



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Antropología cultural histórica

Autor: Steger, Hanns-Albert

Forma sugerida de citar: Steger, H. A. (1993). Antropología cultural histórica. *Cuadernos Americanos*, 3(39), 134-166.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año VII, núm. 39, (mayo-junio de 1993).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

ANTROPOLOGÍA CULTURAL HISTÓRICA

Por *Hanns-Albert STEGER*
PRESIDENTE DEL CEISAL

1. Problemática teórica de la comunicación intercultural: ¿relatividad de las verdades absolutas?

MIENTRAS MÁS HA PROFUNDIZADO la investigación el conocimiento de América Latina en los más diferentes terrenos, más evidente resulta que la interpretación global de los hechos estudiados es insuficiente, pues hasta ahora no se ha podido descifrar lo "realmente significativo" en los documentos (Steger, 1991b). Ni siquiera sabemos con certeza si en el juego de pelota ritual de los mayas (y de los aztecas) se sacrificaba al vencedor o al vencido. Es más, ni siquiera sabemos si había en verdad sacrificios humanos. Quizá todos los informes acerca de ello no son más que interpretaciones equivocadas de procesos rituales (Hassler, 1992). Al ver más de cerca la historia mexicana, ésta parece disolverse en pura magia. Nuestra investigación ordena los hechos en el horizonte intelectual que nos es conocido, sin plantearnos mayores problemas acerca de las intenciones expresivas ajenas.

Para aclararlo, pondré como ejemplo algunos episodios míticos (Cf. Steger, 1977):

En Tēcospa, cerca de Milpa Alta (en las estribaciones montañosas de Xochimilco), se cuentan historias sobre Lucas Carnero y los "pingos", malignos espíritus demoníacos, *xolopitl*, "sin espíritu". Lucas Carnero, un pastor, huyó tras un asesinato a una cueva en Xalpulco. Allí entró en relaciones con los pingos y se convirtió en una especie de Alí Babá de la zona de Milpa Alta. La cueva era el "Sésamo ábrete" y en ella vivía con sus compañeros, ocultando sus riquezas robadas. Un día celebraban un robo especialmente bien logrado. Lucas Carnero levantó su copa y preguntó: "¿Quién de ustedes está dispuesto a ser responsable de la vigilancia del tesoro?" Tras unos

momentos, salió un voluntario. Apenas había hablado, cuando Lucas sacó la pistola y lo mató, con lo cual extendió la magia sobre el cuerpo y el alma del voluntario, quien vigilaría así para siempre la cueva.

Esta historia debe abrirnos el camino hacia la comprensión de una lógica diferente, para la cual no hay una línea fronteriza entre la vida y la muerte ni tampoco entre la realidad mágica y la no-mágica; no, a saber, en el sentido de que ambos terrenos se den simultáneamente y, sin embargo, estén claramente diferenciados, sino que todo es un solo gran continuo.

Otro ejemplo, tomado al azar del mundo mazateco. El señor de los montes se llama Chacún Nashí y vive en el cerro Rabón, el gran monte mágico de los mazatecos en la cuenca del Papaloapan. Chacún Nashí es —lo mismo que su colega Chicón (señor del gran cerro Nindó Tócoxo en la sierra)— un protector de los indios, una figura semejante a Robin Hood. Ambos poseen juntos pequeñas tiendas y algunas veces llevan en su carreta mágica a los viajeros a través de la peligrosa zona boscosa de los montes. Con frecuencia, pueden encontrarse de compras en la ciudad de Córdoba (en el camino de Veracruz a Orizaba) y algunas veces sacan del aprieto a los indios que se han quedado sin dinero para sus compras dándoles un par de billetes.

En Teotitlán, el lugar de los dioses, en la cuenca del Papaloapan, los espíritus recorren las calles bajo la figura de comerciantes, cerdos o gallinas y cada uno de los indios tiene su “doble”, su *nahual*, en este mundo, unidos ambos pase lo que pase.

Una desgracia, una enfermedad, no son nunca un proceso unidimensional, sino siempre un proceso en el mundo multidimensional. El curandero, el hechicero es el experto científico que investiga, codifica, pronostica y dirige las leyes de las otras diferentes dimensiones, su infraestructura y su interacción. Conoce los medios y los caminos, habla la “lengua” de las dimensiones y puede ofrecer las necesarias traducciones y las medidas necesarias. Sus instrumentos son los hongos, el peyote y las hierbas.

La multiplicidad simultánea de las dimensiones vitales exige una convivencia con los animales, las plantas y las piedras en el plano de la equivalencia. Así, por ejemplo, los burros, caballos y cabras tienen su propio dios —la conciencia colectiva de los animales— denominado “San Miguel”.

San Miguel pertenece al complejo de la fe cristiana —lo mismo que los animales citados, importados por los cristianos españoles. Los animales conocidos antes de la época colonial tienen como señores a espíritus mazatecos. Todo forma “la selva mágica dentro del alma de los mazatecos” (y en forma parecida de la de otras tribus indígenas), como lo formula certeramente Fernando Benítez:

“Un paso en falso, una caída, una rama que se desprende del árbol y caiga sobre un viajero, determinan fatalmente que esa muchedumbre de duendes, de diablos, de dueños de la tierra y de las aguas, siempre al acecho, se apodere de su alma, la lleve a sus prisiones o la arroje a las profundidades del infierno” (Benítez, 1970, III, 57).

Podemos hablar de una "racionalidad intramítica", completamente distinta de nuestra racionalidad determinada técnico-matemáticamente, como también de la racionalidad históricamente determinada de la sociedad industrial moderna.

Esta diferenciación puede describirse —por ahora— mediante los distintos conceptos de lo que se entiende por "vida humana": el continuo vital naturaleza-hombre, en el cual no hay lugar para lo que nosotros, los europeos occidentales, denominamos "individuo"; la figura "sin valor" dentro de un juego numérico funcional en el proceso automatizado de producción; el peso histórico "valorado" de quien determina la acción. El conocimiento de estas relaciones es, sin embargo, sólo un primer paso en el desciframiento de los lenguajes simbólicos culturales. Sólo después del desciframiento puede intentarse la traducción de las proposiciones encontradas a otro lenguaje simbólico. ¿Cómo es posible trasladar los contenidos de un mundo-lógico determinado a otro mundo-lógico? Si queremos hacer esta traslación debemos tener claro que pertenecemos juntos a una pluralidad de mundos-lógicos desplegada como un continuo o —formulado a la inversa— que tenemos que aceptar una pluralidad de lógicas que de ninguna manera tienen que concordar con nuestra lógica europea occidental, determinada por la escolástica (el *sic et non* de Abelardo). Pero tampoco debe entenderse la lógica escolástica como monolítica, también podemos comprenderla y leerla (*cf.* Adorno, 1962) como el lenguaje de Kant sobre la "razón pura" (la *raison*), "superada" dialécticamente (por Hegel) o no hacerlo así, sino como lenguaje de la "seducción erótica" (el modelo de Kierkegaard en *Diario de un seductor*).

Pero aun haciendo caso omiso de ello, desde que se llegó a la "globalización" comunicativa de nuestra conciencia social se presentó una situación totalmente nueva; experimentamos ahora la pluralidad de verdades absolutas asentada en el globo: a la lógica euro-norteamericana, determinada por la razón, se le oponen ahora una lógica tántrica, confuciana, hinduista, shintoísta o chamánica (lo mismo que otras muchas), cada una de las cuales —tomada por sí sola— excluye a todas las demás a fin de imponer su pretensión de absoluto (Paz, 1983, 20 ss.). Tenemos que aprender a pensar ahora, también en cuanto a teoría del conocimiento, en relaciones globales: es evidente que las verdades absolutas se relativizan por la globalización de la conciencia humana. El uso anterior de imponer por la fuerza la propia pretensión de absoluto (por ejemplo, en

la conquista de América) ya no puede proseguir. A pesar de ello, nuestras reflexiones teóricas permanecen mudas, por el momento, ante el fenómeno de la relatividad de las verdades absolutas, si bien el problema se conoce desde hace mucho en nuestras discusiones teológicas. En ellas se ha desarrollado la opinión de que la verdad de la palabra divina está oculta y desfigurada en las culturas extrañas y que la tarea de las misiones es llevar a la conciencia las ocultas semillas de la palabra (*semina verbi*) y dejar que la experiencia de la fe cristiana crezca en su interpretación (Morandé, 1982, 54). Los análisis de las relaciones interculturales apenas han rebasado esta etapa. Aprehendemos el ejemplo citado más arriba del vigilante asesinado del tesoro como verdadero exotismo y, desde luego, nosotros "lo" sabemos mejor...

