para explicar todo lo que no cabía dentro de los grandes procesos de la Sociedad e Historia, con mayúsculas, en las sociedades urbanas de los países del primer mundo, como asegura Maffesoli (1990), todo lo que no cabe en los conceptos y teorías científicas, que son el lenguaje de la sociedad moderna y sus actores (y por eso sólo se aplican a ella y ellos). Así, los espacios, las actividades, los objetivos y las manifestaciones de otros actores, por ejemplo las mujeres, quedaban fuera de los reflectores de la visibilidad discursiva.

Ahora no causa escándalo pensar que para el análisis de lo local necesitamos saberes y visiones diferentes de los discursos centrales científicos; que hay epistemes de género, oficio y hasta de la diversidad de identidades de ocio, y que lo destacable es que la comprensión sólo es accesible si renunciamos a un paradigma de realidad o mundo unificado y, en cambio, pensamos en un universo de experiencias diferenciadas, es decir, la convivencia, sobreposición, traslapamiento, confluencia, composición e, incluso, conflicto de realidades diferentes.<sup>9</sup> Es aceptar una descentralización de los sentidos de la vida más allá de las grandes metas político-científico-artísticas que se les proponen como realización en

---

<sup>9</sup> Siempre y cuando no se les convierta en sistemas de discursos totales disciplinantes con efectos de verdad (de alguna manera eso son las ontologías), como lo conciben igualmente desde perspectivas contrarias Huntington y Panikkar.

la modernización a los individuos (esto significa romper con la teleología moderna dominante). Resulta un problema de legitimación del valor de la vida de los antes no considerados; en el caso de Maffesoli (1990), es la demostración de que las identidades sociales no se forman única y exclusivamente por los grandes principios antropológicos o ideológico-políticos, sino por causalidades al parecer vacías, como la mera proximidad o el gusto por una música o un estilo de juego de fútbol.

Cuando se hacen etnohistorias, estos desplazamientos llegan a su extremo, porque puede uno desplazarse hasta el emplazamiento de otra realidad. En su nivel mínimo, basta limitar la visión y lectura a la perspectiva del pueblo en cuestión para que se dude de las flechas temporales (en especial de la modernización), y para que actores y hechos políticos cambien de signo (sobre todo porque casi todos los “héroes” pertenecen a una modernización etnocida).<sup>10</sup>

Por otra parte, es necesario hacer una prevención: hay que tener cuidado de que tanto las ideas que buscan imponer la unicidad del mundo/realidad como verdad única, y aquellas que hablan sólo de realidades inconmesurables e incompatibles profundas, cuando superan su uso analítico para proponerse como elemento prescriptivo (ver, por ejemplo, los panfletos del Partido de la Sociedad Nacionalista mexicano en las elecciones de 2003, que citan los conceptos explicativos y descriptivos de Gellner como principios y lemas ideológico propositivos) corren el riesgo de generar fundamentalismos. Esto se debe a que hacen las ideas coextensivas a un sujeto social específico, sin entender que todo sujeto o identidad social es en sí mismo un complejo de niveles de realidad y de actividades mediante las cuales se puede siempre dar la comunicación y convivencia: todos coinciden, por ejemplo, en alguna forma de intercambio material para sobrevivir (por eso, en un primer momento, la antropología confundió el intercambio con la cultura, es decir, que la redujo en su momento estructural funcionalista, como explica Sahlins [1997], a una forma de economía).

No se trata de reducir la diversidad de niveles de existencia y de acción de un sujeto social a sus ideas normativas. Esto puede hacerse con las peores intenciones para el sujeto al pintarlo como anacrónico, como lo hacen los enemigos de la autonomía indígena en México que caricaturizan los pueblos indígenas como

---

<sup>10</sup> Un ejemplo regional se puede ver en Uribe y May 2000.



el esquema teórico comunitario de los antropólogos (la narrativa del desarrollo de la comunidad), una forma de romanticismo que exalta como hecho acabado la “democracia comunitaria” de los “usos y costumbres” (ver Uribe 1998).

Hay que recuperar las formas culturales –los sistemas– no en un sentido de pureza o profundidad; la búsqueda de los elementos prístinos de una cultura es una opción ideológica, no una opción científica, porque los sistemas culturales sólo existen dentro de un entramado de relaciones, de ahí la importancia de mantenerse dentro de la perspectiva de la complejidad. Si se busca abordar con base en el paradigma científico de la simplificación, caemos en la tesis del choque de civilizaciones de Huntington, por ejemplo.

Foucault demostró cómo, al hacer un rastreo genealógico de los contenidos discursivos identitarios de cualquier grupo social, al comienzo histórico real y no mitificado por la Historia, con mayúsculas, no se encuentra una forma unívoca, sino la mayor ambigüedad y variedad de elementos constitutivos. Por el contrario, la simplificación y unicidad de la identidad más bien parecen momentos recientes y hasta tardíos de la formación en estudio. En México, Claudio Lomnitz (1995) formula la misma crítica a los intelectuales literarios que convierten, como Octavio Paz, el mito en historia sin investigar los procesos genéticos reales que hicieron necesaria la mitificación que ellos proponen como explicación histórico-sicológica.

Todo lo anterior tiene un prerrequisito muy posmoderno para su comprensión: la ilusión-utopía-práctica-discurso de la modernidad implicaba una necesaria teleología histórica en la que habría una superación global absoluta de los momentos, historias, pueblos y visiones surgidos en distintas épocas y con otras orientaciones. Uno de los presupuestos fuertes de la posmodernidad es que las contradicciones no se resuelven, conviven, y que los tiempos no son sucesivos, sino coexistentes. Esto ahora se aplica curiosamente a los discursos modernos, porque frente a esta conciencia actual de la diversidad existencial, la complejidad y el carácter procesal de los fenómenos, persiste con bastante vitalidad la persecución de los ideales del discurso unitario que, por desgracia, desde la búsqueda de la representación modélica y matemática, avanza para manifestarse en los ámbitos políticos y militares.

En sentido contrario se han revalorado las culturas como explicaciones eficientes no sólo de sus mundos, sino de la conjunción, coexistencia de mundos.

Hay una disyuntiva ética fundamental para la actividad científica entre hacer una ciencia que siga los procesos de diversificación, descentralización y complejización de la realidad social, o una del control y la ingeniería social para construir un mundo que nos sea próximo y fácilmente comprensible. En traducción sicoanalítica, y ya que Deveraux (1977) resalta cómo el impulso por conocer está siempre dominado por una relación de valores psicológica individual que puede canalizarse en el trabajo científico: una ciencia del deseo (Deleuze) o el placer (Foucault)<sup>11</sup> tendente a la diferenciación o la autoconstitución autónoma; o una ciencia que busca eliminar la angustia destruyendo la diversidad y que propende hacia la identificación (con el padre, el poder, el superego, etcétera).

Frente a la idea de sujetos sociales y la potencialidad de la subjetividad hay dos críticas interesantes: una total de parte de Luhman, para quien la sociedad es ontológicamente un sistema de sistemas que ejerce la subjetividad: la determinación de acciones y sentidos son estos sistemas institucionales o incluso de acción, y una parcial más productiva heurísticamente, por parte de Habermas, para quien se da una dinámica entre los sistemas y los mundos de vida donde sí actúan y deciden los sujetos sociales. Sin embargo, no hay una profundización en la generación de estos sistemas, y el hecho de que ahora nos aparezcan como impersonales no significa que no hayan tenido una génesis determinada por decisiones, planeación y proyección humana, incluso generaciones atrás (por supuesto que no son hechos individuales). Habermas le da un sentido teleológico a la relación, al caracterizarla como una progresiva colonización del mundo de vida mediado por actividades e intercambios dialógicos –los que reconocen y se comunican por la diversidad– por parte de los sistemas mediatizados por meros intercambios institucionales que funcionan desde una lógica de identidad y normalización.

---

<sup>11</sup> Ver la discusión sobre la potencia heurística de estas dos visiones en Deleuze 1995.

## HORIZONTE, COYUNTURA INTELECTUAL O CONSTELACIÓN CULTURAL

Los instrumentos conceptuales utilizados para abordar una problemática no deben ser indiferentes al momento histórico o social en el que se afirma algo sobre la realidad. La posibilidad de plantearnos una problemática, como lo explica Mannheim (1990), depende incluso de la “constelación” cultural específica del momento, es decir, de la articulación de elementos que la hacen significativa para el grupo, bloque o sistema de acción social.

La posibilidad de ver-definir una problemática depende de hechos culturales históricos específicos. Coincidimos con Ramírez Velázquez (2003) en que el momento para abordar los asuntos relacionados con la globalización y el territorio es la posmodernidad, aunque nosotros la entendemos como mera superación cronológica y de perspectiva de la modernidad y no como identificación de un discurso específico apellidado así; esto es, el de la superación de una serie de creencias –que Lyotard llama metarrelatos y otros autores, narrativas– que en su momento creímos verdades insuperables sobre ciertos fenómenos que no podían cambiar más y se correspondían con una cierta teleología total de la que derivábamos nuestros conceptos y perspectivas.

Ahora los fenómenos se han transformado y esto nos obliga a repensar los instrumentos y perspectivas conceptuales. Esto implica de inmediato un avance en el proceso de conocimiento, porque nos permite, como explica Simmel (1939) –de nuevo en su ensayo sobre los círculos sociales–, separar una forma contingente del fenómeno de su forma más abstracta. Recordemos que hasta hace pocos años toda nuestra visión de la región estaba determinada por la perspectiva desarrollista y la de la cultura, por los procesos de modernización concurrentes al desarrollo, con una aceptación acrítica de los estados nación como únicos actores sociales significativos.

En el discurso científico reciente toda la subjetividad social, entendida como capacidad de definir un fenómeno y actuar sobre él, estaba de antemano adjudicada al Estado o a formas cuasiestatales (clases y partidos) que actuaban en conflicto con el poder establecido para convertirse en Estado. Por supuesto, con base en una lógica cultural, la idea de Estado implica un gradiente racista que elimina a todos aquellos grupos humanos que no inventaron el Estado

moderno: todos los no occidentales e incluso los occidentales no modernos. Foucault (1993) nos explica cómo el racismo –hecho identitario de la modernidad– fue inventado como extensión de las diferencias clasistas como procesos de jerarquización internos y externos de los estados naciones. La minoridad racial y luego étnica fue reinventada para profundizar y extender las jerarquizaciones clasistas como formas de dominación discursivas jurídicas y científicas.

Respecto de los procesos de deconstrucción-reconstrucción del orden social global material y discursivo, y la consecuente necesidad de reestructurar los procesos reflexivos y de acción sobre estas nuevas realidades, Pablo Navarro (1994) es quien mejor define el momento actual de las ciencias sociales; este autor señala que su desarrollo no pasa ya por un mayor despliegue abarcador de la realidad en extenso, sino por el cuestionamiento de las propias condiciones del discurso científico y, aún más, por las condiciones de posibilidad de su objeto, al asumir como problema central “no ya la caracterización de los rasgos superficiales del objeto constituido, sino el estudio de los mecanismos que permiten la constitución de tal objeto”. Según Navarro,

en las primeras etapas del desarrollo de una ciencia particular ésta suele relacionarse 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 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.

Lo anterior significa que tenemos que abandonar la ingenuidad de que los objetos preexisten a las prácticas y discursos sociales, y abordar más bien las condiciones práctico-materiales y discursivas que hacen posible su existencia y “objetivarlos”. La objetividad, entonces, no es una condición que debe cumplirse en un estudio desinteresado que refleje el hecho como tal, sino que es un elemento participante de la constitución del objeto. La objetividad no radica en

un problema de medición respecto a parámetros teóricos predefinidos como verdaderos o no, sino en el seguimiento adecuado de los procesos constituyentes que generan al fenómeno. Éste existe de manera exterior a nuestra voluntad, no naturalmente, sino porque fue producido y nuestra tarea no es reportar su existencia o medir su frecuencia y compararlo o encauzarlo dentro de una teoría (como sería el marco de la epistemología durkhemiana); debemos explicar su producción dentro de un marco de condiciones que en lo sociocultural siempre son específicas; esto es, seguir la guía weberiana de explicar y comprender adecuadamente: buscar la causalidad suficiente y la relación de sentido de la acción. Elizondo (1999: 22-25), apoyándose en Ricoeur y Castoriadis, define muy bien este sentido de objetividad, incluso como una apertura para la creación tanto de nuevas lecturas del pasado como de realidades presentes y futuras.

Dentro de estos procesos de desplazamientos de condiciones y hechos que considerábamos sólidos, unitarios e incuestionables, cabe aclarar desde el principio que existe un fuerte cambio al ya no ver a la ciencia como un discurso neutro de verdad universal: ahora es sólo un discurso regional en la trayectoria de la historia de la cultura, perteneciente a la época de la modernidad con todo y las mutaciones que le señala Foucault (1983). Sin embargo, lo seguimos reconociendo ahora en otra mutación donde se dobla y se observa a sí mismo –se “re-flexiona” como la banda de Möebius– y se ve como parte del mundo y no ya como discurso exterior y terminado, hecho, que antes que acabarlo, lo dota de una gran vitalidad con un florecimiento en complejidad y diversidad que tiende a apabullarnos. Con esto queremos decir que vemos, entendemos y trabajamos con los propios discursos científicos como cultura y parte de la pluralidad coexistente y, muchas veces, conflictiva de las dimensiones culturales que Dilthey (1988) llamó “visiones de mundo”; es decir, otro más de los sistemas de pensamientos, mundo o universo desde los cuales grupos humanos específicos perciben su universo, explican su universo y su vida, y producen su vida. No es casual que el grupo de trabajo sobre las percepciones sociales dirigido por Sergio Moscovici, defina los discursos científicos como otra forma más de percepción social con toda la relatividad que ello implica (Jodelet 1990).

Con esto llegamos al meollo de la discusión sobre la naturaleza de la cultura en general: otra característica identitaria de la modernidad y su sociedad

es que separa la vida social en grandes sistemas especializados: cultura, religión, economía, parentesco y reduce la cultura a procesos simbólicos. De ahí se proyectó hacia todo tiempo y colectivo humano la idea de que la cultura es sólo un hecho simbólico, un discurso, una percepción o una interpretación. Sin embargo, como lo demostró Sahlins (1997), antes que ser la cultura una superestructura de la economía, una ilusión o una mera mediación de la reproducción económica, la economía es un hecho cultural en tanto que es, antes que nada, un conjunto de significaciones, simbolizaciones y, por supuesto, valoraciones. Entonces, la cultura, los procesos ideales que prefiguran los sentidos de las acciones, siempre determinados por las ideas, valoraciones, conocimientos y experiencias colectivas aparece como un sistema productor de vida: explica su sentido y le da el sentido; define su contexto, determina los recursos utilizables, accesibles, su cantidad y distribución para la producción material de la existencia. Godelier (1989) nos demuestra que en realidad la nuestra es la única sociedad que produce al límite superior de su capacidad y que incluso sociedades primitivas no lo hacían por elección ni por carencias tecnológicas, como sucedería si la “economía” fuera un hecho universal.

Finalmente, otro fenómeno identitario de la modernidad ha sido el crear y creer en los hechos coextensivos, unívocos y unitarios, que en nuestro caso llevaron en su momento a identificar el Estado con la nación, la cultura con la nación, y después la cultura con el territorio, con lo que se podía hablar de regiones culturales y demostrar su existencia empírica, igual que se pensaba y hablaba de culturas coextensivas a los sujetos sociales, es decir, una lógica de identidades totales. Hoy sabemos que toda cultura es, a su vez, un sistema complejo, lo mismo que toda identidad. Por eso hablamos de subjetividades, un mismo individuo puede participar en varias de ellas, vivir inmerso en diversos proyectos existenciales, como normalmente ocurre y explicaba Gramsci (1975: 11-28), uno es parte de muchas asociaciones y participante de discursos de muy diversos orígenes y profundidades. En el cruce de región y cultura lo común ha sido buscar lograr una coextensividad de ambos fenómenos mediante un aparato teórico que lo permita. Sin embargo, hay avances que nos plantean alternativas de mayor riqueza.

## ESTADO DE LOS CONCEPTOS Y TRANSFORMACIONES

Estamos ante dos conceptos analíticos (región y cultura) que comparten una serie de características formales y, al mismo tiempo, parecen estar sometidos a transformaciones esenciales tanto por la globalización como por la reflexión teórica posmoderna:

1. En principio, son conceptos analíticos cuya realidad empírica, en un primer momento, cualquier persona está inclinada a aceptar de inmediato, pero que al definir específicamente o delimitar en un caso concreto entra en problemas.
2. Son conceptos polimórficos: se ha dicho que hay tantas regiones como variables se consideren; pasa lo mismo con la cultura: depende qué se tome en consideración es lo que puede entenderse como cultura.
3. En ellos la fijación de límites parece ser una operación esencial y, aún más, como hechos deben tener un cierre.
4. En estos conceptos la organización y el tipo de relación entre sus elementos son esenciales.
5. En ellos los niveles de homogeneidad o heterogeneidad son cruciales.
6. Los dos conceptos refieren objetos que suponen hundirse en una legitimidad histórica de larga data, pero que se utilizan para movilizar recursos intelectuales, sociales y materiales siempre con vistas al futuro.
7. Son conceptos que parecen depender de las relaciones de contacto, proximidad y continuidad.
8. Su definición definitiva, universal, simple y unívoca ha sido una meta siempre buscada y nunca alcanzada por cada generación de científicos.
9. Para su definición y concreción contingente dependen pesadamente de predefiniciones de sentido que funcionan con eficiencia como representaciones sociales, es decir, describen, implican y demuestran las condiciones, objetivos, valoraciones y sentidos de los sujetos sociales que los utilizan. Quien define la cultura como producción de la vida sin duda tiene una orientación étnica frente a la aristocrática de quien la describe como arte, por ejemplo.

10. Se ha buscado que refieran hechos totales incontestables; sin embargo, siempre quedan sobrepuestos conceptual y espacialmente con otras definiciones que, con el mismo nombre, aluden otra organización de elementos y límites en el mismo lugar.
11. Ambos conceptos tenían una íntima relación con el Estado nacional entendido como el único actor real y capaz para actuar en las dos dimensiones.

A esto hay que agregar que la idea de región con que comúnmente trabajamos es la de un espacio transhistórico que vive distintas formas de ocupación por diversos grupos sociales que lo *resemantizan* de acuerdo con sus perspectivas civilizatorias y vitales en una relación de competencia, conflicto o dominación con otros grupos. Correlativamente, estamos acostumbrados a pensar que a cada territorio o región corresponde una identidad cultural coextensiva. Ahora sabemos que tenemos que *historizar* tanto la Historia como las identidades culturales conforme a escalas temporales que les resulten adecuadas y, al mismo tiempo, las propias regiones, también en su adecuada escala temporal.

Hemos hablado ya de los procesos conceptuales que descentran la posición desde la que se hablan, nominan, identifican y describen; mencionamos la regionalización intelectual jerarquizante contra la que tenemos que reaccionar. Pensemos ahora en cómo los fenómenos asociados a la globalización han venido a destruir o cambiar estas características que creíamos que compartían los elementos.

Lo que ha sido afectado es que la región ha dejado de ser un espacio definido tanto económica como culturalmente como un hecho funcional para un centro nacional. En ambos casos, siempre es importante tener en cuenta que los estratos dominantes locales funcionaban en este sentido como un poder colonizador local que apoyaba esta funcionalización subordinada. En los hechos, los proyectos de desarrollo regional –como lo documenta amplia bibliografía sobre su fracaso en constituir zonas integradas con autonomía– en realidad profundizaban la relación de dependencia interna al producir riquezas realizables o insumos baratos para la metrópoli a cambio de las prebendas políticas y económicas para el estrato dominante. En este mismo esquema que caracterizaba el marco general de relaciones internas, el espacio nacional central funcionaba como intermediario cultural y económico con el medio internacional.



Era un sistema que, por lo general, dejaba espacio al desarrollo de mercados locales subordinados y a la producción de autoconsumo y vida comunitaria. Las identidades culturales actuales casi siempre habían sido forjadas por uno o dos siglos cuando menos en este doble marco de dominación regional y vida comunitaria o luchas de clases casi siempre urbanas, aunque los indígenas se presentaban como “eternos”. El caso es que las identidades tenían no sólo una continuidad territorial, sino que hacían de esto uno de sus contenidos centrales. Incluso se había ya dado una mediatización cultural bastante avanzada en algunos lugares, pero los contenidos de las transmisiones reforzaban la identificación territorial, y las identificaciones colectivas locales, o la centralizada nacional en esta dinámica de “comunidad imaginaria”, como describe Arnold (1991), la formación de la ilusión de las nacionalidades latinoamericanas sustentadas en las narrativas literarias de los intelectuales y sus periódicos.

En el nuevo sistema las regiones se integran en sistemas locales autónomos que se relacionan directamente con el mercado y culturas mundiales o corren el riesgo de implosionar o ser sólo sostenidas por el flujo económico proveniente de sus migrantes (de pronto todo el país corre el riesgo de convertirse en esto). Los medios se convierten en el principal espacio cultural y, al mismo tiempo, sus contenidos y sentidos están decididos y orientados por élites, casi siempre desde el extranjero, con cuyas instituciones se da ya un contacto íntimo como explica Giddens (1987), al darse cada vez más un contacto de individuos aislados frente al medio que lo interpela de modo directo. La profundización de la presencia comercial institucional extranjera deja de ser un complemento de las actividades de intercambio y se convierte, en el contexto de la caída de los sistemas de autosustentación y mercados locales, en el medio indispensable de subsistencia. La actividad cultural, la integración, la simbolización ya no pasa por la vida comunitaria; es mediada por los medios y en mucho se ve reducida a las meras formas diferenciadas de apropiación de los objetos de consumo mediático.

Al igual que en la economía, antes que una producción, tenemos formas diferenciadas de consumo. Y las identidades e identificaciones por la migración, la disgregación comunitaria y la inmediatez, que para algunos sectores aportan los medios de comunicación que la pueden hacer efectiva y no sólo virtual, ya no son continuidades topográficas o geográficas, sino continuidades virtuales que

lo mismo pueden significar un país mixteco formado por Oaxaca, Neza, Baja California y Fresno, que la proxemia de los *rockers de Metallica* repartidos en todo el mundo, de los jugadores de Magic, de los televidentes de los *Expedientes secretos X*, o de los competidores de Conquista de Imperios *on line*, por no hablar de las masas futbolistas que desde su pueblo se preocupan por el traspaso millonario de un jugador de fútbol, o las que siguen los melodramas de los *reality shows* de la vida de los “famosos” o, en otro sentido, la solidaridad y acción conjunta de los altermundistas o los partidarios de la “ciudadanía mundial”.

Sin duda, las nuevas identidades/subjetividades dependen menos de la continuidad y contigüidad geográfica y de las motivaciones ideológicas nacionalistas, y cada vez más de elementos transculturales en el sentido antiguo del tema (cuando había culturas discretas y cerradas coexistentes con los espacios). Por ejemplo, exagerando un poco, quizás en un mismo pueblo pueda ser más significativo tener acceso a la televisión por cable o satélite frente a los que sólo cuentan con televisión abierta, que el convivir en la misma localidad.

Las regiones, sobre todo en sus aspectos culturales, se han abierto; las identidades dependen cada vez menos de lo territorial, incluso cuando se trata de movimientos de resistencia localista que por lo común, sobre todo si tienen bases étnicas, se agrupan translocalmente con sus semejantes como un modo de realizar sus proyectos e iniciativas. De hecho, las culturas más localistas, primitivas y prístinas como las de los indios amazónicos o lacandones, cada vez son menos auténticas en su incambiabilidad que los grupos integrados a sistemas urbanos, como los zapotecas de Juchitán, y su existencia se explica cada vez más por apoyos institucionales o por el patrocinio de Discovery Channel; esto no evita que otros grupos, por ejemplo indígenas amazónicos ecuatorianos, tengan que demandar en Nueva York a la empresa petrolera que trabaja en su tierra.

Hasta cierto punto, las mediaciones nacionales van desapareciendo, al mismo tiempo que el neoliberalismo limita la actividad estatal y quedan expuestos los sistemas regionales con sus rasgos y elementos básicos, como el lenguaje y las narrativas locales. También, el neoliberalismo va eliminando toda expresión cultural que no se convierta en una actividad comercial, con lo que la oferta de contenidos se distorsiona de manera progresiva hasta convertirse en mera publicidad o estrictamente en pantalla, como explica Jean Baudrillard (2000).

Frente a esto tenemos que replantearnos el sentido de relacionar la cultura con la región; las respuestas tienen que ser creativas, como las de Armand Frémont (1976) y sus composiciones regionales de “regiones vividas”, por ejemplo, en las que los espacios de los sujetos sociales se sobreponen de acuerdo con sus alcances de interactividad, dependiendo de sus estratos socioeconómicos y ámbitos de acción. Ante esta aparente pérdida de sentido de la localización y de las bases territoriales donde los poderes globales transnacionales se apoderan hasta la médula o abandonan a su suerte a la población local, se vuelve productiva la perspectiva de estudio basada en los sentidos que se le da a las intervenciones espaciales, las subjetividades implícitas.

En conclusión, ambos conceptos, tanto en sus formas objetivadas o materializadas como conceptuales, han reventado desde dentro. La cultura ya no puede, por ejemplo, ser vista como un hecho localizado, estático, sino como procesos de comunicación; los sistemas culturales son ahora procesos y, de hecho, viajes como los define James Clifford (1997): son ante todo sistemas relacionales antes que hechos discretos. Lo mismo pasa con las regiones; son ahora, básicamente, espacios de interacción, no de separación. Nuestra actividad no puede quedarse en la velocidad baja de buscar el estado prístino y la fijación de los sistemas territoriales y culturales abstraídos de esta violenta dinámica; ha de situarse en la explicación, el seguimiento y la previsión o prospectiva de ella para orientar y participar en lo posible en la acción de los sujetos sociales.

## APROXIMACIONES A METODOLOGÍAS DE REARTICULACIÓN DE LA COMPLEJIDAD

Existen dos investigaciones sobre cultura y región en México que consideramos ejemplares: *Las salidas del laberinto*, de Claudio Lomnitz, y *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de una identidad étnica en el México actual*, de Eckart Boege. De éstas, sólo resaltaremos lo más interesante para nuestra propuesta metodológica.

Boege se plantea trabajar con base en un actor social regional, con un sujeto social específico como perspectiva; lo importante es explicarse a ese actor, pero esto sólo se puede hacer explicando la región por el papel que tiene en su

constitución misma. Casi desde el inicio, después de tomar esa decisión y valorar sus implicaciones, se le impone la necesidad de escucharlo, como conocedor de su situación, creador de su mundo. Surge, entonces, la autolocalización dentro de esquemas relacionales como identidad, y no como sistema de bordes, límites y fronteras, como lo hacen brotar los interrogadores analíticos que llegan preguntando por la identidad teóricamente definida como exclusión-diferenciación unívoca. La pregunta por el actor invoca de inmediato la pluralidad de actores y de mundos sobrepuestos en la misma región; resalta la pluridimensionalidad de la propia región, y la sobreposición de regiones y regionalizaciones.

Boege centra la atención sobre los procesos constituyentes de cada una de las diversas visiones/discursos/mundos de vida que se encuentran detrás de estas regionalizaciones o regiones vividas diferencialmente. Con base en ello, aborda el proceso de formación de región como una entidad jerarquizada/*funcionariada* en un contexto mayor y dentro de una estructura compleja interna. Como guía metodológica, identifica el tema básico que ponga de manifiesto las contradicciones sociales y los grupos que intervienen, para relacionarlos con los proyectos regionales que imponen los distintos grupos sociales. Busca los procesos estructurantes de la región, así como aquellos que se refieren a la desestructuración.

Es muy interesante cómo Boege encuentra que la identidad manifestada por el actor no es topográfica como reclamo de territorialidad, sino como identidad en el proceso de producción de la vida mediante el trabajo de la tierra y el cultivo del maíz históricamente distorsionado y por nuevos ejes estructurantes, como la introducción del café y la construcción de presas. En la descripción de un pueblo que vive entre los extremos de la migración hacia las urbes y la rentabilidad de su eficacia mágica curativa, descubre la centralidad de la subjetividad étnica en el hecho de que el acto agronómico y agrícola era a la vez un acto social, religioso y político que permitía actualizar, vivir y comunicar la mayor profundidad esotérica con las actividades de subsistencia más normales. A su vez, esto se traduce en recursos institucionales para la presentación política del pueblo indígena.

Hemos querido reseñarlo extensamente porque en nuestra tesis de doctorado sobre los *yokot'anob* de Tabasco, un pueblo mucho más integrado a la modernidad y a los sistemas urbanos, llegamos a conclusiones muy semejantes.

La identidad se maneja según una relación productiva que sitúa al *yoko uinic* (hombre verdadero) frente a un medio ambiente específico: el pantano y en una relación social de subordinación real como campesino que, en tanto puede pararse en la tierra y pescar, actúa frente a los poderes mestizos, y que en tanto participa de los rituales de intercambio entre los diversos mundos de realidad y sobrerrealidad que implican el sistema de ofrendas individuales y colectivas que rigen toda la vida, puede mantenerse él, su familia y su pueblo en esta vida. De ahí que no entendamos la asimetría expoliadora que le impuso la explotación petrolera, y su visión de mundo se convierte en el principal motor de lucha por la “democracia” que ha caracterizado a este pueblo durante veinte años. La identidad ahora se “politiza” con este conflicto, es decir, se “moderniza” (Uribe 1999 y 2003).

Lomnitz, en cambio, se preocupa por reconstruir regiones: la Huasteca y Morelos, y le da una gran importancia a los procesos jerárquicos y al papel de los intelectuales locales en la reconstrucción y explicación del modelo, además de los procesos genéticos históricos. Para él, estudiar la cultura regional es analizar los procesos de construcción de la hegemonía que, a su vez, son el medio para la integración de las regiones.

Lomnitz concluye:

El poder conforma una estructura regional de lugares. Esta “estructura de lugares” se compone de un conjunto de focos de interacción cultural y de un conjunto de ideologías que tratan de posiciones relativas. Los lugares son, por lo tanto, situaciones tanto objetivas como subjetivas. Los lugares son como juegos que nos comprometen en el momento de participar. Es por eso que poseen una dialéctica propia. En consecuencia, cabe una distancia entre las imágenes que abrigan las personas sobre sí mismas, y los papeles que ocupan en diferentes lugares: la migración, o la construcción (destrucción) de la coherencia cultural, puede originar esta clase de distancia entre la cultura y el yo. Así, la cultura puede sentirse con convicción, o puede jugarse desde una distancia emocional (1995: 314).

En general, la principal contribución del trabajo es su esfuerzo por relacionar las expresiones de la gran cultura de los intelectuales nacionales (los pensadores), la cual define como jerárquica, con los procesos y, por supuesto,

los intelectuales regionales. En el aspecto metodológico, aporta a nuestro trabajo conceptos que nos permiten localizar puntos de observación/dimensiones clave –áreas clave les llama él– para trabajar sobre la cultura regional, y construir un proyecto de investigación:

1. La cultura íntima, que es el espacio donde se codifican y establecen las diferenciaciones entre los diversos grupos sociales como contenidos internos.
2. La cultura de relaciones sociales, que se refiere a las relaciones interclasis-tas y formas de mantener la hegemonía local.
3. La ideología localista, que es el proceso de producción y mantenimiento de formas discursivas que estructuran tanto la diversidad de culturas íntimas como la cultura de las relaciones de clases.
4. La coherencia, vista como un elemento central en el análisis de las formas discursivas de cada una de las dimensiones anteriores.
5. El mestizaje, definido como el proceso de absorción de las culturas comu-nitarias por parte de la cultura dominante.

## RECAPITULACIÓN

Las regiones, en cuanto que existen socialmente, son espacios significativos de-finidos o determinados desde una u otra subjetividad social. Por lo tanto, la lectura de estas subjetividades y su sistema de acción, su bloque social, competi-tivo, concurrente, conflictivo, etcétera, nos permite comprender su entramado. Independientemente de que el interés se centre en la reconstrucción de la re-gión, o en la de un actor, un sujeto social específico, tenemos que realizar un análisis del sistema de acción de las subjetividades sociales presentes.

Un enfoque heurístico muy productivo es el que retoma la perspectiva de sistema de acción entre mundos de vida y sistemas de Habermas, e identifica las dinámicas que dependen de cada uno de estos campos y cómo actúan en el espacio delimitado (espacio conceptual sobre todo), sabiendo que son expresio-nes de subjetividades sociales actuales o no, presentes en la región o no. Esto nos permite establecer los mapas de subjetividades y de subjetividades presen-tes como procesos.

Hay que tomar en cuenta que las regiones no se agotan en ellas mismas; para entenderlas habrá que seguir las excedencias virtuales y geográficas de las redes de identificación, acción y desplazamiento de los actores o, en su caso, las profundidades verticales esotéricas y religiosas de otros grupos. Es necesario establecer una relación de identidades e identificaciones posibles en las que puedan participar los sujetos regionales como sistemas de diferente profundidad cultural y de diversa temporalidad; no es lo mismo una identidad indígena en la que el propio mundo incluye dimensiones no consideradas por los mestizos, que una identidad de clase o funcional de acuerdo con una actividad económica, como la de los petroleros o burócratas, por ejemplo.

Ayuda mucho entender las expresiones o los rasgos costumbristas; las manifestaciones expresivas y enunciados políticos o sobre el funcionamiento del mundo; las formas específicas de convivencia; las literaturas; los gustos y las formas de cortesía y de cocina, etcétera, desde una triple lectura:

1. Denise Jodelet (1985) las ha definido como “representaciones sociales” y como discursos en el sentido que les da Foucault (1983).
2. En un esquema de interpretación de productos de sociogénesis; Norbert Elías (1994) nos demuestra que, incluso, los ascos y las formas de afectividad pueden explicarse a partir de procesos histórico-colectivos.
3. Con base en el esquema de lo que Gramsci (1970) llamaba la espontaneidad.

Quizá la propuesta sería más comprensible si usáramos la metáfora de que podemos ver la región al estilo de la película *Matrix*: como una programación de proyecciones de subjetividades sociales de distinto nivel, temporalidad, antigüedad y naturaleza sobrepuestas. En la teoría de la cultura no tendría mucha novedad la metáfora. Ya Clifford Geertz (1991) propuso en los años setenta leer la cultura, los productos y actos culturales como textos cuya interpretación nos daría la clave sobre los procesos de significación y estructuración que implican, aunque se detuvo antes de reconocerles su papel de estructurantes de nuevas acciones. Antes Lévi-Strauss definió las culturas como códigos, precisamente en esta lógica estructural.

Hasta aquí parece que hemos estado haciendo trampa al reducir la cultura a la subjetividad social. En realidad no, porque lo que hemos buscado es un observatorio, un punto de inserción para comprender el proceso; tratamos de definir una dimensión que nos permita captar la diversidad sin aplanarla a nuestros instrumentos de análisis. Esto es lo que da la complejidad de la subjetividad social, y el hecho de entender la cultura como forma de subjetividad social y no una mera expresión simbólica. La identificación de la cultura, entonces, con la subjetividad social tiene un sentido teórico y metodológico, antes que tratar de establecer un principio descriptivo.

En conclusión, la cultura regional no es sino el sistema de acción de los sujetos sociales participantes (o de los bloques sociales en los que estén organizados o participando) y que constituyen los espacios regionales, los cuales pueden estar presentes o actuar mediante instituciones o procesos políticos o económicos a distancia tanto temporal como geográfica.



## Capítulo 2

# Construcción de un sistema de análisis para un pueblo indígena del sureste mexicano

“Tú, caracol  
mira bien, mira bien,  
tu propia sombra.”

Issa

Este capítulo sigue una estrategia de caracol: da vueltas sobre el objeto, pero en una espiral que lo aborda de diferentes perspectivas y lo retoma cada vez en otro nivel con el fin de llegar al fondo del laberinto y avanzar. Al contrario del caracol, que no disuelve su laberinto, sino que lo lleva en la espalda mientras avanza en línea recta (eso es lo que hacemos cuando trabajamos con el paradigma de la simplificación), nosotros buscamos disolver el laberinto para que el avance, quizá tan lento como el del caracol, sea más real que imaginario. ¿En qué consiste el laberinto?

El material y diseño del laberinto son los contenidos y sentidos subyacentes en el instrumental teórico, conceptual y metodológico que usamos para ver. Uno puede problematizarlo –y entonces recorre el laberinto–, o sólo cargar con él. Esto también puede explicarse desde otras coordinadas culturales. En el sufismo, según la versión de Ibn Arabi, el hombre que conjunta la visión que ofrece la racionalidad con la que proporciona la revelación, que entiende al mismo tiempo la inmanencia y la trascendencia como propiedades y momentos simultáneos del absoluto, avanza en círculos en una condición necesaria de la sabiduría que llama “perplejidad”. En cambio, los hombres con conciencia velada, ya sea por conocer sólo la razón o la revelación, avanzan en línea recta, se imaginan a Dios (el absoluto superior a su personificación de Allah) distante y buscan a lo lejos, engañados por su propia imaginación. Estos hombres, según

Ibn Arabi, “pese a su deseo de aproximarse a Dios, se alejan cada vez más de Él, avanzando infinitamente por el camino recto” (en Izutsu 1997: tomo I, p. 88).

La región es el objeto complejo por excelencia; exige utilizar herramientas analíticas que busquen reproducir dicha complejidad antes que reducirla a aspectos unívocos basados en enfoques teóricos, disciplinarios, profesionales o de interés. Vale la pena preguntarnos si cada uno de estos objetos parciales definidos o aislados de esta manera pueden cabalmente ser explicados sin las relaciones complejas que los entraman. Más aún, si pueden ser comprendidos sin la intervención de la variable temporal; es decir, si las regiones siempre fueron regiones como tales, o sólo tienen tal validez en un arco temporal específico. Tenemos que comenzar por tener conciencia de que los fenómenos con los que estamos trabajando son cristalizaciones temporales pasajeras o son definiciones teóricas válidas, estables sólo en tanto no desviamos la mirada a otra configuración de elementos u otro momento, o ritmo. Importa mucho averiguar si esta limitación nos va a permitir entenderlos en cabalidad. Hay que pensar también en la región no sólo como el objeto de estudio, sino como una mediación analítica para entender fenómenos sociales.

Una aclaración importante respecto a esta metodología: como insiste Hugo Zemelman (2000), “necesita de la inclusión de la realidad”; requiere para su desarrollo una implicación en un problema concreto, para que su problemática guíe la problematización, dado que no queremos predefinir guías teóricas de reconstrucción del objeto y su desarrollo. De ahí que se hable mucho de que es “muy abstracto”, porque, cuando se queda en la mera demostración académica, no hay inclusión de realidad que guíe la concreción del desarrollo. Por esta razón, haremos evidente cómo el punto inicial es la observación y el interés sobre hechos, que son los que guían, generan la necesidad de inclusión y crítica de las perspectivas de análisis. En otras palabras, en esta lógica no priva un interés meramente técnico sobre metodologías o teorías, sino la voluntad de esclarecer procesos concretos.

Nuestra pregunta de acercamiento era cómo entender un pueblo indígena que no cabía en las más tradicionales definiciones de la etnicidad; es decir, un pueblo que no usa ropa tradicional, que no tiene aparentemente un territorio específico o, más bien, éste se centra en una ciudad moderna, no indígena, de 400 mil habitantes, y que un porcentaje importante de ellos no habla su lengua

y el resto son bilingües, y que, sin embargo, se siguen presentando hacia el exterior y el interior como indígenas. Un pueblo que es segregado en lo cultural y económico como tal en la jerarquización local. Cabría una solución de compromiso como la de Arizpe (1987), quien define la etnicidad como un sistema de jerarquización social; es ésta una solución adecuada, pero incompleta; por eso acudimos al paradigma de la complejidad, porque a pesar de lo señalado, es un pueblo que sigue viviendo el mundo de los dueños de la naturaleza y los animales, y que se rige y explica el mundo mediante un sistema que llamamos “de la ofrenda”, en el cual incluso se considera que “produce la vida” en todos los sentidos.

Dicha lógica es acorde con los más profundos principios cosmológicos mayas desde el período clásico. Más complejo es si, en lugar de reducir la realidad (el universo de investigación) a los elementos que nos hacen sentido teóricamente, nos abrimos a lo existente. Cómo hacer parte de la explicación y entender que, presionando a la gente de conocimiento local sobre “qué cosa era ser chontal”, la respuesta es “pasarlo a uno al otro lado”; es decir, no responder, explicar o mostrar, sino mover la posición de uno a otro nivel de realidad. Aquí es importante señalar que no es que expliquen o expongan un discurso sobre cómo entienden ellos la realidad en una jerarquización ontológica de realidad verdadera y trascendente frente a una imaginaria, simbólica o contingente, sino la experiencia práctica de acceder a la vivencia. No estamos hablando, por lo tanto, de una comparación de “ontologías” diferenciales como propone, por ejemplo Panikkar (1997).

Llamarlo así es etnocentrismo craso; para ellos puede ser la realidad verdadera o elemento de ésta; de hecho, parte de la enseñanza es el cambio de percepción de las cosas comunes tras este tránsito, y la posibilidad de manipular, abrir, cerrar, premiar y castigar al individuo en cuanto a su acceso a este nivel de conocimiento y experiencia. Sin embargo, sin irnos con la ingenuidad de los *new agers*, esotéricos y espiritualistas que, a su vez, ejercen otra forma de etnocentrismo, al reducir a los pueblos indígenas a los elementos de este nivel (esotéricos), tenemos que considerar que no todos los miembros del pueblo participan al menos de esta experiencia, aunque manejen sus principios y participen de las ceremonias públicas, y para las cosas importantes, la salud, el amor, la suerte, la política, la vida y la muerte, se acerquen a los especialistas de

estos conocimientos. Más aún, el cuadro completo sobre las fronteras étnicas es más complejo. La ceremonia de ofrenda, la participación en las ceremonias en los mismos santuarios colectivos, y el uso de especialistas (yerbateros y recomendadores) están extendidos a toda la población regional, así como la idea de existencia de “encantos” traducidos como “duendes”<sup>12</sup> (en este sentido es igual que todos los mestizos mexicanos, que, según Bonfil (1987), participamos todavía del México profundo). Incluso, quienes más contratan a estos especialistas para hacer “trabajos”, “daños” o “brujería”, en lugar de sanaciones o “limpias”, son los mestizos urbanos.