2. Traducción y fusión de horizontes: la desmembración de las "invariables" culturales

¿QUÉ hacer? Por lo pronto necesitamos una traducción más precisa y, naturalmente, un procedimiento para la formación de traductores. En el ejemplo mexicano puede reconocerse que en él se ha alcanzado entretanto este nivel de reflexión. Citamos como ejemplo *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz, *México profundo* (1987) de Guillermo Bonfil Batalla y *La jaula de la melancolía* (1987) de Roger Bartra. Pero las perspectivas teórico-cognoscitivas de estos trabajos todavía no se han trabajado activamente entre nosotros. Lo que Paz quiere decir con "historia invisible" o "intrahistoria" se ha copiado, pero no se ha trasladado activamente (Paz, 1970a, 60, 106). Si se hubiera hecho, podría haberse dado, a partir de allí, el paso decisivo: el intento de desprender la comprensión del extraño de lo descriptivo y hacerlo, en cambio, parte del propio mundo de experiencias. Esto tendría consecuencias. El precio sería la renuncia a una parte de la propia identidad a favor de la extraña. Así, por ejemplo, un alemán se convertiría parcialmente en mexicano, sin poder ser, a la vez, totalmente mexicano —pero para sus compatriotas alemanes sería ya "el mexicano" y no un completo alemán (el destino de todo inmigrante). Esta pérdida de identidad es costosa, pero inevitable y parte del proceso de traducción en general.

Sobre este asunto tenemos desde hace tiempo las reflexiones, desusadamente impresionantes, de Hans-Georg Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 1965). Bajo el título de "El lenguaje como medio

de la experiencia hermenéutica'', nos dice: ''El lenguaje es el medio en el que se realiza la comprensión del interlocutor y el acuerdo sobre el asunto'' (p. 361). El estar destinado a la traducción es, por ello, ''como una autoincapacitación del interlocutor... de hecho, la comprensión se realiza en tales casos no entre los interlocutores de diálogo, sino entre los intérpretes, que pueden encontrarse verdaderamente en un mundo de comprensión que les pertenece a ambos'' (p. 362). Podríamos llamar a esto la renuncia a la identidad. Esta renuncia separa al traductor de su mundo original de comprensión que sustituye por uno nuevo, mediatizado y mixto, que podría ser definido como una conciencia especial, y que representa de hecho una especie de ''jerga'' comprensible sólo para los iniciados. Por ello, Gadamer habla de una ''fusión de horizontes'': ''En la realización de la comprensión ocurre una verdadera fusión de horizontes que, mientras proyecta el horizonte histórico, lo supera'' (p. 289).

Así pues, el problema de recepción por lo que respecta a las manifestaciones culturales extrañas se encierra en la pregunta acerca de si puede llegarse a una ''fusión de horizontes'' y a un ''mundo de comprensión común''. Este problema se potencia cuando los participantes en la recepción pertenecen a culturas cuyas constantes básicas se separan unas de otras.

Paz ha señalado insistentemente el problema de las constantes básicas. Se refiere con ello a la estructura relacional, es decir, a lo que hemos aprendido a llamar, siguiendo a Norbert Elias, una ''configuración'' (Elias, 1986, 139). ''Configuraciones'' o reglas de juego como, por ejemplo, las que, en un partido de fútbol, permiten que cada jugador se mueva con libertad dentro de un marco preestablecido. A largo plazo determinan el modo y la manera de la producción de historia; son ''el motor de la historia''; sus combinaciones siempre cambiantes determinan ''su forma de producción de historia''. La traducción y la comprensión son, por ello, iguales al desciframiento de un código (secreto), es decir, de su sistema combinatorio, su ''clave''. Las ''invariables'' son reducciones de complejidades cotidianas, que son convertidas en formas simbólicas. No sólo el traductor, sino sobre todo el científico que se ocupa de los problemas interculturales debe intentar configurar de tal modo la traslación de la ''alteridad'', según la jerga sociológica (''otredad'' en Paz, 1970a, 102) que se haga *propiedad*, pero de tal modo que también el público pueda apropiársela. La investigación no ha logrado hacerlo —en su mayor parte es todavía investigación *sobre*

América Latina, sobre México (como objeto de estudio), pero apenas *con* México (como co-objeto) —sobre la problemática de la “otredad” permanente. La propuesta de la investigación de la antropología cultural histórica no es, en consecuencia, una disciplina que entre en nueva competencia curricular, sino un procedimiento hermenéutico, comprensivo, una manera de ver que “tra-duce” los hechos elaborados por las líneas tradicionales de investigación a una luz *conjuntamente* comprensible. La “otredad” no es ni por asomo una reliquia de un mundo ya desaparecido, sino que es un aspecto constitutivo de la actualidad. Se trata, por lo tanto, de reflexionar juntos acerca de la alteridad común. Las culturas presentan una reciprocidad múltiple de muy diversos niveles de conciencia. Paz lo formula así:

Cada pueblo sostiene un diálogo con un interlocutor invisible que es, simultáneamente, él mismo y el otro, su doble. ¿Su doble? ¿Cuál es el original y cuál el fantasma? Como en la banda de Moebius, no hay exterior ni interior y la otredad no está allá, fuera, sino aquí, dentro: la otredad es nosotros mismos (Paz, 1970a, 111).

La gran dificultad adicional con respecto a nuestros esfuerzos de comprensión en el caso de México —y también de América Latina— estriba en que la tradición cultural mexicana muestra algunas “invariables” que no concuerdan para nada con nuestra situación (centro) europea. Con esto se quiere aludir en primer lugar a la diferencia entre la concepción del tiempo lineal y cíclico. En el ámbito euronorteamericano estamos acostumbrados a tener ante nosotros un horizonte temporal abierto que señala como una flecha hacia un futuro cada vez mejor: *historia universal e historia de la salvación* (Löwith, 1953). En Mesoamérica y la zona andina, cuando menos, aparece en primer plano un pensamiento cíclico que, en el futuro, alcanza de nuevo el pasado, que se repite. Con ello, la historicidad adquiere un matiz completamente distinto. El camino al futuro es, *per se*, siempre un camino al pasado. Lo que para nosotros es una aventurada apertura al futuro (por ejemplo, la Conquista), es para el mundo mesoamericano una actualización ritual de invariables cósmicas. Paz: “...si para los españoles la conquista fue una *hazaña*, para los indios fue un rito, la representación humana de una catástrofe cósmica” (1970a, 114). En vez de nuestra progresividad se presenta así una “retro-progresividad”. Jugamos simultáneamente (cuando menos) dos juegos contradictorios sobre

el mismo tablero, y con ello las piezas del juego alcanzan una dimensión mágica.

Vivimos la historia como si fuese una representación de enmascarados que trazan sobre el tablado figuras enigmáticas: a pesar de que sabemos que nuestros actos significan, dicen, no sabemos qué es lo que dicen y así se nos escapa el significado de la pieza que representamos (Paz, 1970a, 114 ss).

A partir de este análisis comprendemos mucho mejor lo que significa la anécdota de la cuenca del Papaloapan, relatada al principio, en la que se habló de Chacún Nashí y Chicón: en ese lugar los espíritus recorren las calles bajo la figura de comerciantes, cerdos o gallinas y cada indio individual tiene su historia "doble", su historia *nahual*, a la que está unido para bien o para mal y apenas podemos saber cuál "historia" es la original y cuál la "Doppelgänger". Por correctos y precisos que sean los análisis del sistema político mexicano que nuestra investigación ha presentado hasta ahora, no dan en el clavo, porque toman el juego de máscaras por la nuda realidad y (sin quererlo) ocultan el "original" en vez de sacarlo a la luz. Paz dice al respecto:

La historia que vivimos es una escritura; en la escritura de la historia visible debemos leer las metamorfosis y los cambios de la historia invisible. Esta lectura es un desciframiento, la traducción de una traducción: jamás leeremos el original (Paz, 1970, 114).