El idioma regional hablado, el español tabasqueño, no es sino un *yokot'an* traducido tanto por palabras como por frases y formas de construcción, según demostró Gutiérrez Eskildsen (1978). Tenemos un pueblo que fue eliminado de los censos entre 1940 y 1980, y que en 1988 encabezó una rebelión contra la contaminación y una electoral por la “democracia”. La primera se explica porque el hecho de que los indios defiendan la madre tierra está muy arraigado en nuestras teorías etnográficas, pero la segunda es un suceso contradictorio con las teorías de la etnicidad, en las que se supone que los pueblos llamados étnicos no pueden tener contenidos ni objetivos modernos, menos aquellos referidos a fenómenos plurales para una sociedad compleja como un estado nacional. Más aún, redefinen la democracia y se la apropian, y así como su nombre es el de pueblo verdadero, hombres verdaderos y lengua verdadera por el sufijo *yoko* (que en mestizo es choco), la democracia es para ellos lo contrario de la política: es “hablar y actuar en verdad” y no como político o como “chilango”. ¿Cómo es posible que un pueblo indígena aparezca como el mayor promotor de la “modernidad” social regional al pedir democracia, esto es, pluralidad, y además adaptada y apropiada a su propia visión de mundo y situación actual?

Nos estorban las teorías etnográficas; hay que ver si el estorbo es porque el objeto de estudio ha cambiado y se impone otro paradigma, o si en realidad siempre nos han obstaculizado las teorías etnográficas, si no han sido parte del instrumental operativo del racismo.

---

<sup>12</sup> García de León (1985) demuestra que los nahuas y zoques de la Chontalpa comparten la ideología y mitos de los “dueños” de los *yokot'anob*.

En nuestra experiencia profesional como promotor de desarrollo del gobierno del estado, investigador de las “tecnologías regionales, apropiadas e intermedias”, y productor-guionista-reportero de una estación de radio cultural, conocimos las quejas de algunos funcionarios en el sentido de que las mismas personas se presentaban en diferentes negociaciones algunas veces como indígenas, otras como campesinos, afectados por la contaminación, pescadores, maiceros, artesanos, empleados urbanos, jornaleros, vendedores ambulantes de artesanías o productos de pesca o agropecuarios, o bien como defensores de las elecciones. De ahí la exigencia institucional de la unificación identitaria de las personas contra la complejidad de la vida real de éstas.

En la búsqueda del uso de tecnologías tradicionales antiguas y apropiadas, descubrimos que éstas se encontraban vivas en pueblos mayoritariamente indígenas (aunque muchas de ellas no eran de origen indígena y su asimilación era fruto de políticas modernizadoras como las de Tomás Garrido); al organizar comités de radiodifusión autónomos en 52 comunidades, éstos sólo funcionaron en 20 pueblos indígenas, debido a que fueron adoptados por una organización no ajena a nuestros esfuerzos.

Tiempo después, como director de la radio indigenista, todo fue muy diferente: en medio de un conflicto, al no tomar partido por la posición real del Instituto Nacional Indigenista, de controlar indios, sino por el discurso de éste de trabajar con indios, sentimos en carne propia la experiencia del racismo. Aprendimos algo que ahora, diez años después de iniciar nuestra tesis doctoral, valoramos más: sólo estando del otro lado, cambiando de perspectiva y situación se entiende. La comprensión no se origina por un mero perfeccionamiento de los instrumentos intelectuales; se da por un desplazamiento de la lógica, del posicionamiento. Estamos convencidos de que para ver hay que cambiar, cambiar de situación, de lente o forma de observar; otra cosa no sirve, hay que desplazarse, ver las diversas maneras de ver, en lugar de buscar la verdadera manera de ver. Un *koan zen* de Taisen Dashimaru lo define a la perfección: “No procures utilizar la verdad, simplemente no tengas prejuicios”.

Hace quince años, cuando era director de la radio indígena de Tabasco, Ricardo Pozas me aconsejó: “Hay que estar de pie en medio de la comunidad”, pero es una recomendación que no está del lado del saber científico mestizo. Los discursos y los lenguajes son lugares donde nos posicionamos, por eso hay

que hacerlos evidentes o aclarar cuál estamos hablando en cada momento. En un proceso de trabajo con personas o de investigación social, entonces hay que considerar los lenguajes en juego. El diálogo puede ser externo, pero resulta muy productivo hacerlo interno al investigador.

Hay que entender lo que Pozas manifestó en los términos de lo que los indígenas llaman “hombre verdadero”, significado de Tojolabal y Yokot’an. Esto lo explica muy bien Anya Peterson Royce (1982), quien lo aprendió con los zapotecos del istmo: la identificación para ser parte o no del pueblo la dan los modernos en su discurso científico o de sentido común por participar de rasgos externos o internos perceptibles, por ser de una cierta manera. Sin embargo, desde el propio grupo la inserción, o no, se origina por un desempeño ético. Nótese que Peterson no lo dedujo, indujo o concluyó a partir de su observación, sino que “lo aprendió de”, que es parte de la apertura necesaria para “estar de pie” y escuchar; como lo explica Rosaldo (1991), es aceptar que todo discurso es ubicado y que hay que ubicarse.

El presentarse ante la gente “en verdad”, “darse”, “trabajar con” nunca lo hacen los científicos ni los agentes de gobierno, porque “pierden su lugar”, “pierden su objetividad”; pueden entrar en la relación con valores en la que investigan el tema que psicológicamente les determina como individuos, como lo explica Deveraux (1977), o estudiar un problema general (que tiene sentido para el Estado o la comunidad epistémica científica) en las comunidades, como propone Geertz (1991), o estudiar esa comunidad “como comunidad”, de acuerdo con el desarrollismo, pero no “se juegan”, porque justamente se trata de desplazamiento, lo más cercano es la propuesta de “implicación” que, por ejemplo, maneja Tomás Villasante (2000) y su grupo de acción-investigación.

Para explicar esta situación hay que salirse del campo de la ciencia y actuar en el de la vida. Incluso quienes lo hacen para sobrevivir adoptan un doble discurso, pero siempre les duele no poder traducir al lenguaje técnico la riqueza de la experiencia y se mantienen sufriendo y gozando a la vez esa actitud que Weigand (1992: 13) describe respecto de su vida con los wirrarikas (huicholes en la taxonomía antropológica):

Esa noche. Mientras emprendíamos la difícil jornada de regreso al rancho, bajo la obscuridad iluminada por la luz de las estrellas, me di cuenta de que todo aquello estaba fuera de mi alcance. Hiciera lo que hiciera siempre tendría la visión de un recién llegado, una mirada superficial de cientos de mundos [...] que yo no podría llegar a vivir, excepto durante varios momentos, como realmente propios.<sup>13</sup>

Baudrillard (1987) bromea respecto a Castaneda: “Convierten su vida en un eterno trabajo de campo”. Baudrillard tiene razón cuando dice que a la etnografía sólo le queda una disyuntiva: fijar artificialmente sus objetos de estudio o convertirse en ellos de una manera u otra (estudiar a los antropólogos como etnia, como lo ha hecho el posmodernismo, o pasarse del otro lado).

En conclusión, el consejo de Pozas es “vivir en” no “trabajar en” (Geertz *dixit*); esto no significa convertirse en chamán como Castaneda y los *new agers* (Runyan 1999); al contrario, con humildad, colaborar en los esfuerzos, aceptar que se está ahí temporalmente y que se es parte del conflicto. Esto implica romper con los esquemas de culturas discretas, como propone Rosaldo, y entender que toda cultura es abierta y no es un “lugar” como inventó el discurso de la etnografía, sino que también son “viajes”, como explica James Clifford (1997). En otras palabras, hay que decirle adiós a la etnografía como discurso. Ésta es ante todo el lenguaje de la diferencia que impone inferioridad subjetiva, como explica Said (1990): al objetivar le quitamos al otro su capacidad de actuar, pensar, moverse, cambiar.

En los términos provocativos de James Clifford, podemos decir que lo que limita a la etnografía es el miedo a aceptar que la vida es un “viaje” permanente. Si modificamos nuestra perspectiva para enfocar la epistemología dominante y sus orientaciones, sobre todo en antropología, es decir, si les aplicamos una análisis cultural como lo hacemos con las culturas otras, nos daremos cuenta de que están diseñadas para reforzar la posición e identidad del hablante. Si hacemos socioanálisis (Lapassade 2000) es fácil encontrar que no son los otros

---

<sup>13</sup> Sin embargo, Weigand vive y experimenta la ruptura, aunque no la logra procesar más allá del “espacio escritural”, del horizonte disciplinario; al hablar de los mundos, los describe como “etnográficos, históricos o arqueológicos”, como si las disciplinas construyeran, estructuraran la acción real. En eso consiste el mencionado proceso de *ontologización*.

pueblos los interesados en la cuestión de la “identidad” y que se trata de una obsesión moderna.

La etnografía como discurso *ontologiza* cuando un sistema abstracto como el de las normas, lo convierte o lo aborda como “lo vivo” o lo “viviente”. El otro ha de vivir, realizar ese sistema para ser reconocido, aunque tal sistema sea sólo una construcción del observador que ya se predefinió discursiva y “ontológicamente” como externo. Esto que implica violencia simbólica, en la cuestión étnica se convierte en cuestión jurídica y violencia física. De ahí que importe discutirlo y combatirlo en la academia. Desde el otro extremo ocurre lo mismo; por ejemplo, cuando los *new agers* interesados en “la divinidad” y el esoterismo reducen los pueblos a sus discursos u ontologías.

Sin embargo, hay que plantearse, como lo hace la antropología posmoderna, que este “adiós” es una reflexión sobre sí misma; la crítica se hace a partir de la operación y el desarrollo de las propias metodologías que identificamos con la etnografía; el propio Weigand nos revela esa cuestión al continuar el testimonio transcrito: “Pero también me di cuenta de que la antropología era mi destino y mi mejor oportunidad para entender esos mundos hasta donde me fuera posible, para vivir en sus límites tan plenamente como el prolongado trabajo de campo, la salud y un criterio amplio me lo permitieran”.

Incluso quienes no quieren ser racistas, como Habermas, caen en el juego de la ontologización al decir que hay que comprender al otro a partir de su propio sistema, pero no le reconoce la capacidad de cambiar su sistema, o actuar de otro modo, porque entonces dejaría de ser “el otro”. Cualquier cambio se ve como una pérdida de su cualidad de otredad o etnicidad. Una no “realización” de su ser. Detrás de todo esto pesa fuertemente la idea de “pueblos sin historia” de Hegel, y toda la “ontología” occidental de la historia: la idea del “ser” como elemento básico de la cosmogonía occidental y moderna. Idea que, con buenas intenciones, muchos *new agers* y los espiritualistas proyectan a los otros sin darse cuenta de que les siguen imponiendo su imagen y mundo, en lugar de ser humildes, de sólo pasarse a su mundo y abandonar las propias estructuras de lecturas; es decir, se requiere un proceso de pasaje en cambio situacional o uno de desconstrucción derridiano en el que se vayan identificando los marcos e infraestructuras de lectura, incluso encontrando aquellos propios que permiten acercamientos (por ejemplo, la idea de devenir en lugar de ser) para generar



un diálogo con los otros, los cuales no deben ser reducidos a una sola categoría de otredad, sino abrirse a la multiplicidad de niveles y formas de otredades. Es importante mantener la idea del diálogo desde la construcción y el desarrollo de la investigación por parte del propio investigador hasta la forma de exposición si es posible.

Desde esta lógica, entendemos que en el ámbito del pensamiento el problema está en la generación o autogeneración de un discurso central que reduce a los demás a discursos locales, sin olvidar el papel de la violencia material que nos recuerda Foucault. Por eso hay que deconstruir la diferencialidad desde el etnicismo hasta el logocentrismo pasando por las discriminaciones etarias, sexistas o, incluso, de orden de mundo, como sería la jerarquización de la *mathesis* como centralidad del orden de conocimiento. Tenemos que el núcleo del problema de los racismos y discriminaciones se encuentra en los órdenes gnoseológicos y epistémicos: para conocer tenemos que deconstruir el conocimiento. Merleau Ponty, a mediados del siglo pasado, recomendaba recuperar la “contemplación”, la percepción sin mediaciones conceptuales.

Nuestra intensa participación en la mediación de conflictos campesinos contra el gobierno y sus agencias nos puso en contacto directo con la infraestructura de ese orden no explícito ni centralizado, y el papel cotidiano que tiene “el otro lado” en la construcción de la vida cotidiana de este pueblo. Así, entendemos que la llamada dimensión de lo simbólico no es más que otro discurso lanzado como una cobija sobre los pueblos no modernos para cubrirlos como la dualidad sagrado-profano.

Si “nos damos el tiempo de ver”, como aconseja Carlos Santana, la sociedad que en verdad funciona mediante lo simbólico es la moderna, si no, veamos el principio de intercambio de valor abstracto que nos rige, y que en su forma más actual significa la conversión de todo en mera información hasta llegar al código genético. Negroponte (1996), el gurú de la era digital, lo proclama abiertamente en su libro, que no por casualidad ni ingenuidad se llama *El ser digital*: la teleología moderna es llevar lo simbólico a su grado extremo.

El supuesto secreto de lo sagrado (en las versiones canónicas de Otto y Durkheim) se da más bien por ser lo demasiado evidente, conocido, en el mismo sentido que Maffesoli (1989) habla de la *coanesthesia* social, o la “confianza”, es decir, los principios íntimos compartidos de base por todos y que por eso no

se mencionan, se presuponen conocidos. Esto, en las situaciones de conflicto en pueblos indígenas, es lo que a los kantraxtanob, chabochis o mestizos nos resulta desesperante, aunque nos lo platicuen en español. Sin embargo, no es un secreto de no saberse, ni por terrible, al menos no en los pueblos indígenas mesoamericanos, y no es simbólico, no es algo que construye realidad por medio de las ideas y asociaciones como hacemos nosotros en la modernidad; son potencias que actúan, movilizadas a partir de la capacidad de ver y actuar en otras dimensiones de realidad ampliada, las cuales no son otras meras visiones de la realidad, sino otras realidades coexistentes.

En este nivel podemos deconstruir a profundidad la falacia de la “fatalidad”, la “tradicionalidad”, la “pasividad”, la “no subjetividad” de los pueblos indígenas o “primitivos”, como se les llamaba a principios del siglo XX, y que estaba en la base de su caracterización de mentalidades simbólicas, con lo que se construyó el filón de trabajo de cierta hermenéutica de lo sagrado y la mitología como hechos simbólicos. De esta falacia manejada como criterio ontológico del otro se generó todo un campo discursivo que, supuestamente, “es” del otro, “es lo otro”, pero en realidad es la actividad propia de los modernos.

Frente a este entramado, la conclusión práctica, primero, es que hay que ver lo que nos permite ver; hay que fijar la atención en los lentes de entender y hablar qué hacen, permiten, limitan el discurso científico; tomar la decisión de si estamos considerando la ciencia como un conjunto de reglas de juego y somos acordes con ella, y entonces ser “intelectualmente deshonestos” en el sentido que le da George Orwell (2003):<sup>14</sup> cumplir con las reglas de la comunidad epistémica, antes que ser coherentes con la experiencia e información. O si entendemos nuestro quehacer como la ampliación del conocimiento hacia la coextensividad con lo que en verdad existe, aunque para ello, como aconseja Ibáñez (1992), tengamos que “cambiar de reglas de juego”. En otras palabras, qué nos importa más: participar dentro del cuerpo epistémico siguiendo sus reglas del juego o conocer lo más posible un problema que excede, no sigue y tiene sus propias reglas de juego. Pablo Navarro (1994) trata la necesidad de cuestionar ante todo las condiciones de posibilidad de nuestros objetos y, por

---

<sup>14</sup> Escribir para ser aceptado de acuerdo con la corriente dominante y tener eso siempre en mente.

lo tanto, del propio discurso científico, y no hacerlo por una mera extensión cubierta por este mismo discurso.

Quedémonos con la idea de problematizar, la cual nos permite la constitución de tal objeto como objeto. Entonces, tenemos que sumar los procesos materiales y discursivos que hacen el objeto de trabajo, las determinantes de este pueblo, al que, si vemos como conjunto de seres humanos que actúan con una cierta coherencia de sentido, tenemos que presuponerlos al menos como hipótesis, como sujetos sociales; de ahí que no hablemos de etnia, un concepto descriptivo de un objeto caracterizado por su *ethos*. Éste es un concepto pasivo y necesitamos uno dinámico, producto de algo y potencial, o *productente*, cuando menos de su vida cotidiana y de su realidad diferenciada.

Los etnógrafos tradicionales acostumbran obviar los conflictos actuales en sus trabajos científicos, aunque en la vida real estén inmersos en ellos (ver al respecto el trabajo de Paul Sullivan [1991] sobre Morley y Villarroyas y los mayas yucatecos). Morley construye una gran obra sobre la sociedad maya antigua gracias a la información que le aportan las comunidades con las que convive en los trabajos de rescate de Chichén Itzá; no obstante, se niega a hablar de ellas en presente como una propuesta política viva, a pesar de que el contacto crucial que establecen los mayas con él tenía la intención de entablar la relación con el gobierno inglés para solicitarle armas a fin de rebelarse contra el gobierno mexicano. Por otra parte, reifica las acciones folklóricas como axiales para la vida actual del pueblo, cuando ahora se siguen haciendo sólo para consumo turístico o por razones de estrategia política.<sup>15</sup>

Participamos (Uribe 2003) en el conflicto sobre el impacto del petróleo en la vida de los campesinos y pescadores de la planicie inundable del Golfo de México. La cuestión ecológica se imponía de entrada, y se mostraba siempre en todas sus autopresentaciones; de hecho, la reemergencia de presentarse como indígenas, actuar en conjunto y movilizarse políticamente estaba determinada por la cuestión ecológica; hacían de esta relación ecológica un elemento

---

<sup>15</sup> Por ejemplo, el caso de un antropólogo que estudia técnicas tradicionales de producción y redacta un reporte sobre la elaboración de rebozos de lana con telar de cintura como práctica tradicional; cuando pregunta cada cuando se hace un rebozo, la artesana responde: “Cada vez que viene un antropólogo” (hecho ocurrido en Hueyapan, Morelos, en 2004, con doña Nicolasa).

determinante de su identidad indígena. No dejaban que se olvidara que *yokot'an* es quien produce maíz y pesca en el pantano. El nudo central del conflicto, en el que se relacionaban todos los actores era la cuestión ecológica. Ello se convirtió en el mejor observatorio para entender la composición regional y, mediante ésta, la etnicidad actual (recordar el señalamiento del capítulo anterior sobre la coyuntura y el concepto de observador/observatorio de Lapassade y Villasante).

Buscando la relación de los *yokot'anob* con la ecología encontramos que la mediación era, por supuesto, la producción alimentaria y que ésta no era vista como tal, sino como producción de la vida, un complejo sistema que reproducía y sostenía, a su vez, la organización social y se basaba en los principios prehispánicos de intercambio con el mundo sobrenatural como forma de crear vida, alimentos, animales, humanos, con un alto grado de adecuación a los complejos ritmos de la región y su particular ecosistema. No era una variedad de lo que los modernos llaman religión, sino un sistema para producir todos los elementos sociales (tan importante es el sentido productivo que un cura del siglo XIX los calificaba de “judíos”) (Uribe 2003).

Este grado tan alto de adecuación, que incluye la institución de la familia monogámica y un orden de comunidades inexistentes en el momento de la conquista, ya nos parecía “natural”, “étnico” en el sentido de incambiable; era sin duda histórico. En una investigación (Uribe 2003: capítulo 1) encontramos que, cuando llegaron los españoles, los *yokot'anob* estaban organizados de manera cuatripartita en cada pueblo, en grupos de tres pueblos aliados y competidores frente a los otros, y en un *cluster* mayor regional multiétnico que Anne Chapman (1965) calificó de “puerto de intercambio”, al tiempo que mantenían colonias en ciudades de otros pueblos en Centroamérica; su economía dependía del intercambio a larga distancia. Tenían bases económicas materiales y organizativas diferentes al actual sistema étnico de producción de la vida material. Al definirlo como hecho histórico –diferenciado en el tiempo– teníamos que entender cómo se había constituido el sistema actual. Esto nos llevó al razonamiento sobre la manera en que los ecologistas y los antropólogos trabajan la subsistencia, en la que sólo consideran incambiables el territorio y los recursos actuales; en lugar de tomar en cuenta las relaciones exteriores político-militares, que son las

que históricamente determinan los recursos disponibles y las formas de aprovecharlos (los procesos constituyentes).

Lo anterior nos permitió entender su enfoque en el conflicto petrolero, en el que la reivindicación de la etnicidad no aparece como hecho oportunista para ganar ventaja ante la mala conciencia nacional; tiene que ver más con el rompimiento del sistema de producción de vida, al quitarle las bases ambientales, perder el aporte crucial para la nutrición (el pescado), ver disminuido el básico (el maíz), y alterar las relaciones familiares. Tiene que ver con que el sustrato de su posición política es la misma lógica de intercambio productivo que regía su sistema, que manda que Petróleos Mexicanos (Pemex) tendría que reponer lo que toma de la tierra y de sus dueños (sobrenaturales) y ocupantes (pobladores). Son muy claros al decir que no piden ayuda, sino “que los dejen producir como antes”, es decir, la restauración ecológica.

Tenemos en el centro este sistema que se nos revela como el núcleo de la etnicidad actual, como una forma de etnicidad histórica, que cambia con el tiempo y, por lo tanto, puede modificarse para adaptarse y guiar e integrar al pueblo, que, como unidad de acción, podemos entenderlo como un sujeto social en el sentido amplio y no sólo como actor político, sino también como un sentido, una subjetividad específica, un modo de comprender y construir una realidad específica y, finalmente, una realidad específica interactuante con los fenómenos dominantes.

Con esto podemos extender la idea de etnicidad a un campo donde existen diferentes niveles de definición y participación acotados y modificados por los actores externos. Al abrimos a una explicación genética, histórica, lo hacemos a un concierto de temporalidades de los procesos.