3. *Formación de la antropología cultural histórica mexicana*

EN este punto se hace necesaria una discusión detallada del estado actual de la investigación. La antropología cultural histórica intenta hacer comprensible, por medio de un análisis de los símbolos sociales, una situación complicada. Las iniciativas surgieron de los trabajos de Paul Kirchhoff sobre la ciencia de la religión. Trabajos que —como sucede casi siempre con los logros pioneros— no han sido aceptados realmente ni en México ni en Alemania. Pero, sin duda, la línea de investigación iniciada por Kirchhoff en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en México ha producido grandes frutos. "Mesoamérica", el concepto que él acuñó, se ha hecho de uso común desde entonces. Kirchhoff enriqueció, en varios puntos decisivos para la ciencia de la religión, la antropología filosófica de Alfonso Caso (1896-1970) y descubrió nuevos caminos

para la investigación de campo. En cierta forma, este desarrollo llegó a su cima en el duodécimo Congreso de la Sociedad Mexicana de Antropología celebrado en Cholula del 11 al 16 de junio de 1972. La publicación de las actas del congreso (*Sociedad...*, 1972) otorga por primera vez un rango decisivo a los estudios científicos sobre religión con 96 ponencias. El tema general del congreso fue “La religión en Mesoamérica”; sin embargo, la problemática de las formas y funciones simbólicas —tal como lo muestra el examen de los trabajos— no alcanzó el grado de flexibilidad que se logró posteriormente. La reunión de Cholula estuvo a su vez muy influida por las discusiones y los trabajos de comisiones del xxxviii Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Stuttgart y Munich en 1968. Allí, dirigido por Caso, se realizó el simposio “Religiones mesoamericanas” (Caso, 1971), en el que Kirchhoff presentó ya los fundamentos de su intervención en Cholula. Kirchhoff (1971) va claramente más allá de la formulación todavía muy eurocéntrica de Caso (quien habla, por ejemplo, de “cielo-tierra-infierno”). Caso había presentado varias concordancias impresionantes entre las figuras de los dioses mesoamericanos y se refirió a Mesoamérica como “una región cultural bien definida” (Caso, 1970, 199, 207). Kirchhoff lo sigue (“se trata de una sola religión”) y analiza en particular el ciclo de grandes fiestas rituales, a fin de probar la unidad del concepto religioso básico de toda la región.

Pocos días después del congreso de Stuttgart tuvo lugar la masacre de estudiantes en la Plaza de las Tres Culturas en México (2 de octubre de 1968) a la que se refiere Paz en los pasajes citados de *Posdata*. Añadió esta posdata a su famoso ensayo de 1950, *El laberinto de la soledad*. *Posdata* se remite a una conferencia dada en Austin, Texas, el 30 de octubre de 1968. Paz reelaboró en ella los resultados —citados en parte por nosotros— de las investigaciones mexicanas sobre etnografía y ciencia de la religión y de los análisis sociológicos, en especial el de Pablo González Casanova, *La democracia en México* (1965) y dando un salto cualitativo concluyente, los “superó” hasta un nivel simbólico centrado en el presente: “todas las historias de todos los pueblos son simbólicas; quiero decir: la historia y sus acontecimientos y protagonistas aluden a otra historia oculta, son la manifestación visible de la realidad invisible” (Paz, 1970, 144).

Más o menos por ese tiempo —principios de los años setenta— Bonfil Batalla, discípulo prematuramente fallecido de Kirchhoff, desarrolló las iniciativas de su maestro en un magnífico estudio so-

bre la ciudad de Cholula (*Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*, 1973). Descubrió que el tradicionalismo en los diez barrios de la ciudad, de la "república de indios", se fortalecía por el hecho de que los habitantes (actualmente mestizos) están muy activamente empleados en el moderno trabajo industrial y los ingresos que obtiene se dedican, en lo esencial, al fortalecimiento del ciclo festivo que proviene de la época indígena. El tradicionalismo se convierte así, como dice Bonfil, en un instrumento mediante el cual los grupos explotados pueden resistir mejor la penetración de la moderna sociedad industrial. "El ciclo de las fiestas religiosas se transforma en una comunión de los dominados". Bonfil lo llama el "tradicionalismo progresivo" (Bonfil, 1973, 285 ss.).

Con ello se dio también un paso al presente en el trabajo etnográfico. De pronto, estos estudios sobre los ciclos festivos fundados en la época precolonial adquirieron un sentido actual político-social y pueden hacer aportaciones decisivas al desciframiento de la dimensión simbólica de la sociedad mexicana contemporánea, es decir, a la revelación de una realidad por demás oculta.

En este punto decisivo se hace efectivo un impulso que hasta ahora no hemos mencionado, que puede derivarse de modo inmediato de la Revolución Mexicana y, a la vez, de la Guerra Civil española: el impulso hacia la concepción libertaria de la sociedad. La Revolución Mexicana tiene raíces libertarias independientes que se manifestaron, en especial, en el zapatismo que, a su vez, ha tenido derivaciones y consecuencias, tanto biográficas como sociológicas, en el pensamiento de Paz. En el terreno de la teoría del conocimiento, la creación de El Colegio de México a partir de la Casa de España en México fue paralela, ejemplo de la recepción espiritual y científica del libre espíritu español por parte de todo el conjunto social mexicano. México utilizó plenamente la expulsión de España de los grandes filósofos españoles, hecha por Franco y las potencias del Eje.

4. *La participación de los científicos alemanes*

Es de lamentar que no se haya investigado lo bastante la participación alemana en la formación de esta amalgama única por la confusión ideológica de la época de Weimar, el nazismo y la división de Alemania después de la Segunda Guerra Mundial. La figura sobresaliente, central, que debe mencionarse en conexión con esto es la de Alfons Goldschmidt, quien como profesor en Córdoba, Argentina, conoció allí en 1922 a José Vasconcelos, Secretario mexicano

de Educación. Hablaron sobre Platón y Eurípides —y sobre la Revolución Mexicana. Goldschmidt fue invitado a México como profesor visitante y dictó entre 1923 y 1924 la materia de “Economía política” en la Universidad Nacional (Goldschmidt, 1985, 5, 37). La amistad con Diego Rivera hizo que éste le regalara catorce dibujos que fueron publicados en Berlín en el libro sobre México de 1925. Esta publicación forma parte de una amplia discusión sobre México en los años veinte, en la que chocaron las posiciones de “izquierda” y “derecha”. A ella pertenece también, por ejemplo, el *Mexiko erwacht* (1930) de Adolf Reichwein (Steger, 1981). A diferencia de otros, Goldschmidt poseía una comprensión más segura de las peculiaridades de la sociedad agraria de México.

Más adelante, desde 1939 hasta su muerte a principios de 1940, Goldschmidt fue de nuevo profesor visitante de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es el único alemán al que se le ha dado en México un entierro oficial. Ludwig Renn, el primer emigrante alemán a quien Goldschmidt —como consejero del gobierno de Cárdenas en estos asuntos— posibilitó la inmigración, recitó la oración fúnebre al dedicarse el monumento erigido en su memoria en el panteón oficial de la ciudad de México. La lápida dice: “Alfonso Goldschmidt, 1879-1970. Escritor alemán. Profesor de ciencias económicas. Humanista. Vivió trabajando por el pueblo mexicano y luchando por la libertad del pueblo alemán”. La lápida fue escogida por Hannes Meyer —antiguo director de la Bauhaus— y hecha según sus indicaciones.

Hoy en día, la nueva situación política de Alemania puede dar al Instituto Iberoamericano de Berlín la posibilidad de valorar el papel de Goldschmidt en el arranque inicial que llevó a la formación del acervo de libros de la mayor biblioteca europea sobre América Latina. Esto ni puede ni debe hacerse aquí. En este lugar sólo puede señalarse que la impresionante *naissance* de la vida espiritual mexicana durante el sexenio de Cárdenas lleva también su clara impronta alemana. También es tiempo de sacar a la luz que les corresponde los elementos libertarios —borrados por la ideología (tanto de “derecha” como de “izquierda”)— de este espectro, por ejemplo, Otto Rühle, Gustav Regler, Ludwig Renn, Alice Gerstel, Paul Westheim, Egon Erwin Kisch. Todavía no existe una historia definitiva de la emigración política alemana a México. Hay inicios meritorios en Wolfgang Kiessling (1974) y Georg Heintz (1975).

5. Integración de los aspectos libertarios de la Revolución Mexicana y de la filosofía social española

ÁNGEL PALERM VICH dio el más fuerte impulso político de esta *naisance* mexicana a la naciente antropología cultural histórica. Palerm, nacido en Ibiza, creó la oportunidad —como organizador del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAHU), que se desarrollara entre 1973 y 1977 en la desde entonces famosa Casa Chata, que él convirtió en centro de una joven generación de antropólogos, en un “volcán de actividad editorial”, como asegura su amigo y colaborador, Eric R. Wolf (Wolf, 1984, 26). Gracias a Palerm, la Casa Chata fue el almacigo del nuevo concepto científico que había de crecer en el suelo nutricio que acabamos de describir. Los representantes más destacados de esta visión científica pertenecen a aquella “tercera generación” —tras Kirchoff y Palerm— de la antropología cultural histórica, a la que hay que agradecer no sólo el desentramamiento práctico-material del Templo Mayor en el centro de la ciudad de México, sino sobre todo su desciframiento científico, teórico-cognoscitivo (Broda, *et al.*, 1987). Palerm logró “traducir” las tesis de Wittfogel sobre la “agricultura hidráulica”, desarrolladas a partir del ejemplo del surgimiento del despotismo oriental (Wittfogel, 1977), a la historia primitiva de las sociedades del Valle de México. A ello se une la exploración del Cerro de la Estrella en Ixtapalapa, al sur del Distrito Federal, que tuvo una posición “religiosa-política” central. La “geopolítica” de las perspectivas religiosas se convierte así, por primera vez, en un hecho científico: cada 52 años se celebraba en este cerro la ceremonia del fuego nuevo, a saber, en el mes de noviembre, “cuando las pléyades pasaban en meridiano a medianoche” (Broda, 1991, 473), dato astronómico que coincide en esta latitud con el anticenit del sol.

La integración de ambos impulsos —mencionemos a José Medina Echavarría (1967) como representante de muchos otros científicos— produjo a principios de los años cuarenta una situación única. En la filosofía, la apertura decisiva al nuevo ambiente científico fue un logro de José Gaos, cuyo discípulo mexicano, Leopoldo Zea (1912), es hoy el “gran viejo” de la relación espiritual de la hispanidad en su expresión global, como lo muestra la publicación del impresionante homenaje que se le dedicó por sus ochenta años (UNAM, 1992).

6. Surgimiento de una "reconstrucción" arqueológica y etnoastronómica de la realidad

CON toda intención hemos señalado la inclusión simultánea de la geografía y la astronomía en las perspectivas religiosas de Mesoamérica, pues el reconocimiento de tales relaciones ha hecho posible el desarrollo de la antropología cultural histórica hacia una "reconstrucción" de la realidad. La posición que entonces tenía esta línea completamente nueva de investigación la sostiene Johanna Broda en el amplio informe del simposio sobre arqueología y etnoastronomía en Mesoamérica, celebrado en 1984 (Broda, 1991). Aparece allí el conjunto de las orientaciones de los complejos arquitectónicos arqueológicos como un principio calendárico claramente diferente al establecido por estelas y códices. La arquitectura y su coordinación con el ambiente natural es la "escritura" con la que se escribe. "Un sistema de códigos se plasma en el paisaje" (Broda, 1991, XIII). Con ellos se ha alcanzado la unión de lo religioso y lo cósmico con lo histórico, lo político y lo geográfico. Todo el sistema se hace transparente mediante amplias y detalladas mediciones de ángulos, distancias y líneas de unión. Las investigaciones sobre los monumentos de las culturas megalíticas (por ejemplo, los trabajos de Gerald S. Hawkins y John B. White sobre Stonehenge, 1965) dieron un impulso importante a estas mediciones, de tal modo que la arqueoastronomía y la etnoastronomía orientadas a Mesoamérica han estado recientemente en estrecho contacto de trabajo con la investigación sobre las culturas megalíticas. También aquí participan Broda y Franz Tichy. Los primeros proyectos al respecto fueron expuestos por Tichy, de Erlangen, quien al mismo tiempo ha logrado una gran precisión en sus métodos de análisis.

En el simposio "fundador", "Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica" tomó parte la latinoamericanística alemana en forma realmente notable (Ulrich Köhler —con dos ponencias—, Hanns Prem, Tichy, Steger). Broda misma —que proviene originalmente de la escuela vienesa de Karl Anton Nowotny— está muy unida a la tradición de investigación en habla alemana.

Uno de los resultados más importantes de la nueva perspectiva en la antropología cultural histórica es la inclusión científica —no "esotérica"— de los "lugares sagrados" como *actores* en la transformación cultural de lo "religioso". El Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, lo mismo que el cerro de Tláloc, son deidades indepen-

dientes. Desde luego, el Citlaltépetl (Pico de Orizaba), el Matlal-cueye (Malinche), el Xochitécatl (frente a Cacaxtla) y el Nevado de Toluca lo son también. En el centro de esta red, de este "sistema de códigos", como lo llama Broda, se encuentra el Huixachtécatl, el Cerro de la Estrella, sobre cuya significación llamó la atención Palerm por primera vez, como ya se mencionó (Broda, 1991, 473).

Por medio de este aprovechamiento analítico se logró dar un paso más para acercarse al desciframiento del *Doppelgänger*, del *nahual*, de la identidad mexicana. El papel y la función de la pirámide en la *Posdata* de Paz adquieren así un nuevo peso, comprobable incluso en el sentido estrictamente científico.

7. La búsqueda de conexiones entre la antropología cultural mesoamericana y la andina

PODEMOS hablar ahora de que por el "hacer-pasado" del tiempo histórico puede introducirse una certeza completamente nueva en los análisis de los distintos presentes culturales. Ejemplo de ello es el texto sobre "Articulación campesinado-capitalismo; sobre la fórmula M-D-M" que presentó Palerm poco antes de su muerte (Palerm, 1980). Con él se separa, desde el punto de vista libertario, del marxismo dogmático tan dominante en aquellos días y utiliza la fórmula M-D-M (mercancía-dinero-mercancía) para aclarar cómo, dado que el modo de producción agrícola convive con la producción industrializada, debe hablarse de M^1 y M^2 . M^1 es la producción agrícola (maíz, por ejemplo en el caso de la agricultura mexicana). M^2 tiene un carácter (por lo común social-industrial) distinto a M^1) (trátase de herramientas, tractores, automóviles, etcétera). Lo mismo puede decirse de D: para que M^1 pueda entrar en circulación, D debe existir como medio de cambio D^1 , pero tan pronto como M^2 debe reintegrarse de nuevo en el modo de producción agrícola, D como D^2 se convierte en punto de partida para la acumulación de capital. En un proceso de diferenciación sostenido se hace de la fórmula un agregado teórico que permite reconocer, en última instancia, el modo de producción agrícola como base de la formación social mexicana actual (Palerm, 1972, 1973, 1976). No es éste el lugar para seguir su argumentación completa, pero lo que Palerm logró fue liberar a la antropología cultural de las trampas del marxismo dogmático. Acaso está en contraposición al intento de Maurice Godelier de integrar el estructuralismo de Lévi-Strauss al marxismo. Godelier quiere "desarrollar la historia y la antropología

como campos complementarios del materialismo histórico'' (1973, p. 100). Utiliza para ello el ejemplo de los incas y su ''formación económica y social''. Pretende así refutar la ''teoría mecanicista de Karl Wittfogel'': ''Las grandes construcciones siguieron al surgimiento del Estado y no lo condicionaron''. Los dos ensayos de Godelier sobre los incas datan de 1971, por lo que son contemporáneos de los trabajos sobre la sociedad mexicana que hemos examinado. Las investigaciones de campo de Palerm socavan la credibilidad de la tesis principal de Godelier.

De cualquier modo, a partir del inicio de los años setenta, llegó el momento de relacionar las investigaciones progresistas, hasta entonces aisladas, de la antropología mesoamericana con las posiciones alcanzadas en todo el ámbito de las altas culturas indígenas. El primer impulso lo dio Tichy, quien propuso en diciembre de 1983 tomar los conocidos trabajos de Tom Zuidema sobre el sistema ceque en el Cuzco (1964) y *The Inca Calendar* (1977) como punto de partida para una síntesis de las investigaciones acerca de todo el horizonte americano: ''El sistema ceque, un principio de ordenamiento del espacio en el mundo indio de las dos Américas'' (Steger, 1991a). La propuesta se basaba en los trabajos de Tichy, publicados desde fines de los años setenta y que, como manuscritos ya habían sido discutidos en su momento por el grupo mexicano. Sus propuestas llevaron a Henri Favre y a Steger a concebir un coloquio internacional sobre ''La concepción de tiempo y espacio en el mundo andino'', coloquio que se efectuó en Erlangen en 1983. Este coloquio debe verse como paralelo al simposio mesoamericano organizado por Broda y otros, del que ya se ha hablado ampliamente. La participación de los investigadores de habla alemana que se ocupan de América Latina fue también muy fuerte en Erlangen (21 ponencias); estuvieron Tichy, Wolfgang Wurster (dos veces), Albert Meyers, Utta von Gleich, Renate Marsiske, Elmar Römpczyk, Steger, estos dos últimos incorporados más tarde, Elizabeth Rohr y Theo Eberhard.