En este punto de cruce de los elementos constitutivos o modificadores de la etnicidad, sus formas y niveles, de los hechos que determinan la sustentabilidad ecológica y social del grupo como sujeto diferenciado, resulta imprescindible considerar la región y a ésta como un conjunto de acción, un grupo de sujetos sociales con sus particulares subjetividades y procesos, entendiendo que éstos casi siempre son las cristalizaciones, en último caso, de las subjetividades particulares que se imponen, sujetos y subjetividades que no necesariamente están en la región, pero que actúan en ella. De hecho, mientras más nos aparece un

hecho como sistémico, natural o mecánico, más lejano y abstracto es el sujeto cuya subjetividad está detrás de la determinación del proceso.

La explicación de las relaciones, los impactos y las modificaciones puede encontrarse –con una lógica de la ecología– mediante la modificación de temporalidades (en Uribe 2003: 336 se presenta un cuadro sinóptico de cómo impactan los procesos).

Cada sujeto y subjetividad implica discursos (que no sólo se pueden entender como textos, de acuerdo con Ricoeur y Geertz, sino como afirmación, con sentido, producto de una negociación/imposición de perspectivas particulares, conforme a Foucault) que han de ser explicados y analizados; también ha de verse qué parte de realidad alumbran y cómo definen la realidad que establecen como tal. Esto, por supuesto, rompe con la tónica de investigación que considera como único actor sobreentendido al Estado, y puede implicar una toma de posición de cómo se aborda la problemática desde un sujeto social particular alternativo.

## Segunda parte

# El interfaz de los discursos científico-institucionales y la práctica regional

### Capítulo 3

## Las ciencias sociales en la globalización desde una perspectiva regional: el caso del sureste de México

“Compraron palabras a precio caro, compraron conocimiento.”  
Chilam Balam

#### LA COCINA INTERNA

Si queremos hablar de lo que realmente está ocurriendo en la práctica de las ciencias sociales en el ámbito local, no podemos soslayar que es el momento de luchar contra inercias: los estudiantes quieren tomar sólo lo que “entienden” o “pueden usar” para lograr una certificación, y los investigadores sólo quieren abordar aquello que es financiado por alguna institución; esto refleja sus prejuicios, o los de los medios de comunicación, o alguna institución, o lo que es inmediato y sencillo para cumplir los tiempos burocráticos que imponen la evaluaciones administrativas, o los tiempos institucionales.

Tenemos que luchar contra la dominante epistemología de lo inmediato, el narcisismo y el oportunismo que han devaluado la producción de nuestras disciplinas. Esto va desde el nivel superficial de la ética de trabajo hasta el nivel profundo de dejar de construir modelos de análisis que nos permitan ver sólo lo que queremos ver y no lo que está aconteciendo; es decir, desde el nivel de las decisiones pragmáticas se va instituyendo como proceso constitutivo de la práctica.

Hay que insistir que sólo aprendemos si nos enfrentamos a lo difícil, a lo complicado y a lo desconocido. Esto tiene otra vertiente, tenemos que decidir si estamos haciendo ciencia como un mero “levantamiento de cadáveres”, o estamos participando en la producción de la vida; hacemos ciencia como una

obligación, o la hacemos con todos los riesgos y la riqueza que da el placer. Elaboramos informes para sólo justificar, legitimar o lamentar hechos consumados, o damos elementos para generar criterios para encontrar alternativas y tomar decisiones. La banalidad de los resultados de las ciencias sociales que se usa como pretexto para recortar presupuestos y apoyos, y negarle acceso a los actuales espacios públicos (sobre todo los medios de comunicación), ocurre por las actitudes descritas, que a su vez se disculpan por la “falta de apoyo” y “reconocimiento social”.

Un ejemplo de las implicaciones anteriores lo expone Eliot Weinberger (*La Jornada*, 31 de octubre, 2004) en un artículo en el que reseña lo que un alto funcionario de la Casa Blanca le expresa a un comentarista:

Los analistas son parte de la comunidad basada en la realidad formada por los que creen que las soluciones surgen del estudio juicioso de la realidad discernible. Sin embargo, ya no es así como el mundo funciona. Ahora somos un imperio, y cuando actuamos creamos nuestra propia realidad. Y mientras ustedes estudian esa realidad volveremos a actuar, creando otras realidades, las cuales pueden estudiar también...

Toda esta situación tenemos que ajustarla al momento que Bourdieu (2003:7) caracteriza de extremo riesgo para la ciencia, porque

la autonomía que la ciencia había conquistado poco a poco frente a los poderes religiosos, políticos o incluso económicos y, parcialmente por lo menos, a las burocracias estatales que garantizaban las condiciones mínimas de su independencia, se ha debilitado considerablemente. Los mecanismos sociales que iban apareciendo a medida que dicha autonomía se afirmaba, como la lógica de la competitividad entre los iguales, corren el riesgo de ser utilizados en provecho de objetivos impuestos desde fuera; la sumisión a los intereses económicos y a las seducciones mediáticas amenaza con unirse a las críticas externas y a los vituperios internos, cuya última manifestación son algunos delirios “posmodernos”, para deteriorar la confianza en la ciencia, y, muy especialmente, en la ciencia social. En suma, la ciencia está en peligro, y, en consecuencia, se vuelve peligrosa.



El peligro para la ciencia, explica Bourdieu, está en que se pierda el desarrollo de la ciencia basado en su propia lógica de investigación al ser marginados –sin importar el reconocimiento interno que tengan– los científicos que no satisfagan “demandas subordinadas a los imperativos de lucro”, por los cada vez más escasos fondos públicos. La posibilidad de una ciencia peligrosa sería que, aun cuando se piense que las ciencias sociales no estarían expuestas a las tentaciones de la comercialización perniciosa,

... en realidad, los especialistas en tales ciencias, y concretamente los sociólogos, son objeto de una grandísima solicitud, tanto positiva, y, a menudo, muy lucrativa, material y simbólicamente, para aquellos que toman la opción de servir a la visión dominante, aunque sea sólo por omisión (y, en tal caso, basta con la insuficiencia científica), como negativa, y malévola, a veces destructiva, para aquellos que, limitándose, simplemente, a ejercer su oficio, contribuyen a develar una parte de la verdad del mundo social.

En este sentido es necesario recuperar y subrayar aquello que es lo que propiamente constituye la lógica interna de la actividad. Esto significa, frente al uso e imagen que se hace hoy en México de estas disciplinas, que no podemos abordar los temas “sociales” como si estuviéramos hablando para todo público; no podemos seguir la costumbre regional de que se nos reduzca a meros comentaristas de espacios mediáticos que “dan opinión sobre casos concretos”. Hay que defender que lo nuestro son más las problemáticas que los problemas, que éstas son nuestro campo específico y deben ser nuestro lenguaje. No sólo porque problematizar es el deber de los científicos en general, sino porque en nuestra área las problemáticas son los nudos donde atraviesan las subjetividades y las estructuras, la ecología, la economía, la política y la psicología. Nuestro asunto se enfoca más a cómo se define que un hecho es un hecho, que un problema es un problema, que el hecho o el problema mismo. Frente a la ingenuidad que todavía domina las ciencias exactas al concebir al mundo como algo dado, nosotros aportamos el saber de que es algo que está haciéndose, y en cuya formación participa decisivamente la intelección que se desarrolla sobre él. Nuestro trabajo es fundamental porque dentro de la comunidad científica, junto con los

filósofos, somos quienes mejor comprendemos que el conocimiento no copia la realidad: la constituye.

La difusión de la idea de la “banalidad” de las ciencias sociales no es sólo una posición mediática o tecnocrática política; se origina por una ignorancia relativa de parte de los científicos de las ciencias naturales que, al imponer esta idea, aseguran la reproducción de las tecnocracias académicas y en instituciones de gobierno. En la práctica esto se traduce en hechos como, por ejemplo, que nuestros compañeros de las ciencias naturales se hacen cargo ahora de todos los diagnósticos sociales institucionales, porque se supone que “todo mundo sabe de la sociedad por vivir en ella”, por un lado, y porque el análisis en la reducción de las cuestiones sociales a modelos estadísticos, sistémicos y *matematizables* ha hecho creer que lo social es, de manera ontológica, sistemas y modelos. Lo terrible que queda oculto por esta ideología científica de la *mathesis* y la predicción modélica es que el resultado de su aplicación es la violencia real que sigue a esta violencia simbólica.

En el sureste tenemos un ejemplo claro: frente a la problemática “petrolera” —la relación de la población local y su medio ambiente con esta industria—, a la cuestión del manejo de los procesos hidrológicos, o la cuestión ecológica en la planeación del desarrollo turístico, se hace a un lado toda la investigación desarrollada durante treinta años, y no hay un proceso de aprendizaje para actuar de manera distinta y evitar crisis como los movimientos de reclamación petrolera, la inundación de 1999 de Tabasco, o el ocultar el grave problema urbano de Cancún. Esto, para evitar generar los problemas de fondo por los cuales se plantearon las respuestas sociales, consideradas por los tecnócratas como respuestas “políticas” oportunistas basadas en la ignorancia de la población general. Una de las respuestas más serias e inteligentes de la tecnocracia estuvo a cargo de uno de los directores generales de Pemex, Adrián Lajous (1996):

En no pocas ocasiones —y yo entiendo por qué esto sucede— ampliamos la definición de un problema ambiental para cubrir problemas sociales mucho más generales, y esto es lo que dificulta poder actuar sobre lo que es específicamente el problema ambiental, por lo menos el que está vinculado a la actividad petrolera (subrayado nuestro).

Concluía como solución: “El conocimiento de nuestros problemas ambientales y la sustitución de creencias por conocimientos son base de la acción racional”.

En una excelente demostración de la posición tecnocrática, cuyo corazón ideológico está, según Norberto Bobbio (1995), en que la “ilusión tecnocrática”, que consiste en “creer que cuando se discuten problemas concretos se puede llegar a un acuerdo sobre la única solución posible”, reduce todo a un problema de comunicación: “Tenemos un problema real de comunicación en esta materia, tanto en la transmisión de conocimientos técnicos, como en el que tiene su origen en la propia definición del ámbito de los problemas ambientales”.

De acuerdo con lo anterior, todo es cuestión de: a) el subdesarrollo de las ciencias ambientales, al no dar explicaciones suficientemente claras sobre el peso específico y particular del elemento petrolero en la crisis ambiental (en estos años la defensa de Pemex contra las indemnizaciones ha sido que no paga mientras no se demuestre que sus emisiones de lluvia ácida o sus derrames son el único elemento que afecta el medio ambiente, y se escuda en la complejidad real de toda situación ambiental). En realidad, no es que no haya respuestas claras, sino que se le exige a la ciencia respuestas simples contrarias a la naturaleza de los procesos reales y, por supuesto, como no favorecen a la empresa, se rechazan con esa argumentación. Recordemos que la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) sí los acepta y por eso emitió la recomendación 100/92 a favor de los campesinos tabasqueños; b) que la gente no ha entendido esta posición de Pemex sobre la cuestión ambiental, y que es, por supuesto, la técnicamente sustentada, y que, por lo tanto, debe absorber y reflejar. Esto significa que no hay otra dimensión del problema: ni el impacto real cotidiano, tangible, que lleva a movilizarse a un campesino, ni tampoco los problemas que los científicos sociales *taxonomizaron* (calificaron) en su momento como “heterogeneidad económica” y “privación relativa” (Allub 1983), por dar un ejemplo.

En la base del razonamiento de Lajous está el modelo de “elección racional” del “individualismo metodológico”, que se ha convertido en la teoría única de antropología según la economía, es decir, sobre la realidad del ser humano: “El conocimiento de nuestros problemas ambientales y la sustitución de creencias por conocimientos son la base de la acción racional”. De acuerdo con esta

teoría, toda persona actuará para siempre y en todo momento para maximizar sus ganancias (obtener más satisfactores por unidad de esfuerzo) sobre la base de la información con la que cuenta; es un elemento clave que esta información no esté distorsionada, por ejemplo, por la acción del Estado o las expectativas culturales –lo que hoy los científicos llaman “la economía moral”– que la desvíen del que debe ser su único objetivo. De ahí que la gente tenga buena información y la acepte incluso contra sus evidencias cotidianas (e ignore su “economía moral”, es decir, las expectativas basadas en la experiencia y la cultura o, en otras palabras, la historia).

La buena información es, por supuesto, la técnica que Lajous maneja, y desde esta perspectiva, desde la cosmología del *rational choice* que sobrede-termina a la economía, la cuestión ambiental no es un bien en sí mismo; sólo si es económicamente rentable. Entonces, toda acción de defensa del medio ambiente en sí es “irracional” y no creíble. En el sureste, contra lo que pensaba Lajous, hubo un gran éxito en la labor pedagógica de los tecnócratas, cuando la mayor parte de las reclamaciones se tradujo en meras demandas pecuniarias (se destruyeron las concepciones culturalista-materialistas de la argumentación original de recuperación ambiental y se impusieron las concepciones simbólico-valorativas abstractas del valor dinero como valor general y superior. La idea de “lo mejor es un medio paisaje natural y una tierra y agua productivas” fue desplazada en la mentalidad de los demandantes por: es mejor tener dinero). Sin embargo, conociendo la historia de estas acciones, tenemos que entenderlas también como una reacción frente a la comprensión de la derrota que implicó para los campesinos aceptar que su medio ambiente era irrecuperable. La transición entre los movimientos campesinos de los ochenta y los noventa se originó porque el poder mayor cambió las bases reales de la negociación, e incluso la realidad material (las condiciones ambientales que permitían la producción agrícola y la forma de vida campesina), con lo que quedó ajustada a su modelo ideológico: lo único por lo que queda luchar es por el reparto de los excedentes económicos (más comentarios sobre la posición de Lajous en Uribe 2003: capítulo 13).

En el sexenio de Fox, un miembro de su gabinete manifestó explícitamente, cada vez que compareció frente al Congreso de la Unión o los medios de comunicación, que el problema no es el problema, sino que la gente lo entiende como

problema por su propia ignorancia, y entonces la relación entre “enterados” (que no son los científicos ni los académicos, sino los políticos y los gerentes de toda clase, gente práctica) y la masa ha de ser pedagógica en el sentido que se identifica con la manipulación. El papel de científicos y académicos ha de ser el de “comunicar” e “informar” bien a la masa: individuos atomizados enfrentados uno a uno con el medio de comunicación sin la mediación de una reflexión colectiva sobre su situación directa –de darse ésta, entonces ya no es masa– (ver Gramsci 1975, sobre el hombre masa). De esta manera, se vuelven dispensables, dado que eso lo pueden hacer mejor los comunicadores profesionales de los medios masivos de comunicación.

Hay que aclarar que Lajous no fue el primero que se preocupó y argumentó sobre las acciones “irracionales” de los tabasqueños. En 1979, en un documento de discusión de los organismos financieros internacionales (la Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], ver Alcántara s/f), se manifestaba la perplejidad respecto de lo que se debería esperar frente a la ideología dominante de la economía; se hacía la pregunta: “¿Por qué hay un rechazo a la actividad petrolera, si ésta ha abierto nuevas oportunidades para el desarrollo regional, diversificado y consolidado su aparato productivo y estimulado una alta demanda de bienes y servicios?”. Sólo que en este caso, y por eso utilizamos el concepto de “perplejidad”, que ya desde la filosofía sufi se usaba como descripción de la puerta del conocimiento, la reacción fue la de abrir espacio a la realización de estudios multidisciplinarios como los dirigidos por Toledo (1982) y Tudela (1989).

Frente a este tipo de situaciones concordamos con Ibáñez (1992) cuando dice que “un sociólogo es un dispositivo de reflexividad. A través de él la sociedad reflexiona sobre sí. Para que esto sea posible, a la vez que piensa ha de pensar su propio pensamiento. El producto no puede abstraerse de su propia producción.” El contenido ético de nuestro trabajo actual está determinado por una permanente lucha contra la violencia simbólica, la violencia en los discursos estáticos, los discursos cerrados de todo tipo, porque ésta luego se convierte en violencia material y física contra individuos aislados o colectivos vivos, sea mediante la eliminación o la exclusión. Por eso lo central está en las problematizaciones y en la actividad de problematizar; esto es, deconstruir, desarmar, analizar, hacer conscientes los presupuestos de las situaciones para exponerlas

como campos de posibilidades de observación y acción por la diversidad de actores participantes.

Tenemos que seguir siendo modernos en el sentido de generar “extrañamientos” respecto a los mundos de vida ajenos y propios; y posmodernos por formular el extrañamiento también respecto a esa posición central y superior de la ideología moderna, como lo denunció Foucault. Tenemos que ser modernos al no buscar empatías, sino distanciamientos acerca de las emociones, como proponía Brecht, pero posmodernos por identificar y entender las emociones como procesos de construcción de perspectivas y realidades. Tenemos que ser modernos superando la teología religiosa y su teleología; y posmodernos, criticando la teología política y las teleologías del progreso, desarrollo, etcétera. Tenemos que ser modernos superando las percepciones provincianas, y posmodernos, criticando el centralismo occidental. Tenemos que ser modernos y ser capaces de aceptar o criticar, afirmar o negar, pero entender que nuestra labor no es calificar como jueces morales, sino aclarar los conflictos, los sentidos de éstos y de sus actores, los marcos axiológicos. Tenemos que ser modernos defendiendo el ejercicio de la crítica y la razón, y posmodernos desconfiando de su centralización absoluta: criticar la centralización inmóvil de la capacidad de conocer y pensar sólo desde un punto y una razón, y aceptar una epistemología que tiene que ver más con culturas no europeas, por ejemplo, la mesoamericana y la budista, que hablan de conocer cómo moverse entre distintas posiciones: de desplazamientos. Conocer no es centrarse, es desplazarse, pasar de una lógica de buscar un lugar central para posicionarse y pensar, un panóptico, a una lógica móvil de explorar entre los diversos observatorios posibles.

Esto significa moverse horizontalmente entre diversidades de todo tipo de determinaciones: sexuales, etarias, regionales, culturales, étnicas, sociales, económicas, psicológicas y ecológicas; al mismo tiempo, moverse verticalmente entre los diversos niveles de pensamientos más desarrollados y formalizados por los sectores intelectuales de cada grupo hasta las prácticas sociales más espontáneas e inconscientes. Significa explorar las diferentes definiciones y vivencias de cada situación hasta descomponerlas en múltiples situaciones que nos permitan crear sentidos que, en lugar de reforzar una solución parcial acorde con la identidad de un solo actor, exploren sentidos impensados o, al menos, negociados, que generen incluso nuevos actores. Con esto también está

explotando la idea vieja sobre lo que se consideraba la subjetividad. Algo que se aprende estudiando la cuestión indígena es que en todo proceso cada coyuntura cambia el sujeto como forma de transformar su presente y futuro y sólo permanece ideal o realmente incambiado cuando es objeto de violencia.

Todo esto implica superar el tótem moderno de la identidad; conocer era constituirse en un objeto reconocible/identificable: hablar y actuar de cierta manera, usar ciertas metodologías, en lugar de generar información sobre realidades ignotas; en otras palabras, ampliar la realidad. Conocer no debe ser más demostrar el dominio sobre la realidad y acotarla; debe ser generar más realidad. Ésta es la clase de rompimientos epistémicos a que estamos obligados ahora.

¿Tenemos que dar resultados claros, conclusivos, concretos y comprensibles para los usuarios de nuestros servicios? Claro, pero eso es siempre en un segundo momento. Es el momento de la cara externa de la ciencia social; lo que importa es que la calidad de esos resultados depende siempre de la calidad de la problematización. Lo nuestro como científicos sociales, nuestra cocina, es la discusión del cómo, qué y por qué problematizar. La diferencia con nuestros compañeros científicos naturales es que parece como si fueran disciplinariamente incapaces de efectuar las rupturas epistémicas. Pero esta incapacidad sólo nos habla de un subdesarrollo intelectual en sus propios campos, de la misma manera que podemos encontrarlo en el nuestro. Entonces, la diferencia no es entre campos ontológicamente distintos por tratar temas distintos, sino que está en superar los paradigmas intelectuales, y aceptar como parte del campo de estudio el análisis de los discursos que han servido para la construcción de la propia disciplina como campo y visión de los hechos reales que estudia, en otras palabras, cómo se define que son hechos y que son reales. Un ejemplo de la forma en que se hace esto en ciencias naturales nos lo da el paleontólogo Stephen Jay Gould en varios de sus libros de divulgación. La explicación teórica y propuesta metodológica la da Edgar Morin al hablar del carácter recursivo de todos los procesos y la mediación subjetiva de toda recurrencia. Finalmente, no es una división entre ciencias sociales y naturales, sino entre buena y mala ciencia.

En el siglo XXI no podemos afirmar que estudiamos los hechos sociales como si no se hubiera avanzado en un siglo. Hoy nuestro momento es el de la complejidad y nuestro campo lo constituyen las perspectivas, las subjetividades,

los discursos, las representaciones, las historias, las narrativas y los procesos constitutivos. Nuestra ontología disciplinaria (nuestro discurso de realidad) nos habla ahora sobre todo de entidades procesales, relacionales y recursivo-reflexivas en niveles múltiples y temporalidades diferentes en conjuntos que llamamos complejidad, coyunturas, sistemas o conjuntos de acción; cada vez recurrimos más a metodologías refinadas como, por ejemplo, la hermenéutica, la genealogía (Foucault 2000), la deconstrucción (Peñalver 2002), la rearticulación de totalidades (Zemelman 1997), el socioanálisis (Lapassade 2000), la intervención-acción (Villasante 1998), entre otros. Hemos superado constructos epistémicos y presupuestos ontológicos muy productivos, como la teleología moderna que se traducía en conceptos como “desarrollo” y “estructura”. Aclaramos que “superar” no quiere decir tirar a la basura, sino entender e integrar a un proceso mayor; por ejemplo, ahora vemos las estructuras como productos y formas de la subjetividad. Es de capital importancia para entender la región el hecho de que veamos al “desarrollo” no ya como la utopía universal de la sociedad, sino como un discurso particular de un momento de la modernidad. Tenemos que considerarlo como una propuesta particular de un momento histórico para lograr el bienestar humano. Incluso ahora, cuando con base en el neoliberalismo y la globalización se habla de desarrollo, debemos ser conscientes de que se habla de algo distinto a lo enunciado por el desarrollismo.