De acuerdo con el propósito de los dos iniciadores, el coloquio de Erlangen debía llevar a un mayor contacto entre los latinoamericanistas alemanes y los franceses. Volveremos a hablar de este aspecto en especial. Con ocasión del coloquio, Steger presentó una revisión del estado de la investigación sobre la zona andina—''Tiempo e imperio'' (Steger, 1991, 17-42)—, a fin de señalar las posibilidades de relacionar la discusión de Erlangen con las investigaciones mexicanas en el terreno de la antropología cultural

histórica. Éstas eran ya muy evidentes en los trabajos de Favre sobre México y el Perú (1971, 1991).

8. *Investigaciones de campo sobre la antropología filosófico-cultural en los Andes argentinos*

EN este lugar es necesario ocuparnos algo más del impulso a la investigación surgida en el campo sudamericano. Se trata de las investigaciones (cultural) filosófico-empíricas sobre el mundo argentino-andino de Rodolfo Kusch (1970, 1976, 1978). Carlos Cousiño, de Santiago de Chile, se refirió a él, muerto tan prematuramente, en el coloquio de Erlangen: "Espacio y tiempo a la luz de la antropología filosófica de Rodolfo Kusch".

Kusch parte de la pregunta de cómo describir la existencia cultural del pueblo en el mundo andino. Sus investigaciones de campo en 1975, en Salta, coinciden temporalmente con los estudios en Mesoamérica de los ya se habló. Kusch define el saber del pueblo como un "saber potencial" que permanece en silencio. "No hay nada que decir, sino en todo caso destruir lo dicho" (Kusch, 1978, 9). "Lo popular en América es como la sombra de sentido que se cierne sobre el quehacer afanoso del siglo xx".

Buscando una reducción simbólica, se concentra en un análisis de la fórmula "estar-siendo", donde "ser" debe entenderse no como sustantivo, sino como verbo, como gerundio. "Estar" y "ser" dan en castellano "conjunciones y disyunciones" —como las llama Paz (1984)—, que no pueden reproducirse en alemán, pero que posibilitan que la existencia específica de la población andina cercana a Salta, indígena en su mayor parte, quede aclarada a partir de expresiones lingüísticas. Símbolos como "estar-siendo" tienen allí el papel que tiene la pirámide, por ejemplo en Paz.

El símbolo "estar-siendo" remite a un área de lo preóntico de la conciencia colectiva. Kusch puede resumir: "vivir significa recorrer los senderos contradictorios entre el *estar* y el *es* para lograr con la mediación del juego la conciencia feliz del fundamento" (Kusch, 1970, 129). Es evidente que sus amplias explicaciones sobre el papel del juego en la religiosidad andina cotidiana pueden unirse sin más a las investigaciones antro-po-etnológicas sobre juegos rituales en Mesoamérica (Duverger, 1978). El capítulo de Kusch sobre "Juego y práctica de lo humano en América" puede leerse casi como un comentario a las tesis de Bonfil sobre Cholula.

La tríada "fiesta-trabajo-creencias" (Kusch, 1970, 138) es un lema que lleva por una parte a una síntesis entre las líneas de in-

vestigación mesoamericana y andina, pero por la otra podría abrir el camino a un estudio de la “geocultura del pensamiento” o de la “geocultura del hombre americano” (1976). Las concepciones de Kusch están por ello extraordinariamente cercanas a las actuales discusiones en Francia (Estrasburgo), donde Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy llevan a cabo un programa de investigación —financiado por el Ministère de la Recherche et de la Technologie de Francia— sobre el tema “Géophilosophie de l’ Europe”. Ambos programas están aún en gran medida acotados, uno por lo americocéntrico y el otro por lo eurocéntrico, y aún no están abiertos a la discusión intercontinental. Es evidente que sobre este asunto hay que cerrar un gran hueco en la investigación, si bien Kusch señala muy claramente: “un diálogo es ante todo un problema de interculturalidad” (Kusch, 1978, 13). Con más claridad que otros, Kusch ve la interculturalidad en el habla cotidiana de los ‘cultos’ con los voceros del ‘pueblo’. Los voceros no latinoamericanos aparecen allí por desgracia como ejemplos negativos que no deben seguirse, como interlocutores que no deben tomarse en serio —aunque sí críticamente—, tienen una “voluntad cultural que nos es ajena” (Kusch, 1978, 135). Sin embargo, el análisis llega a una definición de cultura que puede ir más lejos: “cultura es el baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia” (Kusch, 1978, 14). En el diálogo sobre cultura se trata de crear un “domicilio existencial”, una “zona de habitualidad” en la que uno puede sentirse seguro.

Dejamos aquí la exposición de la tesis de Kusch, a quien no podemos hacer justicia en el marco de este ensayo. Lo que nos importaba era hacer una indicación sobre su obra, pues ésta no puede ser dejada a un lado en el desarrollo posterior de una antropología cultural histórica orientada a América Latina. En la cuarta parte de *Geocultura del hombre americano*, intitulada: “La cultura en búsqueda de su geografía”, discute en forma especialmente intensa a Heidegger (*Sein und Zeit*), a quien quiere interpretar al modo latinoamericano (Kusch, 1976, 121 ss.).

9. Sobre la distancia entre la antropología cultural latinoamericana y la alemana

CON ello nos encontramos de nuevo ante la pregunta ya expresada al principio en relación con *Wahrheit und Methode* de Gadamer. ¿Cómo puede llevarse a la práctica la traducción intercultural? Esta pregunta pasó por lo pronto a primer término en forma

del todo independiente de los desarrollos latinoamericanos mencionados, ya que se trataba de llevar de nuevo, después de la Segunda Guerra Mundial, a la "frontera" alemana de investigación al nivel alcanzado entretanto en América Latina. En muchos campos no existía ninguna experiencia autónoma, como por ejemplo, en la investigación de campo sociológico-empírica en América del Sur y en Mesoamérica. El primer estudio de este tipo llevado a cabo desde el lado alemán fue el proyecto, dirigido por Achim Schrader, "Bildung als Angebot und Nachfrage" en Rio Grande do Sul (Schrader *et al.*, 1972). Los intentos de contacto —aparte de los problemas técnicos— fueron desusadamente difíciles desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, dado que en el lado alemán no existía información alguna sobre el avance de los conceptos de investigación en antropología cultural en América Latina. Así pues, había que trabajar el conocimiento personal y bibliográfico a partir de cero. Para ello sirvió por lo pronto el primer coloquio científico transcontinental celebrado en Münster, Westfalia (del 6 al 25 de noviembre de 1961); fue resultado de las conversaciones entre científicos alemanes y latinoamericanos, reunidos en México en 1960 durante la Tercera Asamblea General de la Unión Mundial de Universidades. Los rectores de Alemania Federal y de Berlín Occidental habían invitado a sus colegas de Centro y Sudamérica a una celebración en la Torre de la Rectoría de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde se leyó un discurso de bienvenida de los alemanes a las universidades latinoamericanas. A partir de allí se desarrolló el plan, "Modelle internationaler unmittelbarer Zusammenarbeit". La Conferencia de Rectores de la República Federal de Alemania se ocupó, en enero de 1962, de la experiencia acumulada en México y Münster (Steger, 1962).

Treinta años después puede valorarse el coloquio como un intento de abrir los debates científicos alemanes a los nuevos planteamientos latinoamericanos, cuando menos para presentar una conclusión. La elección de los veinte participantes latinoamericanos fue preparada acertada y visionariamente por Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot. La organización quedó bajo la dirección de Steger. El tema fue "Sozialprobleme der sich entwickelnden industriellen Gesellschaften". Tampoco puede ni debe detallarse aquí el trabajo científico del congreso, pero puede asegurarse que no se logró hacer comprensible el paradigma de investigación extraño —latinoamericano— al ambiente alemán. Sólo se llegó a encuentros y participaciones aislados de acuerdo con los intereses temáticos individuales. No se alcanzó una síntesis, si bien

se daba precisamente por sentada desde el lado latinoamericano, como lo muestra el documento final. El "Kontaktprogramm zur sozialwissenschaftlichen Forschung in Lateinamerika", surgido de las propuestas y conclusiones de la Conferencia de Rectores alemanes, no llegó a su auténtica meta, a saber, la constitución de una cooperación intercultural que partiera de tal perspectiva, aunque sí se recogieron importantes experiencias de investigación de campo (*cf. Arbeitsunterlagen...*, 1966-1974).

Paralelo a estos desarrollos se hizo un proyecto mayor, dentro del campo de los grupos de investigación (latino)americanista, con la incorporación de disciplinas humanísticas y culturales —dichos grupos ya se habían integrado, en contraposición con los de las ciencias sociales, a los trabajos etnográficos y arqueológicos en y sobre América Latina. De estos planes nació el "proyecto México" de la Comunidad Alemana de Investigación (DFG). Se eligió —en última instancia a partir del estímulo de Kirchhoff— la región de Puebla (Cholula) y Tlaxcala, en la que científicos alemanes y mexicanos debían realizar investigaciones de campo integradas. El proyecto se convirtió, por lo que respecta a su volumen material, en el mayor que haya concebido la DFG en el campo de las humanidades. Podría hablarse de resultados importantes que científicamente pueden ir más lejos; pero no aquí, sino en otro lado, se dio noticia de ello, por ejemplo, en Tichy (1965), H. Straka, B. Spranz, R. Konetzke, E. W. Palm, E. Gormsen y muchos otros. A pesar de ello, este proyecto fracasó por lo que se refiere a su principio, y debía fracasar —como debemos reconocerlo hoy—, porque no se logró (ni lograría) hacer comprensible, o ni siquiera aceptable, el cambio de paradigmas que entretanto se había dado en Mesoamérica: el pasar del hacer-presente el pasado a hacer-pasado el presente. Así se llegó, por ejemplo, a una amplia escisión en El Colegio de México, cuya función central en el establecimiento del nuevo punto de vista paradigmático describimos más arriba, precisamente por la connotación actual de sus trabajos de investigación.

El derrumbe del proyecto en cuanto a teoría del conocimiento se ha convertido en tabú en la historia de la investigación alemana sobre América Latina y todavía pesa sobre ciertas relaciones humanas. No se tratará aquí más de ello, pero no puede evitarse el señalar las consecuencias de este fracaso (repetimos, la observación *no* se refiere a los resultados particulares de la investigación). Surgió un vacío en la cooperación que ha llevado a que los resultados y el método de trabajo de la antropología cultural histórica latinoamericana, en especial los avances mesoamericanos en investigación,

poco o nada se hayan recibido o se reciban en el ámbito de lengua alemana. Para la investigación en alemán sobre América Latina esto significa, por ejemplo, que no se haya logrado la interdisciplinarietà, si ésta no se ve reducida a uno de los tres campos que, naturalmente, son posibles desde hace mucho: la encuadernación, la bolsa de cambio de información y material y el común denominador aceptable para todos. También la recopilación de una serie de investigaciones, que desde luego pertenecen a distintas orientaciones, pero al mismo tiempo a una estructura conceptual, quizás ideológica, que sostienen en común (santo y seña: “batería” de investigación), no permite una salida, sino que deja siempre abierta la pregunta acerca de la relativización del propio método en el terreno de validez de un ámbito vital ajeno.

El problema ha sido analizado en el terreno teórico —en última instancia desde el punto de vista psicoanalítico— por Roger Bastide, quien en su proyecto de una “sociologie des interpénétrations de civilisations” proporciona importantes puntos de partida. La “sociologie en profondeur” recoge reflexiones de Georges Gurvitch y trata de relacionar entre sí simultáneamente traslaciones estructurales verticales y horizontales. Pone así de manifiesto relaciones de memoria colectiva (“mémoires collectives”), cuyas interpenetraciones y descomposiciones pueden describirse como “sincretismos” (Gurvitch, 1968; Henze, 1976).

Debería elaborarse —si se quiere alcanzar el punto de contacto teórico cognoscitivo con la antropología cultural histórica mesoamericana— una “métrica aprehensible por variables”, métrica de conceptos básicos de desarrollo histórico, estructurados en sí de diferente manera; conceptos básicos que se unan entre sí en el curso de las investigaciones (seguimos aquí la propuesta de formulación de Ernst Bloch). Todo el capítulo 15 de su *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (“Differenzierungen im Begriff Fortschritt”) podría aducirse para aclarar el problema básico de la interdisciplinarietà (Bloch, 1977). Aquí habría que estimular el desarrollo de una teoría de la relatividad en relación con el proceder metódico, para llegar hasta la lógica de la investigación interdisciplinaria, como también de la intercultural.

Es de lamentar que hasta ahora no se hayan aprovechado estas reflexiones. La investigación alemana sobre América Latina no ha recibido los procesos descritos en las páginas anteriores de modo científico y teórico-cognoscitivo. De cualquier modo, son necesarias diferenciaciones básicas en nuestro paradigma de investigación,

si es que se quiere que la investigación alemana sobre América Latina vuelva a tomar parte en las discusiones acerca de la "frontera" de la investigación. Si se desarrollaran más las propuestas de Bloch, podríamos hablar de la meta de desarrollo de una "paradigmática unificada". En la discusión andina, Carlos Milla Villena introdujo un importante ejemplo de ello. A través del trabajo de Milla (*Génesis de la cultura andina*, 1983), la frase de Bloch, "métrica aprehensible por variables", se carga de un contenido comprensible. Debe decirse que las investigaciones de Milla y otros han sido apoyadas por la Fundación Volkswagen. Debemos preguntarnos por qué los resultados de estas investigaciones, sostenidas por nuestros impuestos, no son motivo de una reflexión más amplia.

10. Inútiles intentos por disminuir la distancia con los paradigmas de investigación latinoamericanos

PROSEGUIMOS con nuestro informe acerca de los esfuerzos por relacionar, en cuanto a su contenido, la investigación antropológico-cultural latinoamericana con la investigación alemana sobre América Latina. El fracaso teórico cognoscitivo de los programas alemanes para tal unión de contenido (Conferencia de Rectores, Comunidad Alemana de Investigación, "Kontaktprogramm", Dortmund-Münster) fue seguido por el intento de ir más lejos a pasos contados. En primer lugar está la fundación de la ADLAF (entonces ADLAI, por "institutos") en Dortmund, en diciembre de 1964 (*Sozialforschungsstelle...*, 1967, 7 ss.). En el principio se intentó desarrollar un "Instituto general" regionalizado que trabajara en forma unificada e interdisciplinaria, a partir de los distintos institutos. No se logró, como pudo verse muy pronto por el cambio de I a F.

Un intento posterior fue un estudio sobre el estado de la investigación sobre América Latina en Alemania, publicado en 1967 como resumen en la *Latin American Research Review*. El texto se pensó como introducción que orientaría las investigaciones alemanas y latinoamericanas (Steger *et al.*, 1966).

Las dificultades, ya claramente expresadas en la discusión de principios de 1962 de las propuestas regionales de la Conferencia de Rectores para superar las "distancias paradigmáticas", llevaron en otoño de 1967 a la celebración de un segundo "Coloquio Transcontinental", en Münster (Steger, 1971). Éste se dedicó básicamente a desarrollar, a partir de la "distancia paradigmática", una

“cooperación unificadora” y ayudar así a la recepción de los paradigmas de investigación latinoamericanos, en especial, de los mesoamericanos, en la discusión científica alemana. Esto tampoco se logró, si bien el segundo coloquio, organizado en forma extraordinariamente exitosa por Achim Schrader, superó por completo los problemas de contacto del primero. La estructura organizadora de la investigación disciplinaria tradicional alemana se opone a un “hacer-pasado” de las investigaciones referidas a la actualidad, oposición que se fortaleció, pues se pensaba poder alcanzar la modernización exclusivamente por el camino de un “hacer-presente” la propuesta (es decir, por medio de la eliminación progresiva de “lo histórico” en la investigación). Con ello se cerró por lo pronto la recepción inteligente de la propuesta de la antropología cultural histórica.