Tenemos hoy un mejor conocimiento de la realidad, de la visión ingenua que piensa que el avance de la ciencia es la demostración de la validez de las teorías y, por lo tanto, el desarrollo de teorías validables; sabemos que se trata más bien de lograr, mediante teorías y constructos intelectuales, generar una mejor comprensión de la realidad universal que, paradójicamente, tiene como resultado un cuerpo discursivo que, en lugar de presumir de abarcarla, permite atisbar y comprender una realidad que cada vez más lo desborda, y estimular una mayor conciencia de este desbordamiento. Es una diferencia paradigmática civilizatoria como la existente entre la economía definida como forma de producción de riqueza, es decir, una teoría de la escasez, y formas de producir la vida social basadas en la noción de abundancia, como las dominantes en los formatos culturales no moderno-occidentales.

Hoy tenemos que estar alertas para no caer en la trampa de llamar “economía” a lo que se hace como forma de conocimiento y práctica en otros momentos



culturales para producir la vida. Esto nos lleva a una conclusión maravillosa que es un parteaguas epistémico y paradigmático de primer orden: estudiamos problemas, situaciones sociales, y son éstas y no nuestras teorías las que tienen que determinar nuestros campos problemáticos. Ya no podemos encerrar a la realidad social en nuestras teorías; éstas se vuelven meros instrumentos, “cajas de herramientas”, dice Foucault, para enfrentar problemáticas reales que siempre serán más grandes que nuestros discursos. La base de nuestros trabajos deben ser las problemáticas sociales reales (lo que la sociedad en cuestión defina como real) y su constitución y crítica (su comprensión, no su calificación en algún eje axiomático); para ello ya echaremos mano de cuanta disciplina, teoría y constelación de discursos sean necesarias y pertinentes. Decir disciplinas significa que la sociología tiene que entender que no se basta a sí misma, de ahí que hablemos más bien de ciencias sociales, un haz de disciplinas que debemos manejar o, al menos, “accesar” los calificados como sociólogos.

En nuestro momento, afortunadamente, podemos dudar ante todo de la centralidad y unicidad de la entidad cognoscente, porque el propio sujeto y la idea de subjetividad se nos ha descentrado, como le ha ocurrido al concepto de conocimiento como acto unívoco. Conocer es un hecho colectivo que sólo puede darse en la interacción de la diversidad de subjetividades que confluyen en una coyuntura específica; el conocimiento ahora tiene que ser un diálogo y darse a través de éste. Trabajamos con conjuntos sociales que individual y colectivamente son igual de potentes en su momento y lugar para conocer, crear y modificar realidad. Nuestro deber es ante todo potenciar estas (sus y nuestras) capacidades y no sólo generar un discurso sobre ellas.

Como señala Ibáñez (1992), nuestro trabajo ya no puede quedarse meramente en ser parte de la cadena de la dominación (hablar sobre alguien), sino que debe inscribirse en el ámbito de la potenciación (darle la palabra y acción a alguien, reconocer su palabra y acción, desarrollarlas): incidir en el desarrollo de las potencialidades y los poderes de aquellos colectivos inmediatos y virtuales con los que trabajamos. No podemos trabajar ya sin que lo que hagamos sea una acción pedagógica de doble sentido, como proponía Gramsci, y sin hacer intervenciones conscientes y consecuentes, observándonos como meros actores interesados y no como directores o agentes superiores.

Este descentramiento es ahora –básicamente– cultural. No sólo el sujeto virtual occidente-moderno masculino-Estado piensa y produce conocimiento válido; al contrario, hoy suponemos que es la mayor fuente de distorsiones. Hace treinta años conocer significaba un proceso de constituirse intelectualmente en un hombre adulto, individual y occidental que describía hechos dados y, en función de esto, todo lo que se dijera tenía validez. Era la lógica de la identidad, de la argumentación de autoridad, que es por ejemplo un rasgo distintivo de la izquierda: lo dijo tal persona, entonces vale. Hoy conocer es reconocer a todos los actores y subjetividades diferenciadas que participan en cada proceso y reportar-reportarles las dinámicas implicadas.

Lo anterior significa poner en juego, actualizar, explicar todos los actores presentes y virtuales que participan de una situación; todos los discursos viejos o novedosos, ingenuos o expertos, naturales o formales participantes y ponerlos en juego, criticarlos a la luz del sistema de acción considerado. Significa también en cada caso que el investigador se ponga en riesgo, se juegue, se critique en cada intervención como tal. Dudar de nuestra capacidad de conocer y afirmar, y desarrollarla mediante su cuestionamiento. Contamos con una amplia bibliografía sobre cómo las investigaciones trascendentes significan siempre la transformación del investigador y de sus presupuestos tanto sobre el tema como sobre su función y acción. Investigar es criticar la propia identidad.

La tarea no es producir/reproducir personalidades intelectuales cerradas, acorazadas por discursos y prácticas institucionales, sino mentalidades ágiles que privilegien la adaptación al entorno del momento sobre su dominio y posicionamiento en él. Investigar es conciencia de la ubicación, nos dice Rosaldo (1991), o “estar de pie en medio de la comunidad”, como señala Ricardo Pozas.

En nuestros procesos de producción de conocimiento y lectura de la realidad tenemos que abandonar la situación del sujeto dual virtual Estado o ideología que dominó el siglo pasado; en lugar de partir de él como observatorio, actor y espacio de acción privilegiado, sino es que único, debemos incluirlo en el marco de observación desde cualquiera de los múltiples descentramientos posibles en cada situación. Parte de esta situación era la ilusión que denunciaba Norberto Bobbio (1995), o en términos de Roger Bartra (1981), se entendía que la función de las ciencias era tender puentes que en realidad acaban ocultando la existencia de ambas orillas, esto es, de las diferencias sociales.

En la nueva perspectiva, las ciencias sociales, en lugar de ocultar el conflicto o resolverlo con base en criterios evidentes (como proponía el marxismo), tiene que reconocer el conflicto como característica natural de toda situación y señalar la multiplicidad de opciones con sentidos diferentes que siempre existe. Es lo que sucede cuando la gente pide que se dé solución al levantamiento neozapatista, o a los conflictos petroleros en Tabasco. Para unos, la solución es acabar con la organización zapatista y los tapes carreteros causados ambos por el activismo político. Para otros, significa dar el reconocimiento político que piden los pueblos indígenas y dejar de contaminar y afectar el medio ambiente rural tabasqueño. En todo caso, tenemos que preguntarnos en qué clase de mundo queremos vivir.

## PARA UBICARSE EN LAS CIENCIAS SOCIALES

La anterior disertación resulta paradójica para alguien que ha dedicado veinte años a trabajar lo local-regional y en particular sus fenómenos étnicos, cuya parte sustantiva la desarrolla en comunidades perdidas en los pantanos, y cuyas publicaciones son ante todo diagnósticos y descripciones de una sola entidad federativa de la nación. Supuestamente, mientras más local el tema, debería ser más simple la metodología.

Hablamos, asimismo, de situarnos en un contexto que niega lo local, esto es, la globalización, pero tiene sentido, porque para entender a los *yokot'anob* apodados chontales de Tabasco, por ejemplo, tuvimos que realizar los mencionados desplazamientos epistémicos, aprendimos que lo étnico no significa “local” o “regional”, y que “local” o “regional” no significa lo simple *versus* lo global-complejo. Se trata de identificaciones construidas histórica y socialmente cuya deconstrucción teórica como discurso y proceso real es necesaria para reconocer el fenómeno actual y sus posibles transformaciones. Aprendimos que la etnografía no era “el conocimiento de los indígenas”, sino un discurso con efecto de verdad que produce mediante prácticas de diversa naturaleza interna y externa a los indígenas. Además, no es el único discurso que guía-informa todas las prácticas que han constituido al sujeto actual de estudio ni que lo están transformando. En lugar de ver la etnografía como la forma de conocimiento

adecuada para nuestro objeto de interés, hemos tenido que considerarla sólo como un discurso y práctica, aunque quizá la más determinante en cierto momento: más que el medio de conocimiento, se ha convertido en un elemento más a estudiar. Lo mismo podemos decir de las teorías de desarrollo y del concepto de región. Stavenhagen (1990) califica adecuadamente las ciencias sociales como ciencias del desarrollo y hoy, más que usarlas como medios para conocer, sabemos que si queremos abordar un proceso regional concreto, son parte del campo del conocimiento, entre otros discursos y prácticas.

La introducción tiene sentido por lo aprendido tras quince años de entrevistar y convivir con campesinos-pescadores semiproletarios indígenas *yokot'anob*; una buena respuesta nunca es simple, nunca se refiere directamente al problema abordado, sino a cómo se generó éste (está implícito en el orden sintáctico del discurso de matriz cultural maya), y no sirve a menos que termine haciendo referencia, cuestionando y poniendo en juego a quien vino a preguntar. Como parte del conocimiento “llamado” profundo mesoamericano contemporáneo (el de los curanderos), aprendí que ninguna respuesta es buena si no se revierte la cuestión sobre el indagador para provocar que éste encuentre la verdadera respuesta dentro de sí.

Este contenido epistémico del saber *yokotán* actual nos lleva por otros caminos, que normalmente son más experienciales que discursivos, para de nuevo situarnos en una lógica de desplazamientos e implicación. Sólo hay indagaciones y respuestas verdaderas si el interrogador está dispuesto a ser transformado por el proceso, por eso es tan apasionante ir identificando y siguiendo la lógica de “pruebas” a las que someten los *yokot'anob* a los *kantraxtan'ob* que llegan a importunarlos. Es muy interesante que esas actitudes que primero tomamos como rechazos o defensas, son en realidad un camino de aprendizaje que lleva sobre todo a escuchar-los y a escuchar-se. En esta lógica de *escuchamientos* se aprende el poco sentido que tiene la idea y práctica de la identidad propia, tanto como la de la identidad ajena. En otras palabras, entender que la lógica de identidad es el camino contrario al conocimiento. Querer conocer la identidad o desarrollar identidades es lo contrario a conocer al otro/y a uno mismo. Termina uno entendiendo que las identidades son sólo –parafraseando a Baudrillard– artefactos fatales, instrumentos políticos. Por supuesto que en nuestra matriz individualista occidental hacerle lugar a estas ideas cuesta mucho.

Hay que pensar lo que esta dinámica hace al proceso de investigación: ya no se puede llegar simplemente e imponer la temática  $x$  o  $y$  y derivada de la teoría o la coyuntura  $z$ . Tal temática sólo aparece como un elemento coparticipante de la realidad del investigador que llega determinado o justificado por tal narrativa, y que para el otro es una imposición externa. Debemos desarrollar capacidades de captación y reconstrucción de las articulaciones dialógicas en las que reconocemos la posición y visión del otro sobre el fenómeno impuesto y la narrativa que suponemos se le impone, y que con nuestra presencia imponemos. Hay algo que no debemos olvidar: Weber afirmaba que el objetivo nunca era confirmar o construir una teoría; que las teorías eran los medios que se destruían en el proceso de investigación y lo que importaba era la reconstrucción de lo que él y Mannheim llamaban “las constelaciones” de los procesos reales.

Normalmente en las investigaciones se ordena o se impone que veamos sólo lo que nos interesa en función de la narrativa que nos lleva ahí. Ése es el sentido de las metodologías, ignorar todo aquello que no nos sirva para ver lo que desde antes queremos, ver, que creemos que es lo único que vale la pena ver. En los estudios étnicos James Clifford (1997) ha demostrado lo ridículo que resulta esto, porque conduce a inventar gente folklórica y simplificada donde hay vidas complejas y sobre todo intercambio de ideas y comunicaciones. Él demuestra cómo la etnografía está construida para inventar gentes fijadas en la localidad, ubicadas tanto cultural como geográficamente, aun cuando la realidad grite lo contrario, demuestre ser ante todo un viaje. Buena parte de la etnografía sirve sólo, como lo destaca este autor, para generar la idea de espacio y personas “locales” coherentes y homogéneas.

Si incluimos al investigador en el campo de observación y si le aplicamos la etnografía, la metodología se convierte en un mero vehículo de construcción de su “identidad”, y la investigación no es realidad sobre el mundo externo como mandaría el iluminismo del siglo XVIII, sino una mera proyección de sus ideas acerca de su identidad y formas de reflejarla y afirmarla. Todos tendemos por flojera a hacer algo semejante; por ejemplo, se ha vuelto una actitud común de los estudiantes no querer enfrentar textos, discursos o hechos “que no entienden”, porque no reflejan sus prejuicios. El conocimiento es siempre el superar los propios prejuicios; conocer lo que nos resulta inimaginable, impredecible, invisible. Conocer no es Alicia en el País de las Maravillas (o sea, el proceso

escolar de apropiarse del conocimiento muerto, discursos y narrativas presentadas como teorías y metodologías), sino Alicia a través del espejo (la experiencia de lo múltiple e indeterminado más allá de lo pensado).

Lo anterior nos conduce a la coyuntura actual de las ciencias sociales en México, en donde los estudiantes pueden repetir a la perfección todos los contenidos discursivos que acabamos de mencionar, pero no los reflejan ni mínimamente en el trabajo. Esto, debido a las formas “literarias” de leer los textos científicos, el “dejarnos ir con la historia”, el no ser conscientes de las “narrativas” y no analizar textos, sino absorber narrativas e información; de ahí que sean incapaces de extraer las herramientas para elaborar un discurso o una aplicación o desarrollo propio. Otra causa es que las nuevas políticas educativas y científicas están generando situaciones en las que tenemos tesis con cien cuartillas de marco teórico o estado del arte y veinte de estudio de caso. El correlato es que, por ejemplo, en la UNAM hemos identificado que los estudiantes de posgrado se reciben sin desarrollar la capacidad de analizar información.

En resumen, los males actuales de la práctica académica de las ciencias sociales los podemos clasificar de la siguiente manera: mimetismo, minimalismo, banalización, textualismo y retórica.

Hay que partir de que se busca imponer una nueva división mundial del trabajo intelectual y que ocurre una guerra civil entre dos posiciones. La nueva división que se busca imponer supone que ya se sabe todo lo más importante sobre la sociedad y es casi innecesaria la investigación llamada básica, teórica, y si se hace será sólo en los países centrales y sus instituciones principales: las otras universidades y países deberán ser sólo receptores/difusores y aplicadores de tales conocimientos/ideologías (todo conocimiento que no se actualiza/critica deviene ideología). Contra esto, el desarrollo intelectual y la práctica sociopolítica ha elaborado una visión de redes horizontales en las que cada punto debe abarcar todos los momentos de la ciencia, desde el pensamiento teórico hasta la aplicación, con una visión no jerarquizante, un igual desarrollo de capacidades en la formación de nuevos especialistas y una consideración de los pensamientos sociales como formas de conocimiento. Los males enumerados son producto de la primera de estas dinámicas y consisten en lo siguiente:

1. El mimetismo es lo que ya mencionamos: los estudiantes absorben las palabras, pero no los sentidos ni tampoco la capacidad de desarrollar sus contenidos conceptuales. Obtienen excelentes calificaciones porque se constituyen en espejos de los maestros, esto es una forma de corrupción profunda/estructural.
2. El minimalismo es la tentación de hacer sociología Bonzai con el pretexto de los tiempos cortos de becas y procesos de evaluación y la falta de financiamientos. Escogemos el tema más inmediato y pequeño. La banalización viene directamente de lo anterior: no se abordan las problemáticas centrales de las sociedades locales o de la general.
3. El textualismo está muy ligado al minimalismo, pero tiene un origen propio disciplinario; se absorben de manera reproductiva los conocimientos y capacidades y se dedica a validar teorías o extender aplicaciones; quizá sea el menor de los males.
4. La retórica ataca a los que escudados en la defensa del pensamiento teórico y abstracto o la posmodernidad, reducen la disciplina a juegos de salón y caen en lo que, de acuerdo con George Orwell, pudiéramos llamar “la deshonestidad inherente al pensamiento intelectual”. Esto es despreciar y minusvalorar a quienes participan en las prácticas sociales, a quienes hacen trabajos aplicados, pero al mismo tiempo absorber sus experiencias y aportaciones y, gracias a un mero manejo de citas y lenguaje, traducirlas a jerga epistémica o filosófica y presentarlas como logros propios fruto de elucubraciones de cubículo.

En el ámbito nacional parece como si se estuviera dando un proceso de selección natural en el que sólo en instituciones autónomas centrales especializadas debe discutirse y desarrollarse la capacidad de la crítica y construcción teórica y metodológica; en las universidades centrales, capacidades de lectura y aplicación generalizada de estos elementos; y en las otras (normalmente de provincia), sólo de lectura literaria de narrativas y de levantamiento de datos, encuestadores o algo semejante.

Estos procesos se van dando no mediante definiciones explícitas que presenten una política deliberada, sino como decisiones técnicas de asignación de presupuestos y formas de evaluación, es decir, mediante formas de lo que en

la teoría colonial se llama *indirect rule*.<sup>16</sup> Se deja que la institución tenga su gobierno y decisiones propias, pero se controla su capacidad de acción real. A esto se agrega un mal específicamente mexicano: la falta de autonomía respecto al sistema político. Las instituciones académicas siguen siendo vistas como escalones y estaciones de paso o descanso para políticos que las usan con fines de posicionamiento. Es difícil encontrar instituciones mexicanas en las que priven y guíen la conducción los contenidos y criterios académico/científicos; éstos sólo son considerados como “contenidos” más o menos incómodos.

Esta situación refleja un empobrecimiento absoluto frente a lo que era la enseñanza y práctica de ciencias sociales en los años setenta y ochenta del siglo pasado. Corresponde a quienes trabajan o estudian en instituciones no centrales no dejarse subsumir; luchar por desarrollar todas las capacidades, desde la comprensión de los contenidos filosóficos, la crítica de las propuestas teóricas y metodológicas, y la construcción de alternativas, hasta la capacidad de generar información y análisis de fuentes de primera mano para evitar todos los males señalados.

Finalmente, tenemos que reconocer otro obstáculo mayor producto de la dinámica dual globalización/neoliberalismo: al parejo de la privación de los estados de decidir en áreas clave de la vida social colectiva para cedérsela a agentes privados, se ha separado tanto institucional como intelectualmente a las instituciones reflexivas de la sociedad de su capacidad de influenciar los procesos. La función intelectual de la sociedad ha sido concedida a los monopolios privados de comunicación que pasan a ser, parafraseando a Althusser, “aparatos ideológicos de dominación”. Es una función que ahora se ejerce de manera no reflexiva y una situación frente a la cual los científicos tenemos que tomar posiciones y acciones.

---

<sup>16</sup> Torres, Gutiérrez y Tenorio, en su estudio *Autonomía y financiamiento de la universidad moderna en México*, 2004, demuestran cómo se lleva esto a cabo; resaltan el excesivo papel de la administración en detrimento de los cuerpos colegiados en las tomas de decisiones, y el otorgamiento de presupuestos por programas específicos, de estímulos y compensaciones salariales, como el SNI, que de hecho “violan el principio de autonomía de la universidades” y favorecen la centralización del burocratismo y autoritarismo al dejar al científico a merced de la discrecionalidad del funcionario.



## PARA UBICARSE REGIONALMENTE (EL CASO DEL SURESTE)

Entendernos en el contexto actual hace necesario partir de que la propuesta y la utopía de la modernidad fue la unificación de la humanidad en un solo cuerpo social contra el orden estamental del viejo régimen. La guerra se daba entre el dilema de una integración jerarquizada o igualitaria.

Hoy con la globalización parece verse cumplida esta ilusión de un solo orden social global, pero es una unificación que genera un orden social cada vez más segmentado y la unidad es cada vez más virtual. Es, al mismo tiempo, más descarnadamente jerárquico y centralizado, y más descentralizado en una lógica de indiferencia y desinterés por lo no subsumible.

La experiencia del diagnóstico realizado para el Corredor Biológico Mesoamericano es un ejemplo: cuando se le comentó al director, un biólogo holandés, que la gente estaba destruyendo sus recursos naturales (talando, quemando y desecando) para poder migrar, respondió que no nos preocupáramos porque la naturaleza se reponía en veinte años; por supuesto que no pudo decir en cuánto tiempo se repone la gente, y menos la sociedad. El señor jamás se cuestionó sobre el derecho que tenía esa gente de vivir en su tierra ni por el sufrimiento que implica la migración.

En su doble vertiente de orden económico y sociocultural hay que entender la globalización, en este sentido de unificación y segmentación, para saber dónde estamos parados. Podremos conocerla si entendemos que es un orden que trasciende la modernidad, la supera y se convierte en otra cosa al realizarla, y que la desaparición virtual de distancias económicas y culturales conlleva, a su vez, la generación de espacios sociales segmentados. Los actuales procesos de globalización redefinen lo que era una región y lo que se entendía por ella. Ya no es el motor del desarrollo que se funcionaliza para servir a un centro nacional de un Estado nacional en un proceso guiado por este último. Ahora es una unidad autocentrada relacionada en redes con otras regiones mundiales de acuerdo con dinámicas de conglomerados financieros con actividades industriales o comerciales, o desaparece. Bauman explica cómo la definición profunda de globalización es que el capitalismo decidió dejar de hacerse cargo de los costos sociales de la producción/reproducción social.