Un simposio posterior se ocupó del problema, no considerado en particular por los otros coloquios: el de los afroamericanos, en especial en la región del Caribe. Fue el primer estudio sobre este problema (Gräbener, 1971). Sólo podemos señalar aquí ligeramente el camino que ha recorrido en los últimos veinte años la elaboración teórico-cognoscitiva de una antropología cultural histórica determinada por lo afroamericano. Puede rastrearse en especial en los aportes de Roger Bastide (en Gräbener, 1971, 150-159) y Ma. Isaura Pereira de Queiroz (*ibid.*, 161-170). Esta última recogió sus investigaciones sobre mesianismo bajo el título de *Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe* (1992). Debemos esperar que la antropología cultural histórica alemana empiece a plantearse la problemática afroamericana, que hasta ahora era en gran parte dominio de la investigación francesa.

Una europeización de la investigación sobre América Latina parecía ofrecer una salida. Hay que recordar aquí la obra de Kalman Silvert, quien lanzó desde la Fundación Ford varias iniciativas en esta dirección, entre ellas un encuentro durante el verano de 1964 en la Villa Serbelloni (Suiza) en el que una serie de participantes de los institutos latinoamericanistas de Europa discutió con Frank Tannenbaum y Walt Rostov los problemas teórico-cognoscitivos y prácticos de una investigación europea sobre América Latina. A partir de esta iniciativa se desarrolló la idea de una unión de investigación europea, estructurada de modo unificador, que llevó en 1974 a la fundación, en el castillo Rheda en Westfalia, del Consejo Europeo de Investigaciones Sociales sobre América Latina --actualmente “...investigaciones sociales de América Latina” --

(CEISAL), una "organización no gubernamental" (ONG), afiliada a la UNESCO, cuya sede está en Viena. La intención final fue triple: 1. Poner en relación los institutos de la Europa oriental y occidental. 2. Intercambiar información sobre distintos paradigmas de investigación. 3. Fomentar la investigación europea sobre América Latina. El CEISAL ha seguido siendo institucionalmente frágil; sin embargo, su método de trabajo, la formación de grupos de investigadores internacionales que trabajen en forma transcontinental, se ha convertido en modelo. Desde entonces son miembros institutos de investigación situados en 21 países europeos y están en funciones ocho grupos de trabajo. Con ello, la antropología cultural histórica no ha logrado aún una apertura —aunque se ha generado un impulso efectivo a largo plazo. Existen muchas publicaciones, en especial en el campo jurídico, si bien la deseada discusión sobre la "diferencia paradigmática" no se ha iniciado hasta ahora.

11. Intentos de cooperación germano-francesa en el terreno de la investigación sobre América Latina

HAY intentos, cuando menos entre los latinoamericanistas alemanes y franceses, de llegar a un diálogo sobre el autobloqueo teórico cognoscitivo de la investigación. Tampoco podemos entrar en detalles sobre este campo, pero algo debe decirse. Tomaremos tres ejemplos. Primero, el coloquio sobre cultura en París (mayo de 1983); segundo, el coloquio sobre los Andes en Erlangen (diciembre de 1983); y tercero, el coloquio sobre formación y educación en París (octubre de 1984).

1. El coloquio "L'Europe et l'Amérique Latine - Problèmes de la communication interculturelle" fue organizado conjuntamente por el Instituto Goethe de París y el CEISAL. De las 17 ponencias, siete provenían de Alemania. Los responsables de la organización temática fueron: Henri Favre (París), Günter Bär (director del Instituto Goethe), Ángel Trapero Ballester (UNESCO) y Hanns-Albert Steger (presidente del CEISAL). En la discusión deberían "superarse" los aspectos regional-descriptivos (sociales, globales [tecnológicos], modos de expresión culturales y simbólicos), por medio del cuestionamiento de conceptos clave que hasta ahora no habían sido cuestionados, por ejemplo, "trabajo", "progreso", "rendimiento". Se debería explicitar —como se asienta en el documento básico germano-francés— "el proceso de relativización de nuestras propias posiciones en el contexto mundial" (*Europa...*, 1983, 2).

Este proceso debe partir, por lo pronto, de que ser distinto no significa inferioridad ni superioridad, sino que puede ser completamente indiferente. La idea de que los conceptos pueden “ganarse” por lo pronto en forma culturalmente específica, pero que después pueden obtener “validez global” (Popper), menosprecia el ordenamiento básico, culturalmente específico, de espacio y tiempo; por ejemplo la acuñación de los conceptos de progreso y modernidad en sociedades para las que la “causalidad” no es un “concepto” (véase también el concepto de relatividad lingüístico-cultural de Whorf). Las consecuencias de esta relativización, tanto para nuestro concepto de ciencia como para los conceptos de nuestra acción cotidiana, penetran muy profundamente.

Dado que las actas del “Coloquio de cultura” de 1983 no pudieron ser publicadas a causa de la renuencia de las instituciones patrocinadoras a las que hubo que acudir para que apoyaran la publicación, debemos explicar aquí algo más sobre los problemas expuestos. En el prólogo de la edición de las actas del “Coloquio sobre los Andes” se dice sobre el primer coloquio, celebrado en mayo de ese mismo año, “que se realizó desde el punto de vista teórico-cognoscitivo, en un ambiente cuatridimensional de discusión, en el que las propuestas francesas y alemanas, etnológicas y antropológico-culturales o sociológico-culturales, reaccionaron en forma distinta y ‘entrecruzada’ unas con otras”. En esa medida, el evento —por lo que se refiere a los planteamientos teórico-cognoscitivos— fue una prolongación del evento del Instituto Goethe de París, llevado a cabo también conjuntamente por Favre y Steger. En este coloquio se había llegado ya a un amplio diálogo sobre las diferencias teórico-cognoscitivas, entre las propuestas francesas y alemanas en cuanto a la investigación sobre América Latina —por lo demás, por primera vez en la historia de la investigación latinoamericanista de una y otra parte.

2. El coloquio “La concepción de tiempo y espacio en el mundo andino” (diciembre de 1983) se ha comentado ya, en relación con la discusión de los contactos entre la investigación mesoamericana y andina en la antropología cultural histórica. En este lugar sólo hay que repetir que las discusiones tuvieron por resultado que las dificultades que se presentan, tan pronto como se haya superado la “distancia paradigmática”, sólo se podrán resolver, en el nivel de problemas, por una cooperación *consciente*. En todo caso, hubo un ofrecimiento de diálogo desde el lado francés con la intención de “unir en el marco del coloquio un camino que va hacia el pasado con otro que sale de él”.

Fue notable el inesperado y fuerte interés de los investigadores franceses, al grado que, junto a los invitados, tomó parte una serie de colegas franceses que viajó por sus propios medios.

Un problema adicional consistió en que los conceptos básicos usados por los colegas franceses que investigan estos problemas son notoriamente distintos de aquellos usados por los investigadores alemanes. La tradición francesa —marcada por el racionalismo ilustrado y en este sentido con una voluntad de cambios emancipatorios— tiene considerables dificultades para encontrar un acceso a los principios de la sociología cultural desarrollados por Alfred Weber en Alemania, que se fundan en un concepto histórico-comprensivo de la ciencia. Por su lado, los investigadores alemanes tienen dificultades para comprender las discusiones francesas, acerca de la historiografía sociohistórica tal como ha sido representada por los autores de la revista *Annales* (Steger, 1991a, 14.)

3. El coloquio germano-francés, ‘L’éducation demain— Zukunft in Bildung und Erziehung’ fue organizado y publicado por Bär, director del Instituto Goethe de París, junto con una propuesta preparatoria hecha por Goldschmidt, Traugott, Schöfthaler y Steger (Bär *et al.*, 1985) por el lado alemán. Lo interesante para nuestra exposición es que allí se utilizaron las propuestas metodológicas de la antropología cultural histórica y se insertaron por primera vez en el análisis de problemas sociales europeos referidos a lo actual. Con ello se puso especialmente de manifiesto una consecuencia de esta propuesta, hasta entonces poco observada, a saber, la posibilidad de un pronóstico mucho más seguro de lo que había sido posible hasta ese momento. Cuando conocemos las ‘invariantes’ de la ‘síntesis’ social por medio del análisis del pasado, podemos proponer prognosis futuras relativamente seguras. Por ello, se intentó en París echar a andar una ‘antropología cultural histórica a la inversa’, que hiciera del ‘hacer-pasado’ el presente un ‘hacer-futuro’ el presente. El organizador responsable del coloquio lo formuló de esta manera: ‘La meta del coloquio fue capacitar a los seres humanos para resistir la vida del mundo del mañana, tanto en el trabajo como en la sociedad’ (Bär *et al.*, 1985, 11). El aprendizaje debe ser anticipador e innovador —pero sólo puede serlo cuando el ‘hacer-pasado’ tiene a su disposición la suficiente ‘fuerza compensatoria’ (countervailing power) necesaria.

12. Antropología cultural histórica y planeación educativa

LA inserción de la antropología cultural histórica en la investigación orientada al futuro puede hacerse comprensible en la pla-

neación de la educación (Steger, 1984). El resultado más importante de los coloquios parisiños de 1983 y 1984 es, sin duda, el haber dado a Europa la conciencia de ello. La ejecución de esta "serie científica" debe agradecerse al lamentable y tempranamente fallecido Günter Bär, quien sobre la base de su anterior actividad como director del Instituto Goethe en Santiago de Chile aportó la necesaria experiencia sobre el mundo hispánico de América Latina.

La disposición estructural del coloquio de París en octubre de 1984 se orientó muy estrechamente a experiencias concretas, surgidas de la planeación universitaria mexicana. Es inevitable que el autor de estas líneas hable aquí de algunos aspectos de su propio trabajo (Steger, 1976, 1980, 1981, 1983, 1992b). El fracaso de una planeación anticipadora de los estudios superiores en Alemania (Steger, 1977) fue la causa de una colaboración mayor de Steger en la planeación estructural de la UNAM, cuantitativamente una de las mayores universidades del mundo, con cerca de 300 000 estudiantes, 25 000 profesores y 25 000 trabajadores y empleados. Se discutió un principio de planeación propuesto de modo financieramente independiente, autónomo e históricamente orientado ("anticipador"). Las peripecias de esta discusión acerca de la planeación no pueden ni deben exponerse aquí. Lo importante es el resultado: la Unión Mundial de Universidades (AIU), la UNESCO de París, la Secretaría de Educación Pública de México (SEP) y la UNAM realizaron juntas en 1980 una conferencia mundial sobre el tema "La universidad del futuro". Tal conferencia fue elaborada y estructurada por Pérez Correa y Steger. Los detalles pueden verse en los informes presentados y editados por los dos organizadores (Pérez Correa & Steger, 1981). Sobre la base de las experiencias de "campo" (Pérez Correa era secretario general académico de la UNAM y Steger miembro de la Comisión de Planeación Universitaria de la UNAM) se añadieron el análisis social y las perspectivas históricas y futuroológicas y, a partir de allí, se desarrolló un concepto de la "universidad del futuro". Se formuló así la tesis central que se aleja de la planeación "lineal" que soluciona problemas actuales "en el futuro" y se la sustituyó por un concepto antropológico (Pérez Correa & Steger, 1981, p. 110).

Es claro que la universidad del futuro no podrá ser una universidad que haya solucionado los problemas de hoy, sino que será una universidad vinculada con una sociedad de problemas diferentes y por eso también una universidad con problemas diferentes; pero, al mismo tiempo, quedó claro que en la

solución de los problemas de hoy deberían incluirse, ya desde ahora, las posibles opciones de un camino hacia el futuro. Por eso, los problemas actuales no fueron descartados sino incluidos en una perspectiva más amplia.

La formulación que se encuentra en la síntesis de los resultados del coloquio parisiense de 1984 debe entenderse desde esta posición.

Por lo pronto, la propuesta intelectual del coloquio debía consistir en la exposición de escenarios posibles de desarrollos mundiales futuros, por lo que se llamó a futurólogos. Después, la explicación de las implicaciones sociales de estos desarrollos fue tarea de los sociólogos invitados. Finalmente, los físicos y los informáticos tuvieron importantes aportaciones que hacer a las reflexiones sobre las consecuencias de un desarrollo científico y técnico que avanza cada vez más de prisa. En la segunda parte se señalaron, dentro del marco planeado, nuevas metas de educación y formación, se discutieron los problemas mundiales inherentes a ellos y, por último, se hicieron propuestas para intentos de solución práctica (Bär *et al.*, 1985, 11).

Con ello, la antropología cultural histórica dio los pasos teóricos que le permitirán desarrollarse desde la "visión" de la problemática actual hacia un método para el análisis social global.

13. Utilización de la antropología cultural histórica en el análisis del ambiente de la hacienda

EN una serie de publicaciones científicas se ha intentado mostrar el desarrollo en el ejemplo concreto del análisis del ambiente de la hacienda latinoamericana. Esta "serie científica" que lleva a la antropología cultural histórica se inicia con el coloquio organizado en 1978 por Gustav Siebenmann, sobre "La hacienda latinoamericana. Su papel en la historia de la economía y de la sociedad" (Siebenmann, 1979), fue proseguida por Pedro Morandé (1982) y cerrada, por lo pronto, por Stephan Heieck (1990). Heieck resume de este modo el curso de la discusión en la solapa de su libro: "De pronto quieres saber cómo piensan estos hombres y sus descendientes acerca del pasado, cómo perciben su Estado moderno, cómo lo tratan —¿como una hacienda? ¿Podría ser aun que este Estado se hubiera construido según el modelo de una hacienda?".

14. Transformación de la práctica y exposición de la historia

AL encontrar la antropología cultural histórica el camino hacia una metodología de análisis social global, se abrió una forma fundamentalmente distinta de entender la historia de lo que antes

era usual. Hasta ahora, la sociología norteamericana había cargado con distorsiones arriesgadas a fin de hacer "comprensible" el "comprender" en el lenguaje del pragmatismo empírico. El análisis de la historicidad dirigida por símbolos puede acercarse con relativa sencillez a la "intrahistoria" de una sociedad, dada la simultaneidad de modelos de interpretación muy diferentes. Tomamos dos ejemplos: la novela *Terra nostra* de Carlos Fuentes (1979) y el análisis de la vida y muerte de sor Juana Inés de la Cruz presentado por Paz (1982). Ambos textos viven a partir de la exposición de la historia "invisible", son transformaciones de la antropología cultural histórica en hechos vitales concretos o de los hechos vitales en antropología cultural histórica.

No es conveniente emprender en este lugar una investigación literaria de ambas obras, pero sí puede señalarse la utilización concreta de la relación especial entre la antropología cultural histórica y la historicidad. Se trata así de un proceso que puede compararse en todo con la disolución de la imagen "fotográfica" de la "realidad" por la pintura moderna —por ejemplo, la vida artística de Picasso como modelo de ella (Gebser, 1966, t. 2, 513 ss.)— y que se ha impuesto ya de muchas formas en la literatura, pero no desde luego en la historiografía, donde el intento por mostrar niveles diversamente orientados —por ejemplo, el perfil/retrato de Picasso— en su presencia simultánea, en el mejor de los casos es apostrofado como "ensayística". El atrevido intento de Fuentes de presentar la historia occidental-mexicana en este sentido como suceso total, exige del lector un conocimiento factual de toda la historia europea y mexicana casi imposible, a fin de empezar a encontrar el camino hacia "la historia secreta" (*Ibero-Amerikanisches Archiv*, 1990; Hellerman, 1972). Con ello, la historiografía tradicional no sólo no resulta "superflua", sino por el contrario la condición previa necesaria para este paso ulterior. Éste conduce a la "superación" de la historia en el sentido que Hegel da al término, a fin de poner de manifiesto la simultaneidad de los distintos niveles de la dialéctica: "superación" (*Aufhebung*) en el sentido de "revocación" (*Überwindung*) (de una ley), "de custodia" (*Bewahrung*) (guardo una carta para que no se pierda) y de "elevación" (*Erhöhung*) (alcanzo un nuevo y más alto nivel).

En este lugar no sólo debe señalarse a Fuentes como autor, sino hacer también un reconocimiento del trabajo de la traductora, María Bamberg, quien logró reproducir los componentes antropológicos culturales de un modo congenial. Con ello, realizó una investigación alemana independiente en relación con América Latina.

Esto vale también para las otras traducciones publicadas, hechas por ella y por otros, del ámbito de la antropología cultural histórica (Fuentes, 1991, 1992), de las que debemos destacar aquí la obra de Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Este libro puede definirse como el modelo por excelencia de la antropología cultural histórica mexicana, por lo que se refiere sobre todo al “hacer-pasado” nuestro conocimiento histórico actual de la vida y obra de sor Juana. Paz nos ha entregado así una obra altamente científica en el sentido más estricto de la palabra, obra que corrige todas las mentiras de las habladerías ensayísticas. Habla de los “lectores terribles” —la