Enfrentamos hoy en el sureste el posdesarrollo; es el sureste que entra en la globalización. El espacio es *resemantizado*, reterritorializado por nuevos procesos, y nuestro problema es cómo pensar y hacer ciencia social ubicada en la región. El problema comienza porque no existe esa visión integral del sureste, sino que la gente se ve como integrantes de alguna u otra entidad federativa; sólo existe como un discurso cultural construido desde el centro a partir del paradigma del desarrollo de los años cuarenta, como un reflejo de la sociedad política regional para negociar con el mismo centro y vaga, pero de manera difundida, como cierta conciencia de líneas de integración social que van desde el reconocimiento de lugares centrales como Veracruz, como “el puerto”, Mérida como centro cultural y médico, Chiapas como frontera, etcétera, hasta los vínculos familiares. Con acierto, Andrés Fábregas expone que la idea de sureste correspondía a la de frontera de expansión sobre territorios naturales no socialmente determinados.

Era una frontera interior con cabezas de playa, como Tuxtepec, San Andrés, Acayucan, Tenosique, San Cristobal, Chetumal o Valladolid. Hoy, las fronteras interiores funcionan de otra manera: la región de sierra de Huimanguillo es una frontera donde se contactan Centroamérica y Estados Unidos; Ciudad del Carmen como enclave petrolero estratégico para el sistema norteamericano de energía y las compañías multinacionales dominantes, o Cancún, como centro cosmopolita mundial y nudo del narcotráfico.

La *resemantización* globalizadora nos construye un sureste con una red de puntos de turismo internacional (Riviera Maya, por ejemplo), enclaves de “desarrollo sustentable” y “conservación natural”, y una tercera forma histórica de reorganizar la explotación petrolera, en la que Tabasco tiene un papel menor, al limitar la función residencial de Villahermosa, mientras la explotación se hace exclusivamente marina. Todo lo que quede fuera de esto está en riesgo de desaparecer. Hay que leer la migración como síntoma de la exclusión. No se está construyendo un sistema social integrado en el que los actores sociales encuentren sostén, como lo hacía una versión del desarrollismo, sino que se espera que los individuos se localicen en los ámbitos económico y residencial donde sean más provechosos para los procesos económicos mencionados.

Estamos ante una región tradicionalmente escindida por su formato colonial entre la dominación criolla sobre una mayoritaria población indígena o

mestiza, con una muy estrecha capa de clase media urbana que vivía del “favor”, como lo explica García Canclini (1990), que de pronto, destruyendo su medio ambiente natural, ha saturado sus ciudades como reflejo de los procesos de desarrollo de enclave por el turismo o el petróleo, sin que los sistemas políticos, culturales y sociales cambien. Esto genera una permanente tensión en sus capas urbanas, que hasta ahora, en parte, resuelve el recurso al comercio formal e informal, y sobre todo el empleo dado por los tres niveles estatales, según el viejo modelo de desarrollo estatista. En este modelo las funciones intelectuales se ejercen desde el centro; la región es pensada desde el Distrito Federal, o por núcleos muy restringidos de intelectuales locales de gran capacidad, pero socialmente aislados.

Las narrativas se escinden entre visiones estructurales tecnocéntricas desarrollistas desde el DF o universidades estadounidenses que estudian a los mayas, e incluso organismos internacionales o del gobierno estadounidense que impulsan el reordenamiento hidrológico, la ganaderización y la explotación de recursos naturales, sobre todo el petróleo. Por otro lado, tenemos las visiones románticas subjetivistas modernizadoras en el sentido sociocultural y político de los grandes intelectuales locales. Vienen después los estudios nacionales y extranjeros estructuralistas ligados a los procesos de desarrollo de las presas y carreteras y el petróleo, pero en los que la región aparece siempre como algo a ser usado, explotado y los habitantes locales no figuran sino hasta que se constituyen en problema político con el Pacto Ribereño en Tabasco y luego con el movimiento zapatista en Chiapas. También, en los ochenta se publicaron historias locales estructuralistas o postestructuralistas, como los trabajos de Paoli Bolio sobre el gobierno de Alvarado en Yucatán (*Yucatán y los orígenes del nuevo Estado mexicano*), Romana Falcón sobre Veracruz, Antonio García de León en Chiapas (*Resistencia y utopía y Fronteras interiores*), y Martínez Assad (*El Tabasco garridista*), Marcela Tostado (*El Tabasco porfiriano*) y Enrique Canudas en Tabasco (*Trópico rojo*). Todas estas obras se enfocan en momentos precisos en que se aplican políticas de modernización.

En cuanto a las políticas de impulso a la investigación, siempre se ha respondido a las necesidades del proyecto dominante regional de desarrollo: en un primer momento (1950-1986) se apoyaron instituciones que respondían a necesidades de un desarrollo nacional basado en procesos regionales que

buscaban levantar como un todo a la población, aunque confiando en los efectos multiplicadores de actividades dominantes. Había detrás la concepción de que el Estado se sentía responsable de toda la población y la ciencia tenía que darle respuesta a todos los problemas sociales.

Después, cuando comienza la transición hacia el neoliberalismo y la globalización, la investigación se consideró un proceso separado de la gestión social, pero con posibilidad de generar propuestas en un momento de recursos escasos y se dio una política de “oferta de conocimiento” en el que los académicos e instituciones competían por ellos de acuerdo con sus propuestas y sobre la base de ciertos requisitos formales, incluso intentando establecer centros privados (1987-1994). Finalmente, se llegó al momento en que se decide que se trabaje sólo aquello que sea financiado por los organismos internacionales y las oficinas públicas según sus programas y necesidades. El problema de fondo es quién decide qué es lo que vale la pena investigar, cuáles son las problemáticas y los problemas pertinentes. En términos institucionales, esto pocas veces queda en manos de los científicos.

No ha prevalecido la idea de pensar “en y desde” la región con instrumental y formato científico, salvo los esfuerzos de los historiadores y sociólogos afrancesados de fin de siglo, influenciados por la escuela de los anales o el postestructuralismo. Aquélla era la idea original en una propuesta humanista, pero igualmente científica, de “un colegio de la frontera sur”. En otras palabras, definir las problematizaciones desde las condiciones y subjetividades de la población local, entendidas como discursos culturales y acciones políticas, con una visión integrada regional; situarse entonces en la región para ver desde ella cómo se reconstruye el paisaje.

Desde esta posición se propone una definición metodológica para trabajar la región, que la define como algo más que una composición geográfica y económica, unidad administrativa o unidad cultural de tradiciones. Debe entenderse un actor complejo (o un complejo de actores) con voluntades y sentimientos encontrados y, a veces, en conflicto respecto a su propio medio, que puede ser entendido como paradisíaco u hostil. Más que un espacio físico es uno subjetivo de relaciones en un proceso constante de recomposición social y reformulación de límites y articulaciones con el exterior.

La región se convierte en un campo donde aparecen los procesos que guían las diversas resemantizaciones y reterritorializaciones, y también donde, a través de distintas prácticas discursivas y expresivas, se ejerce el razonamiento y la especulación intelectual sobre la propia naturaleza y destino. El papel es situarse en este campo y desde ahí producir los discursos propios para superar las sobredeterminaciones y exclusiones de los discursos desarrollistas y globalizadores que, finalmente, comparten todos los defectos de la exterioridad y la conciencia del colonialismo ejercido desde fuera y dentro.

En dos palabras, el dilema para el análisis local o localizado está en reconstruir, reformular, replantear un pensamiento en, desde y para la región en indispensable diálogo con los saberes, discursos y prácticas locales; o ser un saqueador desde un enclave en medio de territorio desconocido. La experiencia ha demostrado que salvo en los momentos de conflicto social, cuando las instituciones se abren apoyando trabajos como los firmados por Toledo (1982) y Tudela (1989) sobre la cuestión petrolera en Tabasco, las obras científicamente importantes y trascendentes se hacen en los márgenes y los resquicios de la política oficial, como el libro del mismo tema de Roberto Thompson (1988), la historia citada de Chiapas de García de León, y la de Tabasco de Enrique Canudas.

Para concluir este apartado asentaremos un hecho: los financiamientos y proyectos para investigar a los que Gramsci llamaba sujetos subordinados, sólo se otorgan después de que generan un importante conflicto social: sólo ganan espacio en el imaginario dominante mediante la movilización y la fuerza. Nosotros, como actores en el ámbito científico, podemos dárselos sin necesidad de eso.

## CONCLUSIONES

1. De acuerdo con la propuesta de Tomás Villasante (1998), debemos situarnos en un “anализador social” (u observatorio u observador), en una coyuntura clave del momento que nos sirva de observatorio. Consideramos que debe ser la globalización, como la define Bauman (1999): el capital se deja de responsabilizar de la reproducción

social, y el poder público pierde sus capacidades de acción y ejecución.

En el caso del sureste, tenemos una región que por segunda vez en sesenta años vuelve a ser objeto de una resemantización o reterritorialización violenta. Debemos centrarnos en los procesos de dislocación social que resultan de lo anterior, tanto en el sentido de desarmar las jerarquías de dominación local como de resegmentación social, ya no de marginación, como ocurría con el desarrollo, sino de exclusión: tanto las que abren posibilidades a formas alternativas de reorganización social como las que eliminan, incluso físicamente, a la sociedad, a las personas.

Tenemos que situarnos ya no en la explotación salvaje de los recursos naturales, sino en la perspectiva de la devastación ecológica. Después de tres años de estudiar los pantanos del Golfo, incluida la Reserva de Centla, estamos más convencidos de que el “desarrollo ambiental” no es el mejor lugar para situarse, sino el derecho de la gente a vivir en su propia tierra, su enorme esfuerzo para hacerlo, y el dolor y riesgo que implica la necesidad de migrar. Esto quiere decir situarse con la gente, con los diversos grupos sociales y sus dinamismos. Más que la resemantización de la región por los procesos de las políticas ambientales o petroleras, preferimos situarnos en las emociones-acciones-sensaciones de la gente local para insertarnos en el proceso y abordar su complejidad. Esto es todo lo contrario de las consideraciones básicas con que se formuló el Plan Puebla Panamá.

2. Una cosa es el desarrollo intelectual y otra el espacio institucional/social/político para nuestra práctica, para defender y desarrollar los espacios y propuestas productos del desarrollo intelectual; por eso, debemos seguir defendiendo la autonomía intelectual, siguiendo a Mannheim y Bourdieu. Esta autonomía tiene que basarse en la reflexión sobre la situación propia y la generación de instituciones propias. Contra lo que se entiende en el sureste, esta lucha institucional no significa buscar el reconocimiento y apoyo oficial como punto de partida; al contrario, se puede prescindir de él. La identidad de los científicos sociales no está en el reconocimiento institucional o político, sino en la calidad y profundidad del trabajo, en su capacidad de generar sus propios espacios sociales, y de relacionarse orgánicamente con los diversos actores regionales. En otras palabras, tenemos

que creamos el agua para nadar. En contextos como el actual, en las capitales regionales esto significa crear desde las librerías, los cafés, centros de documentación, de discusión y de convivencia y comunicación, de acuerdo con la dinámica y las necesidades de cada grupo.

3. El reto y la potencia mayor radican en nuestra cocina, en el desarrollo interno de nuestras capacidades epistémico/discursivas y metodológicas. Sabemos cuán difícil es el desarrollo de instituciones sociales académico/intelectuales en la región, y el socializar la importancia y el papel de la reflexión de las ciencias sociales en los espacios y medios locales, sobre todo porque conscientemente hay quien lo impide. No obstante, contra lo que no hay límites ni obstáculos es contra la potencia de los trabajos desarrollados en los sentidos que mencionábamos.

## Ejemplo de problematización y disyuntivas posibles

La cuestión del desarrollo sustentable puede dividirse en dos perspectivas: a partir del punto de acuerdo de su definición como persistencia y goce intergeneracional de los ecosistemas o recursos naturales, tal trascendencia puede plantearse respecto al goce intergeneracional de las siguientes maneras:

1. Desde la globalización neoliberal, como goce de humanidad abstracta en ciudades y países centrales con desplazamiento o desaparición de poblaciones locales.
2. Desde el derecho de las poblaciones humanas locales a decidir sobre su propio destino y territorio y recursos (con lo que entra en consideración la constitución y el funcionamiento de poderes locales).

El dilema epistémico se plantea en dos formas diferentes de problematizar:

1. Si la investigación sobre la sustentabilidad se da en cálculos de sustentabilidad por localidades limitadas sin estudio de sus relaciones con el entorno

y sin profundidad en su constitución histórica con conceptos como capacidad de carga, adaptación social, técnicas tradicionales de aprovechamiento de recursos como meras técnicas y no como organización social, etcétera, entonces se responsabiliza a las comunidades locales o se les carga todo el peso y la responsabilidad de desarrollar la conservación natural, aunque estén en medio de grandes propietarios que han devastado y a quienes las políticas ambientales no les imponen la más mínima responsabilidad; o se les exige que emigren vía desplazamiento directo o con violencia económica de procesos de localización eficiente de recursos: *allocation*.

2. Si la investigación sobre sustentabilidad considera los procesos históricos constitutivos en profundidad histórica y extensión de relaciones horizontales de las comunidades, entonces sustentabilidad se plantea como resultado de la construcción de paisajes culturales y responsabilidad global de la formación social específica y los actores internacionales, y es un proceso basado en los derechos de decisión de las poblaciones locales y nacionales respecto de las internacionales.

Esto en el orden disciplinario significa que, dado que existe esta disyuntiva como un hecho sociopolítico más allá de las elucubraciones científicas y que la perspectiva con que se decida abordar el tema significa posiciones políticas diferentes con resultados diferentes sobre las vidas concretas de millones de personas, es ingenuo creer que “el desarrollo sustentable” es meramente un concepto al que corresponde una teoría. Como lo proponen, cada uno a su manera, Bourdieu y Foucault, todo concepto social es un “campo”; el reto y la tarea no es entonces buscar los elementos fácticos o fenomenológicos para lograr el desarrollo sustentable, o desarrollar la teoría única del desarrollo sustentable; hay que verlo como un campo en donde hay un conflicto de diversidad de discursos e interpretaciones y formas de imponer un contenido único que represente a un solo actor social con exclusión de los demás; qué alternativas pueden construirse a partir de la conciencia de la diversidad de actores y elementos participantes en este campo en cada situación que se trabaja, ya sea desde la mera discusión conceptual abstracta hasta la decisión de proyectos a financiar en comunidades minúsculas.



En el nivel de la discusión y construcción intradisciplinaria esto significa que un sociólogo no puede recibir un concepto de ningún tipo y meramente aplicarlo. La metodología científica dominante (en la exigencia, pero desgraciadamente no en la práctica) nos dice que debemos descomponer el concepto en sus elementos analíticos para construir finalmente los observables que nos permitan armar el modelo de análisis, el cual puede ser cuantitativo o cualitativo.

En realidad, eso en todo caso debe ser sólo un momento de segundo tiempo, después de que hayamos abierto el concepto como campo de relación de fuerzas sociales de intereses e interpretaciones desde varios niveles, y que a partir de ahí lo hayamos reconstruido, o rearticulado de acuerdo con la situación, los actores y el sentido del caso concreto que estemos trabajando. Sólo entonces abordamos el momento teórico y armamos nuestro modelo analítico usando teorías y técnicas, que en esta visión no se plantean ya como una disyunción entre lo cualitativo y lo cuantitativo, sino que ven éstos como momentos diferentes de un mismo proceso respecto de los niveles de captación, significación y extensión del proceso que le asignemos a cada uno.

El abrir cada concepto como campo quiere decir que no dejamos a la subjetividad social, epistémica, científica, etcétera, como una caja negra sobre la que nada podemos hacer, como el positivismo y el desarrollismo dominantes en trabajos como los de Tudela (1989); ni convertimos la subjetividad en mero objeto de un proceso técnico indiferenciado de conocimiento, como los estudios políticos o culturales. Los postestructuralistas recuperan con fuerza las aspiraciones de clásicos como Durkheim y, sobre todo, Weber; la subjetividad, entonces, es considerada al mismo tiempo constitutiva del objeto como del proceso de investigación, como hecho plural, a considerar, usar y descifrar en el mismo proceso de estudio de toda problemática.



## Capítulo 4

# Ante la globalización: educación indígena como reproducción cultural y creatividad

### Introducción

En la práctica, los contenidos y el sentido de la educación indígena en México sigue funcionando, sino como una instancia castellanizadora, sí como una entidad “remedial” para la adecuada inserción de los educandos en los procesos socioproductivos nacionales, en los que “lo indígena” está en la lengua vista como modo de comunicación más eficaz con el niño hablante de la misma, y los contenidos culturales funcionan de una manera folklórica más o menos como los contenidos culturales indígenas respecto a la sociedad nacional.

La educación indígena está dirigida y prevista institucionalmente para la primaria y no considera como objetivos el estudio de la propia lengua (gramática, uso, desarrollo, etcétera), cultura y vida (de la que no hay información o elementos por falta de investigación que no reduzca lo indígena a historia o etnografía), aunque se han dado avances parciales en cuestiones de historia y “costumbres” en los libros de texto de la década de los noventa. La educación indígena en México, al igual que la educación pública general, está divorciada de los procesos formativos y políticas culturales.

Sin entrar en los graves problemas de funcionamiento real de la educación básica pública del sistema de educación indígena, con sus irregularidades y corrupción cotidianas, podemos decir que en su subdesarrollo aquélla ha quedado

desfasada de la situación real de los pueblos indígenas en sus propios términos y finalidades integracionistas, sobre todo por este enfoque meramente inicial, y por estar constreñida al marco contextual de la cultura indígena como la cultura de comunidades locales cuyos individuos sólo se insertarán en el mismo contexto regional. No se llega siquiera a considerar como marco (menos como sentido) la idea de pueblo indígena como sujeto social histórico de un colectivo transcomunitario; mientras ahora, la inserción de los individuos se da en espacios transnacionales y los propios pueblos han perdido su continuidad geográfica para estar constituidos, muchos de ellos, por redes de localizaciones en espacios incluso internacionales. El retraso frente al hecho de convertir el desarrollo del propio pueblo en un objetivo de la educación indígena ahora es alcanzado por la ingente necesidad de preparar a los individuos para su participación socioeconómica en espacios transnacionales.

Más aún, en particular para la educación indígena, el cambio en los espacios y ámbitos culturales que impone la globalización apremian aún más su transformación, por lo que es indispensable reforzar su relación con la cultura propia. En un sentido general, la globalización como forma de expansión del capitalismo en su fase neoliberal significa la *subsunción* real de todos los procesos de reproducción social por el capital global financiero o en términos de Braudel,<sup>17</sup> la apropiación por el “auténtico capitalismo” de las formas de producción de la vida material. La propia producción-reproducción de la vida cultural que antes se daba de manera “natural” junto con la producción de la vida material y sociocomunitaria de la mayoría de estos pueblos en sus espacios regionales, ahora se separa de los procesos de cooperación y distribución de la producción regional; además, vía los medios de comunicación y las instituciones escolares, es ocupada por contenidos y formas de las industrias culturales (medios de comunicación) y las instituciones estatales.

Queda planteado para la educación indígena el doble reto de facilitar la participación socioeconómica en espacios transnacionales o mínimamente

---

<sup>17</sup> Braudel (1984, tomo I) describe el orden moderno como un orden de economía tripartita, o más bien de “no una sino varias economías” con la producción o civilización de la vida material (los hombres y las cosas) en la base, una economía de intercambio material de mercado o mercantil, y sobre ellas y con papel determinante el intercambio a gran distancia y el orden financiero, que vendría a ser propiamente el capitalismo.

translocales, con relación a la nueva tecnología y formas de ocupación; de permitir y fomentar la reproducción y el desarrollo de la propia cultura y del pueblo indígena en general, incluso en un contexto de autonomía, o en un proceso de construcción de éste mismo.

## CONTEXTO ACTUAL

Hay hechos que demuestran que la educación indígena necesita transformarse; por ejemplo, en mayo de 2004, la gente *pame* de Querétaro presentó como principal demanda social la enseñanza del inglés para poder migrar a Estados Unidos. Desde hace años es también una de las mayores necesidades de los pueblos de Quintana Roo y Yucatán, aunque en estas entidades para integrarse al sector de servicios turísticos que se ofrecen a extranjeros en la propia península (además de que ya trabajan en maquiladoras transnacionales en los pueblos vecinos a Mérida o migran de modo masivo a Estados Unidos).

En Tabasco, la principal demanda en el foro sobre cuestión indígena del congreso local de 2003, fue la impartición de educación media y superior en pueblos indígenas. En otra dinámica, en Sinaloa, Michoacán y San Luis Potosí se han abierto nuevas universidades indígenas con proyectos culturales alternativos basados en el desarrollo de formas y contenidos propios que manifiestan y materializan la voluntad de construir una verdadera autonomía; mientras en el Estado de México se ha abierto otra más siguiendo un modelo elaborado por la Secretaría de Educación Pública (SEP), que tuvo limitantes poco comprensibles, como no poder reconocer la carrera de médico tradicional por las presiones de la Secretaría de Salud y las organizaciones de la medicina alópata privada.

En Tabasco, por ejemplo, también se ha desarrollado una serie de iniciativas de preparatorias y universidades populares que buscan reconocimiento oficial desde propuestas políticas y académicas diferentes; dos prepas en pueblos indígenas: Montegrande, Jonuta (impulsada por el Partido de la Revolución Democrática) y Constanca y Venecia, Centla (impulsada por Antorcha Campesina), que vendrían a sumarse a las oficiales establecidas en lugares como Tapotzingo, Nacajuca; Tamulté, Centro; San Carlos, Macuspana; Quintín Arauz y Vicente Guerrero, Centla. En este último se ha abierto una universidad que,

aunque es tradicional por sus contenidos y formas, se ha llamado indígena por el origen de la población beneficiaria. Finalmente, se abrió en el municipio de Tacotalpa una llamada universidad intercultural federal.

El hecho de que la educación es la principal demanda de los pueblos indígenas refleja dos contradicciones:

1. Se ha llegado a un cierto estado de desarrollo en el que las viejas demandas sobre salud y nutrición, infraestructura de servicios públicos y comunicación han llegado a un cierto nivel de satisfacción.
2. El proceso de integración económica ha avanzado tanto que se ha vuelto perentoria la necesidad de buscar trabajo urbano o en sectores en los que se requiere capacitación como requisito para integrarse. Esto evidencia tanto la pérdida de la autonomía productiva del campesino sin que nunca se hubiera alcanzado un grado óptimo de desarrollo en esta área y, de hecho, la destrucción del sector rural en el ámbito mundial (Davies 2004). Demuestra, asimismo, el avance del proceso de urbanización y concentración de la propiedad y producción agrícola por parte de los grandes monopolios impulsados por el neoliberalismo, además de la transición hacia una economía de servicios o, como se le llama ahora, la sociedad de consumo.

Las cosas han cambiado: a mediados del siglo pasado, el campo y los sectores agrarios funcionaron como reservorios para la reproducción de mano de obra excedente y barata; luego, como lugar para la producción de alimentos baratos para las ciudades; ahora, el campo es visto como un mero lugar de residencia, aunque continúan los violentos procesos de expulsión de población hacia las ciudades, e incluso al extranjero (en el nuevo siglo, en la región están influyendo también la frecuencia y violencia de los huracanes).

La comprensión de estas transformaciones es clave para reformular la educación indígena. Los viejos modelos románticos armados por el discurso magisterial y antropológico de comunidades aisladas autónomas es inoperante. La reproducción social, demográfica y cultural de los pueblos es cuestionada y se requieren formas creativas de rearticulación para desarrollar la integración de pueblos que ahora no tienen ya la continuidad territorial que los

caracterizaba, y cuya existencia se manifiesta más en redes que abarcan enclaves y formas de cooperación que atraviesan las fronteras nacionales y unen de manera novedosa barrios urbanos con pueblos rurales.

Otro cambio importante es el papel del Estado nacional. Durante todo el siglo XX la etnicidad se definió, discutió y desarrolló en relación con su posición, papel y negociaciones con el Estado, sobre todo porque el Estado de la revolución mexicana asumió desde los años cuarenta un compromiso con la población rural y con la indígena, siempre mediado por las relaciones reales de dominación local y regional. En la mayor parte de este trayecto, el Estado apostó al desarrollo económico y la integración cultural con contenidos nacionales, y mantuvo los contenidos y las formas propias como detalles folklóricos. De esta manera, la sabiduría propia y los tipos de organización sociales quedaron reducidos a meros “usos y costumbres” dignos sólo de la curiosidad antropológica.

Surgieron dos matices dominantes en el orden cultural que han tenido profunda trascendencia en México desde la invención de nuestra nacionalidad en el siglo XVIII: referir siempre lo indígena tanto a la grandiosidad del pasado como a las persistencias del pasado, y no posibilidades de desarrollo presente-futuro; e imponer la ideología de la comunidad local como forma de lo indígena, y no de pueblos formados por varias comunidades con un control territorial sobre una región (que, de hecho, ejercían los caciques y las élites locales). Es importante reconocer la trascendencia de la discusión sobre el concepto “pueblo” durante las discusiones sobre modificaciones constitucionales entre 1999 y 2002. El colonialismo, el origen criollo de nuestra constitución como nación, sigue expresado en la Carta Magna con la definición de “sujetos de interés público”, en lugar de “sujetos de derecho”. No obstante, la globalización ha abierto a los pueblos a una relación directa con todo el mundo, y los ha obligado a localizarse internacionalmente, como los mixtecos en Fresno y Baja California, por ejemplo, o los enclaves en Chicago, Nueva York y Neza (Rivera 2004).

Otras dos características de la situación actual son: por una parte, los medios de comunicación no sólo se abren internacionalmente y quedan en contacto directo con los pueblos indígenas, donde, como en la sociedad mestiza, las llamadas “industrias culturales” se convierten en los medios de producción y reproducción cultural; por otra, como explica Giddens (1987), los medios son el principal interlocutor directo de los individuos en su intimidad y, por lo tanto,

tienen ahora un papel importante incluso para la constitución ya no de un colectivo cultural o social, sino incluso de la personalidad.

El Estado neoliberal ya no es rector de la economía ni del desarrollo, ni responsable de la cultura; no es sino mero regulador de estas actividades, controladas de forma monopólica o en conflicto de competencia por los llamados “sujetos solventes”, aquellos que pueden “movilizar suficientes recursos” para imponer sus condiciones y lograr la hegemonía, ya sea por vía política, cultural o, mayormente, económica. No es banal que haya desaparecido un instituto indigenista que se hacía cargo de las necesidades y el apoyo de los pueblos indígenas, incluso haciéndolos dependientes de él para su persistencia como pueblo diferenciado, y haya sido reemplazado por una comisión desdibujada e indefinida sin atribuciones ni acciones claras, que no es más que un organismo de transición para tirar el arpa y dejar a los pueblos a su aire. La situación es: por un lado, se pierden los apoyos del Estado, pero por otro se gana la posibilidad de construir la autonomía, aunque en una coyuntura de violenta transición económica que amenaza incluso la propia existencia física de la población de regiones enteras, y cuya manifestación se presenta con los procesos de migración cuasi-catastróficos que estamos viviendo.

Hay dos temas clave en el proceso de educación indígena: comprender y hacer comprender a los actores involucrados los procesos de transformación y sus alternativas, y replantearse el papel de la educación respecto de la integración interna del pueblo en cuestión y su desarrollo social y cultural, un tema vinculado a la construcción de territorialidades, translocalizaciones y autonomía. Cabe recordar que la autonomía individual y colectiva es uno de los presupuestos indispensables para la construcción de la ciudadanía y, por ende, de la democracia e, intrínsecamente, es el fin último de todo proceso formativo. Los aspectos antes confrontados de identidad indígena y modernidad cívica ahora más bien se engarzan como complementarios en una lógica de necesidad de desarrollo frente a la nueva situación contextual.

Por ello se hace necesario comprender los procesos actuales y revisar los elementos conceptuales que obstaculizan el desarrollo de nuevas perspectivas, sobre todo porque existe algo que nosotros llamamos racismo estructural; esto es, aquellos prejuicios contenidos en las propias formas institucionales, en las formas establecidas de abordar los temas desde contenidos científicos,



culturales o políticos, e incluso en los propios conceptos o su manejo en algo que podemos identificar también como “logocentrismo”. Una de sus manifestaciones es la creencia de que lo que tiene que ver con los indígenas debe ser lo menos sofisticado; que la observación o el trabajo sobre lo indígena debe ser lo más sencillo, porque los indios son “lo sencillo”, “lo menor”, “lo natural”. Por supuesto que esto es falso: la situación de sujetos subordinados, sino es que marginados o explotados o discriminados, hace más complejo el estado de los pueblos indígenas frente a la sociedad que no quiere asumir sus diferencialidades culturales y que por comodidad la llamamos mestiza. Esta mayor complejidad es incluso vivida por cada individuo indígena, a diferencia de los mestizos, por el hecho de que se les impone cuando menos la disyuntiva de aprender dos idiomas o cultura, mientras el mestizo puede *apoltronarse* en lo semiautomático de su español regional y su cultura mestiza regional.

Esta complejidad se convierte en un reto cuya superación siempre deja al indígena, ya sea que niegue o afirme su etnicidad, en condiciones de tener mayores capacidades de destacar en la sociedad como un todo, incluso en condiciones de desposesión económica. La verdad es que la mayoría de los mestizos clasemedios de este país provenimos de este tipo de situaciones, que se originaron de la migración hacia las ciudades grandes e intermedias del propio país, desde la mitad del siglo pasado; también, porque durante setenta años este país vivió en un sistema que en el discurso y en las políticas apoyaba esta situación. El desarrollo era “urbanizarse” y “aculturarse”, y la revolución daba la oportunidad a los indígenas y al resto de la población rural de hacerlo.

En nuestro caso, por el contrario, para comprender y desarrollar lo específico de cada pueblo se hacen necesarias las mejores armas y desarrollos sofisticados de las ciencias sociales y, en particular, pedagógicas; asumir este reto nos asegurará el éxito.

En este sentido, la educación indígena ha de estar al día con las condiciones que se presentan para la enseñanza en cualquier país en la presente coyuntura y que la Comunidad Europea (1996) ha definido de la siguiente manera:

La enseñanza como profesión se enfrenta a un cambio radical en los próximos años. Los profesionales de la educación se convertirán en guías, tutores y mediadores. Su función consistirá

en ayudar y apoyar a los que aprenden, que serán los que irán tomando las riendas de su propio aprendizaje. Por lo tanto, es de crucial importancia y deberá ser un requisito profesional esencial la capacidad de desarrollar y practicar métodos de enseñanza y aprendizaje abiertos y participativos, tanto en contextos formales como no formales. Este aprendizaje activo estará caracterizado por la motivación para aprender, la capacidad para emitir juicios críticos y la facultad para saber cómo aprender. El pedagogo será quien alimente precisamente dicha capacidad del ser humano para crear y usar los conocimientos.

## LOS NUEVOS RETOS DE LA EDUCACIÓN INDÍGENA EN LA GLOBALIZACIÓN

1. ¿Cuál es la principal tarea de toda educación? Preparar al individuo o al colectivo social para enfrentar el mundo real en el que vive y desenvolverse con autonomía dentro de éste; de ahí que la educación indígena ante todo tenga que tener claro y sin mitos cuál es el mundo que enfrenta el propio grupo indígena. En otras palabras, tenemos que enfrentar con apertura el reto de lo que es ser indígena en un contexto dominante de globalización que nos impone cambios sustantivos respecto del contexto de desarrollismo en el que habíamos vivido hasta los años noventa del siglo pasado.

2. En este contexto de globalización, ¿cuál es la tarea específica de la educación indígena? Participar, incidir y promover la reproducción y el desarrollo cultural del propio pueblo. Uno de los hechos importantes que impone la globalización es que, por la integración económica impuesta por el desarrollismo, la reproducción cultural de los pueblos indígenas ya no se da al mismo tiempo que la de la organización social y la producción de los satisfactores materiales de la vida, esto es, la producción de comida, vivienda, salud, etcétera. En términos concretos, para el pueblo Yokot'an de Tabasco, por ejemplo, la reproducción social propia ya no ocurre junto con todos aquellos procesos que estaban dirigidos o en los que se daban las ceremonias de ofrenda tan distintiva de la cultura propia. Esto es demasiado evidente cuando sabemos que las comunidades han perdido toda autonomía económica y que la subsistencia de cada familia ya no depende de la colaboración con otras familias sino de la adscripción de

individuos en trabajos urbanos de servicios o industriales. El que la agricultura o la ganadería ya no den para vivir, y que no haya pesca suficiente se traduce en que la economía de las comunidades no depende más de ellas mismas, sino de las ofertas de trabajo de las ciudades, el gobierno y las empresas. El quitarle esta autonomía al medio rural es el primer objetivo y punto de partida de la globalización neoliberal.

Asegura Rodolfo Stavenhagen (1990) que el arrebatarle la capacidad de producir la vida a la cultura y al conocimiento propio, a como cree uno que es el mundo inmediato y cómo se organiza, qué cosas usaban y cómo, es el camino directo al etnocidio, a la desaparición de la cultura; es decir, cuando la cultura propia no sirve para vivir, la gente tiende a abandonarla. Ésa es, siguiendo con el ejemplo, la coyuntura de los pueblos indígenas de Tabasco. Antes, la gente vivía del pantano y la tierra, pescando, sembrando y trabajando, en parte, para los grandes propietarios y también en trabajos de ciudad, pero organizados con grupos de compañeros y familiares para la siembra, la pesca, la construcción de casas, etcétera. El conocimiento de cómo hacerlo y la forma de organizarlo pasaba por la realización de ofrendas y de saber qué era la cultura propia.

Ahora la supervivencia no necesita nada de esto y las ofrendas y las enramas son ahora meras ceremonias y fiestas, ya no formas de colaboración para hacer la vida. Los impactos ambientales destruyeron o, cuando menos, cambiaron el ambiente en que eran productivos los conocimientos técnicos tradicionales, y la apertura comercial derrumbó la rentabilidad de las actividades tradicionales (De Souza [2004] habla de un epistemicidio). A esto se suma la natural presión demográfica que siempre se ha desahogado con un cierto nivel de migración, la cual se ha ido incrementando en gran medida. Lo crucial es estar en condiciones para conseguir trabajos urbanos, de servicios e industriales. Lo anterior revela que estamos en un momento clave en que puede desaparecer la cultura propia (epistemicidio más etnocidio), porque ésta ya no se reproduce “automáticamente” junto con el propio proceso de “hacer la vida”.

Una de las características de la globalización es que el capital, las grandes empresas, no quieren pagar los costos de la llamada reproducción de la mano de obra, los gastos sociales del bienestar local, por eso chantajejan con mudarse de región a donde no tengan que pagar impuestos, y los gobiernos compiten ofreciéndoles las mejores condiciones, lo que motiva que se quedan sin

recursos para actuar de modo significativo sobre la reproducción social y no quieren invertir en procesos culturales. Al respecto, sólo hay dos opciones: la sociedad recupera los recursos que le da al Estado para construir sus propios sistemas formativos (éste sería un contenido fuerte de la autonomía) o cambia-ocupa al gobierno para forzarlo a generar una política que le permita intervenir y apoyar estos procesos.

Preparar al individuo o al colectivo para enfrentar su entorno implica dotarlo de lo necesario para que pueda adaptarse y actuar sobre él, modificarlo. De ahí nuestra exposición de las tendencias dominantes que están configurando nuestro contexto regional, a fin de saber para qué preparar a los jóvenes y contra qué tienen que reaccionar éstos para realizarse. Esta característica de la globalización también significa que no hay una solidaridad social como contenido central del modelo; como las empresas ya no necesitan que una cantidad grande de personas subsista en la pobreza o la marginalidad para bajar sus costos –la tecnología es la que baja ahora los costos–, la gente y las regiones pueden simplemente desaparecer.

Todo esto nos lleva a una situación en la que, a diferencia de lo que ocurría en el desarrollismo, ya no podemos exigir al Estado –a menos que cambiemos el orden político y económico dominante en México desde los años noventa– que se haga cargo de la reproducción social o cultural. Los ciudadanos tenemos que hacernos cargo de ella: el lado positivo está en que los pueblos indígenas deben hacerse cargo de su propia educación, y no hablamos en primera instancia de lo económico, sino de los contenidos y del esfuerzo. Esto no implica necesariamente, por ejemplo, que el pueblo tenga que pagar la educación y el Estado se desentienda; el pueblo tiene que organizarse para exigir esta obligación estatal de financiamiento de la educación, pero haciendo uso de la democracia y decidiendo el contenido y la forma para beneficio de sus miembros.

En la actualidad, la persistencia de un pueblo indígena sólo se explica y se logra por una acción reflexiva sobre sí mismo: como la cultura no se reproduce de manera automática junto con la producción económica, hay que intervenir consciente y específicamente en la generación de espacios y contenidos culturales propios. Ésta es la gran tarea de la educación indígena hoy, la cual supone un gran reto y una necesidad: no está inventada la receta en ningún pueblo

indígena mexicano para hacerlo, se tiene que buscar; entonces es indispensable desarrollar la creatividad.

Hoy menos que nunca la educación indígena debe ser un trabajo burocrático de mera reproducción de programas a cumplir en horas de clase; ya no puede limitarse con ningún pretexto a las meras actividades escolares. La educación indígena debe ser hoy la manera de refundar y desarrollar la cultura indígena, además de informar y hacer entender el mundo en donde se está viviendo, con el desarrollo de las capacidades necesarias para sobrevivir en él; esto es: para encontrar trabajo o generar iniciativas económicas propias, que pueden incluso ser culturales, no necesariamente de producción material.

Hay que aclarar que la idea de refundación o *revival* es peligrosa, porque puede generar versiones arbitrarias, dogmáticas o sectarias sobre qué es la cultura propia; por eso, debe construirse desde el saber informado y desde una práctica social colectiva, participativa y democrática; constituirse más en un saber vivir, en una forma de vivir que en discursos y jerarquizaciones; una difusión del conocimiento informado y la generación de redes sociales, de formas de integración no excluyentes frente a la exclusión que impone la globalización.

Debido a que el proceso educativo en cada nivel, desde el básico hasta las terminales técnicas o profesionales, se le considera una recuperación-reconstitución y desarrollo de contenidos propios, la educación indígena no puede tomarse como un proceso de enseñanza pasiva de contenidos formados; tiene que ser un permanente proceso de diálogo tanto con las formas y contenidos académicos y culturales externos, como con los tradicionales no académicos. El proceso no puede apuntar hacia la constitución de un “corpus” de conocimientos establecidos sobre el propio pueblo, sino a la integración de sistemas permanentes de su reelaboración. Aquí hay que resaltar el papel de una enseñanza para la creatividad: no puede desarrollarse como una enseñanza de reproducción de contenidos (bancaria en el sentido que usaba el término Freire), sino de desarrollo y fortalecimiento de capacidades y habilidades.

El doble reto del que hemos hablado implica que la educación ya no se trate sólo de generar contenidos y comunicarlos; nuestra preocupación es que sean absorbidos de manera completa y apropiada. La respuesta a este doble reto podría ser que la educación indígena sea considerada como un proceso de desarrollo de las capacidades, de la creatividad e inventiva de los educandos con

la información y formación básica de su propia cultura. Noam Chomsky habla sobre el aprendizaje del lenguaje y lo que debe ser su enseñanza: no se trata de aprender listas de palabras y frases hechas, sino cómo hacer nuevas palabras, frases y enunciados.

Insistimos en que el reto es doble porque la urgencia económica actual que impone la globalización propone que la educación sea una mera capacitación para la acción y transmisión de información guiadas por criterios de eficiencia burdamente reducidos a cuantificaciones monetarias. Se trata de que el pueblo indígena como un todo y sus intelectuales, en particular los maestros, defiendan y luchen porque el Estado no abandone su responsabilidad de sustentar lo que hoy algunos llaman el tejido social, y en su desempeño, acción y preparación, los maestros promuevan y defiendan la realización intelectual como una forma de lograr el desarrollo individual y la armonía en todos los niveles de lo social; frente al modelo de meros empleados capacitados-consumidores que impone la globalización, den a su gente elementos y actividades institucionales, ideales, conceptuales, para ser creativos y productores capaces de establecer en el nuevo ambiente condiciones de vida y bienestar colectivas que realicen al individuo y promuevan la solidaridad social.

Uno de los requerimientos que impone lo anterior es que, como señala Rigoberta Menchú, la educación indígena debe ser doble: educación para el desarrollo del propio pueblo sobre el ser, vivir, y progreso indígena; y una educación hacia la sociedad mestiza sobre lo indígena en su propio país y su propia vida y sus vecinos más allá de los prejuicios culturales, sociales y políticos implícitos hasta en los propios programas de educación.

## EXIGENCIAS DE UNA NUEVA EDUCACIÓN INDÍGENA

1. Para abordar y enfrentar lo antes expuesto tenemos que comenzar por deshacernos de los obstáculos intelectuales incluidos en las propias conceptualizaciones de base de la educación indígena. Por ejemplo, es increíble que todavía hoy escuchemos a indígenas estudiados hablar de “etnias”. El problema de este concepto es que describe un hecho terminado y natural sin capacidad de decidir sobre su propio futuro y presente. El concepto de etnia reduce a un

pueblo indígena a ser un hecho natural. En contraste, la idea de pueblo recupera la de un sujeto social con una historia, unidad, capacidades y vicisitudes propias, que no fue modelado por las fuerzas naturales y puede ser infinitamente reformulado y rediseñado por el Estado: un conjunto social que de diversas maneras ha resistido, influido, cambiado y decidido hasta cierto punto sus situaciones.

Junto con el concepto de etnia viene el concepto más polisémico de “comunidad”, que es correcto cuando se usa para hablar de una localidad y describir una relación específica de organización, pero no cuando reducimos un pueblo indígena a una colección de comunidades, o lo indígena a lo comunitario. No entenderíamos, por ejemplo, una ciudad de 150 mil habitantes, como Juchitán; aún así, el desajuste conceptual es tan grande que varios intelectuales tecos son los mayores defensores de la idea de comunalidad como etnicidad a pesar de vivir en una ciudad indígena que no se integra de esa manera (Martínez Luna 1993; Rendón 2003).

Los promotores del desarrollo y los antropólogos crearon un imaginario sobre lo que debería ser indígena, y el sistema con el que pudieron resumir y retratar la vida indígena se convirtió en un patrón sobre lo que en realidad es o debería ser indígena, es decir, *ontologizaron*, le dieron calidad de real a su representación social sobre lo indígena, ya sea como una descripción de lo indígena, una política, una práctica, y hasta lo que enseñaron a los profesionistas indígenas que era ser indígena. El grave problema de esto y la fuente de todos los fanatismos es que dicha imagen se construyó para buscar lo diferencial profundo y estático de todo pueblo indígena, pero para hacerlo se eliminaron las relaciones complejas reales de la vida cotidiana del pueblo. En otras palabras, se buscaban las estructuras estáticas y antiguas y se ignoraban los esfuerzos contemporáneos de la vida real.

Este modelo se sostenía gracias al esquema de aislamiento físico en que todavía vivían las comunidades durante casi todo el siglo XX, cuando los únicos mediadores hacia el exterior eran los funcionarios mestizos y los profesionistas indígenas, pero en las condiciones actuales de comunicación se revela su falacia e inviabilidad al desaparecer la mediación.

En contraparte, más que generar nuevos modelos de “identidad” indígenas para enseñarlos como contenidos cerrados a los educandos que habrían de conformarse a esa imagen, lo pertinente es la comprensión de la situación propia

(colectiva e individual), mediante la recuperación crítica de la historia del grupo (que es lo primero que conceptual y discursivamente les fue expropiado), y la reflexión sobre las condiciones actuales también individuales y colectivas.

En este sentido las nuevas historias deben evitar todo romanticismo respecto a la pureza de los orígenes y seguir la teleología de la decadencia que acostumbra utilizarse en esas narrativas; en cambio, han de dejar ver que la “etnicidad” del pueblo en cuestión y su identidad son hechos complejos constituidos por los mismos procesos históricos, que son hechos siempre cambiantes según los momentos y condiciones, y que han existido coyunturas que generan opciones, con el objetivo de hacer entender el presente no como una disyuntiva trágica, sino como un espacio de posibilidades múltiples que tiene como base la complejidad de los procesos anteriores.

Para lograr lo anterior, hay que resaltar el papel de la subjetividad de los actores propios y ajenos en estos procesos y eliminar el determinismo apriorístico que caracteriza hoy las lecturas de los procesos étnicos. Lo étnico tendría que dejar de verse como el presente determinado de los etnólogos para considerarse la historia como una sucesión de coyunturas que generan un presente determinable.

2. Es indispensable la participación en los medios de comunicación para i) presentar y difundir la palabra y el conocimiento propio hacia la sociedad mestiza con el fin de generar nuevas condiciones de relaciones sociales, culturales e, incluso, cotidianas y afectivas, y ii) superar la determinación de consumidor-pasivo de medios de la cultura dominante actual mediante el ejercicio de la propia producción cultural.

3. Se requiere que la educación indígena tenga las mismas características que se recomiendan como adecuadas para el tipo de educación que se está proponiendo a toda la sociedad en las actuales condiciones de globalización o de participación en la “sociedad del conocimiento”; y que la educación indígena se ofrezca mediante procesos de educación permanente, con alternativas abiertas y para el estudio a distancia, centrada en el desarrollo de habilidades más que en el aprendizaje de contenidos.



4. En cuanto a la reproducción cultural, uno de los efectos negativos del actual reordenamiento social es la desaparición de espacios públicos y de los espacios, instituciones y formas de retroalimentación cultural. El neoliberalismo convierte todo objeto y actividad cultural en un mero bien negociable o consumible, sin importar que en ese consumo se le cambie el sentido práctico social o simbólico. Por ejemplo, se establecen políticas privadas o públicas de apoyo a la así considerada actividad artesanal, artística o intelectual, lo que en los hechos viene a generar lo que podríamos llamar “indios profesionales”, o gente que, de su ser y hacer indígena, hacen una profesión al vender o presentar sus productos a la sociedad mestiza nacional o internacional, pero sin un proceso de interacción al interior de su propio grupo social. Es el caso de los artesanos huicholes llevados a Puerto Vallarta; éstos venden toda su producción no sólo a mestizos mexicanos, para quienes comprar sus piezas tiene un alto valor simbólico de un cierto tipo de “mexicanidad” que reconoce lo indígena como contenido central, sino sobre todo a extranjeros, quienes admiran sólo la belleza de las piezas.

Otro caso es el de los escritores, que, apoyados por las dependencias culturales, publican su obra, incluso en libros bilingües, y recorren el país dando conferencias en las principales ciudades; sin embargo, no existe una infraestructura para la distribución de esas obras en las propias zonas indígenas ni un lugar donde su actividad intelectual se integre a la vida local. De alguna manera, su actividad, sobre todo cuando no va acompañada de procesos reflexivos, se convierte en un mero saqueo del fondo cultural común (tradición oral por ejemplo) con rentabilidad (casi siempre muy baja) individual.

Otro reto es generar espacios públicos y la infraestructura para que las actividades culturales y procesos intelectuales y artísticos se desarrollen e integren a la propia vida de sus pueblos. En cuanto a estudios culturales, hace falta la creación de circuitos de producción-consumo cultural propios, y una forma de comunicación de dichos procesos hacia el exterior que tenga una mediación subjetiva que guíe la apropiación en cualquiera de los dos sentidos en que se haga.



## Referencias bibliográficas

- Alexander, Jeffrey (2000) *Sociología cultural*. Barcelona: Anthropos.
- Alcántara Ferrer, Sergio (s/f) “Selected Effects of Petroleum Development and Social and Economic Change in Tabasco”. Documento.
- Allub, Leopoldo (1983) “Heterogeneidad estructural, desigualdad social y privación relativa en regiones petroleras”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm 1, vol. 45, enero-marzo.
- Arizpe, Lourdes (1987) *Migración, etnicidad y cambio económico*. México: El Colegio de México.
- Arnold, Benedict (1991) *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Bajtín, Mijaíl (1992) *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Bartra, Roger (1981) *Las redes imaginarias del poder político*. México: Era.
- Baudrillard, Jean (1987) *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- \_\_\_\_ (2000) *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.
- Bauman, Zygmunt (1999) *La globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2002) *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1991) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bobbio, Norberto (1995) *Derecha e izquierda*. Madrid: Taurus.
- Bochi, Gianluca y Mauro Ceruti (1994) *El sentido de la historia*. Barcelona: Debate.
- Boege, Eckart (1988) *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1992) “Contradicciones en la identidad étnica mazateca: construyendo un objeto de estudio”, *Revista Nueva Antropología*, núm. 43, vol. XIII.
- Bonfil, Guillermo (1992) “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos”, *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm. 12, vol. IV.
- \_\_\_\_ (1987) *México profundo. Una civilización negada*. México: CIESAS/SEP, colección Foro 2000.
- Bourdieu, Pierre (1996) *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

- \_\_\_\_ (2003) *El oficio de científico*. Barcelona: Anagrama.
- Braudel, Fernand (1984) *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*. Tomo I. *Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*. Madrid: Alianza Editorial.
- Canudas, Enrique (1989) *Trópico rojo. Historia política y social de Tabasco. Los años garridistas 1919/1934*, tomos I y II. Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco.
- \_\_\_\_ (1993) *Trópico rojo*, tomo III. México: Inquietudes Ediciones y Publicidad.
- \_\_\_\_ (1994) *Trópico rojo*, tomo IV. México: Inquietudes Ediciones y Publicidad.
- Castoriadis, Cornelius (1988) *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Madrid: Gedisa.
- \_\_\_\_ (1989) *La institución imaginaria de la sociedad. Volumen 2. El imaginario social y la institución*. Barcelona: Tusquets.
- Chapman, Anne (1959) *Puertos de intercambio en Mesoamérica prehispánica*. INAH.
- Clifford, James (1997) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Davies, Mike (2004) “Un mundo de ciudades perdidas”, *Este País*, núm. 158, mayo.
- De la Peña, Guillermo (1991) “Los estudios regionales y la antropología social en México”, en Pedro Pérez Herrero (comp.). *Región e historia en México (1700-1850)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora.
- Delgado, Javier (2000) “Larga duración y conformación del territorio”, en Rocío Rosales (comp.). *Globalización y regiones en México*. México: UNAM-Manuel Porrúa.
- Derrida, Jaques (1989) *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. México: Paidós.
- Deleuze, Gilles (1980) *Diálogos*. Pretextos. Valencia.
- \_\_\_\_ (1995) “Deseo y placer”, *Revista Archipiélago*, núm. 23, invierno.
- De Souza, Boaventura (2004) *Democratizar la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Devalle, Susana (1992) “La etnicidad y sus representaciones. ¿Juego de espejos?”, *Estudios Sociológicos*, núm. 28, vol. 10, enero-abril, Colegio de México.
- Deveraux, George (1977) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.
- Dilthey, Wilhelm (1988) *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Alianza Universidad.
- Devereaux, George (1977) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.
- Elias, Norbert (1994) *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (1999) *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Elizondo, Aurora (1999) *Las trampas de la identidad en un mundo de mujeres*. México: Itaca.
- Fábregas Puig, Andrés (1992) *El concepto de región en la literatura antropológica*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Frémont, Armand (1976) *La Région Espace Vécu*. París: Presses Universitaires de France.
- Foucault, Michel (1986) *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1993) *La genealogía del racismo*. Montevideo: Caronte (edición mexicana: *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, 2000.)
- \_\_\_\_ (2000) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Gadotti, Moacir (2003) *Perspectivas actuales de la educación*. México: Siglo XXI.
- García Canclini, Néstor (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: CNCA-Grijalbo.
- García de León, Antonio (1985) *Resistencia y utopía I y II*. México: ERA.
- \_\_\_\_ (2002) *Fronteras interiores. Chiapas, una modernidad particular*. México: Océano.
- Geertz, Clifford (1991) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, Anthony (1987) *Modernity and Self Identity*. Londres: Sage.
- Giménez, Gilberto (2000) “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en José Manuel Valenzuela (coord.). *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera/Plaza y Valdez.

- \_\_\_\_ (2000) "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", en Rocío Rosales (comp.). *Globalización y regiones en México*. México: UNAM-Manuel Porrúa.
- Ginzburg, Carlo (1994) *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Godelier, Maurice (1989) *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.
- González y González, Luis (1976) *Pueblo en vilo*. México: Sepsetentas.
- \_\_\_\_ (1991) "Terruño, microhistoria y ciencias sociales", en Pedro Pérez Herrero (comp.). *Región e historia en México (1700-1850)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora.
- Gould, Stephen Jay (1995) *La vida maravillosa*. Barcelona: Crítica Drakontos.
- Gramsci, Antonio (1970) *Antología*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1975) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablos, Cuadernos de la Cárcel 3.
- Gutiérrez Eskildsen, Rosa Ma. (1978) *Substrato y superestrato del español de Tabasco*. Villahermosa: Cornejo Editorial del Estado de Tabasco.
- Hayles, Katherina (1993) *La evolución del caos*. Barcelona: Gedisa.
- Hopenhayn, Martín y Ernesto Ottone (2000) *El gran eslabón*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Ibáñez, Jesús (1992) *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*. Madrid: Siglo XXI España.
- Izutsu, Toshihiko (1997) *Sufismo y taoísmo*. Madrid: Siruela.
- Jodelet, Denise (1990) "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en Serge Moscovici. *Psicología social*, tomo 2. México: Paidós.
- Kristeva, Julia (1977) "Le Sujet en Procès: Le Langage Poétique", en Claude Lévi-Strauss. *L'Identite*. París: Quadrige/Presses Universitaires de France.
- Lajous, Adrián (1996) Intervención en Foro Comisión Ecológica de la Cámara de Diputados, Villahermosa, 18 de octubre.
- Lapassade, Georges (2000) *Socioanálisis y potencial humano*. Barcelona: Gedisa.
- León, Emma y Hugo Zemelman (coords.) (1997) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Barcelona: Anthropos-CRIM-UNAM.
- Lévi-Strauss, Claude (1989) *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lomnitz-Adler, Claudio (1992) "Concepts for the Study of Regional Culture", en Eric Van Young, *Mexico's Regions, Comparative History and Development*. San Diego: Center for US –Mexican Studies, University of California San Diego.
- \_\_\_\_ (1995) *Las salidas del laberinto*. México: Joaquín Mortiz.
- Maffesoli, Michel (1989) "The Everyday Perspective", *Current Sociology*, núm. 1, vol. 37, primavera.
- \_\_\_\_ (1990) *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Mannheim, Kart (1990) *El problema de la sociología del saber*. Madrid: Tecnos.
- Martínez Assad, Carlos (1985) *El Tabasco garridista. Laboratorio de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Martínez Luna, Jaime (1993) "¿Es la comunidad nuestra identidad?", en Arturo Warman y Arturo Argueta (coords.). *Movimientos indígenas contemporáneos en México*. México: CIIH UNAM/Miguel Ángel Porrúa.
- Monclús Estella, Antonio (2004) *Educación y cruce de culturas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Morin, Edgar (1993) *Ciencia con consciencia*. Barcelona: Antrhopos.
- \_\_\_\_ (2000) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Navarro, Pablo (1994) *El holograma social*. Madrid: Siglo XXI.
- Negroponte, Nicholas (1996) *Ser digital*. México: Oceáno.
- Orwell, George (2003) "Los escritores y el Leviatán", *La Jornada Semanal*, núm. 445, 14 de septiembre.
- Panikkar, Raimon (1997) *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.
- Peñalver, Patricio (1989) "Introducción", en Jaques Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós.
- \_\_\_\_ (2002) "La desconstrucción: premisas metódicas y efectos políticos", en Ángel Prior (coord.). *Nuevos métodos en ciencias humanas*. Barcelona: Antrhopos.
- Pérez Herrero, Pedro (comp.) (1991) *Región e historia en México (1700-1850)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora.
- Peterson Royce, Anya (1982) *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*. Bloomington: Indiana University Press.

- Ramírez Velázquez, Blanca Rebeca (2003) *Modernidad, posmodernidad, globalización y territorio*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Ángel Porrúa.
- Rendón Monzón, Juan José (2003) *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. México: Conaculta.
- Reynoso, Carlos (comp.) (1991) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_ (1991) “Presentación”, en Carlos Reynoso (comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Rivera Sánchez, Liliana (2004) “Belongings and Identities. Migrants between the Mixteca and New York”. Tesis doctoral. New School University.
- Rosaldo, Renato (1991) *Cultura y verdad*. México: CNCA-Grijalbo.
- Rosales, Héctor (1991) *Tepito barrio vivo*. Cuernavaca: CRIM-UNAM.
- Rosales, Rocío (comp.) (2000) *Globalización y regiones en México*. México: UNAM-Manuel Porrúa.
- Runyan Castaneda, Margaret (1999) *Un viaje mágico con Carlos Castaneda*. Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Ruz, Mario Humberto (1994) *Un rostro encubierto. Los indios del Tabasco colonial*. México: CIESAS-INI.
- Sahlins, Marshal (1997) *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_ (1989) “Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors”, *Critical Inquiry*, núm. 15, invierno.
- Said, Edward (1990) *Orientalismo*. Barcelona: Libertarias/Prodhufi.
- Santos, Milton (1996) *De la totalidad al lugar*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Sartori, Giovanni (2004) *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. México: Taurus.
- Scholes, France y Ralph Roys (1968) “The Maya Chontals of Acalan-Tixchel”, material fotocopiado.
- Simmel, Georg (1939) *Sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (1986) *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península.
- Stavenhagen, Rodolfo (1990) *The Ethnic Question. Conflicts, Development and Human Rights*. United Nations University.
- Sullivan, Paul (1991) *Diálogos interrumpidos*. Barcelona: Gedisa.



- Tedesco, Juan Carlos (2003) *Educación en la sociedad del conocimiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, Edgard (1989) *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. México: Crítica.
- Thompson, Eric (1977) “Nombres de los días entre los mayas putunes”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. X, UNAM.
- Thompson, John (2002) *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Thompson, Roberto (1988) *Explotación petrolera y problemática agraria en el sureste de México*. San Cristóbal las Casas, Chiapas: CIESAS.
- Toledo, Alejandro (coord.) (1982) *Petróleo y ecodesarrollo*. México: Centro de Estudios de Ecodesarrollo.
- Torres Parés, Javier, Adel Gutiérrez Tenorio y Jorge Humberto Miranda (2004) *Autonomía y financiamiento de la Universidad Moderna en México*. México: Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM.
- Tostado, Marcela (1985) *El Tabasco porfiriano*. Villahermosa: Instituto de Cultura de Tabasco.
- Tudela, Fernando (coord.) (1989) *La modernización forzada del trópico: el caso de Tabasco*. México: El Colegio de México.
- Unión Europea (1996) *Enseñar y aprender. Hacia la sociedad cognitiva*. Bruselas: Oficina de Publicaciones de la Unión Europea.
- Uribe Iniesta, Rodolfo (1998/a) “El cuestionamiento de los sujetos sociales como lectura del conflicto tabasqueño”, *Revista Chiapas*, núm. 6, Instituto de Investigaciones Económicas UNAM / ERA.
- \_\_\_\_ (1998/b) “Modernización, modernidad y economía moral en el conflicto tabasqueño”, *Revista de la Universidad*, núm. 42, vol. VIII, enero-abril, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- \_\_\_\_ (1999) “Etnicidad y sustentabilidad en las comunidades *yokot’anob* de Tabasco.” Tesis doctoral, CES, Colegio de México.
- \_\_\_\_ (2003) *Del desarrollismo a la globalización: ensamblando Tabasco*. Cuernavaca: CRIM-UNAM.
- Uribe Iniesta, Rodolfo y Bartola May (2000) *T’an i K’ajalín Yokot’an (palabra y pensamiento Yokotán)*. Cuernavaca: CRIM-UNAM.

- Van Young, Eric (1991) “Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas”, en Pedro Pérez Herrero (comp.). *Región e historia en México (1700-1850)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora.
- Villasante, Tomás (1998) *Cuatro redes para mejor vivir. I. Del desarrollo local a las redes para mejor-vivir*. Buenos Aires: Lumen Humanitas.
- Weigand, Phil (1992) *Ensayos sobre el Gran Nayar: entre coras, huicholes y tepahuas*. México: Instituto Nacional Indigenista/Colegio de Michoacán/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia y México.
- Weinberger, Eliot (2004) “La libertad está en marcha”, *La Jornada*, 29 de octubre, 2004, p. 39.
- Zemelman, Hugo (1997) *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. El México: Colegio de México, Jornadas 126.
- \_\_\_\_ (2000) *Conocimiento y sujetos sociales*. México: El Colegio de México.
- Zemelman, Hugo y Guadalupe Valencia (1990) “Los sujetos sociales. Una propuesta de análisis”, *Acta Sociológica*, núm. 2, vol. 3, mayo-agosto.

## Otros títulos de la colección UDG Virtual

*La gestión de las nuevas organizaciones virtuales: “Un deporte extremo”*

Anne Marrec

*Siete estrategias metodológicas para la investigación en la virtualidad*

María Elena Chan Núñez (compiladora)

*Educación, estandarización y tecnología. Contradicciones y tendencias*

Martín Pastor Angulo

*Investigación de la educación virtual. Un ejercicio de construcción metodológica*

María Elena Chan Núñez

*Procesos educativos y de investigación en la virtualidad*

Sara Catalina Hernández Gallardo (comp.)

*Educación en red. Una visión emancipadora para la formación*

Margarita Victoria Gomez

*Nuevos rumbos para la educación. Cuando las brechas se vuelven caminos*

Manuel Moreno Castañeda

*Modelo mediacional para el diseño educativo en entornos digitales*

Ma. Elena Chan Núñez

*La educación superior a distancia. Entornos de aprendizaje en red*

Ángel Torres Velandia

*La exclusión de la esperanza. Un sistema educativo desertor*

Lourdes Bueno Macías

*Mundialización y educación: reflexiones generales y personales*

Gastón Mialaret

*Objetos de aprendizaje. Formación de autores con el modelo redes de objetos*

José Navarro Cendejas y Luis Fernando Ramírez Anaya

*Perspectivas para el estudio de procesos culturales regionales desde la complejidad. Etnicidad y discursos científico-institucionales* se terminó de imprimir en noviembre de 2007 en Grupo Gráfico de Occidente, Boulevard de los Charros 688, Zapopan, Jalisco, México.

Edición: Angelina Vallín Gallegos; coordinación de producción: Francisco Cuéllar Hernández; corrección de estilo: Brígida Botello Aceves; diseño y diagramación: Carlos Eduardo Patiño Gascón; fotografía de portada: Rodolfo Uribe Iniesta; obra de portada: artesanía de Metepec.

Este libro aporta elementos metodológicos y perspectivas de análisis a estudiantes, investigadores y promotores de la cultura regional y a los estudiosos de los fenómenos sociales regionales en general. En él se recoge la experiencia de veinte años de trabajo en el ámbito como científico y promotor cultural; se resalta la importancia de recuperar la voz, experiencia y perspectiva local en su situación actual. La región y la cultura son destacadas como procesos y campos de interacción material y simbólica constitutivos y sobre todo instrumentos analíticos. El papel de discursos y actividades especializados, como los de la etnografía, las ciencias sociales y el de la educación indígena, se analizan desde una lógica regional y las posibles alternativas que se presentan en la situación actual caracterizada por la globalización.

La perspectiva se basa en problematizar la adecuación de los discursos especializados a partir de las condiciones y subjetividades de la población local en un sistema de acción que construye el espacio simbólico y material de la región.

La tarea es situarse en este campo y desde ahí producir los discursos propios para superar las sobredeterminaciones y exclusiones de los discursos desarrollistas y globalizadores que, finalmente, comparten todos los defectos de la exterioridad y la conciencia del colonialismo ejercido tanto desde fuera como desde dentro.

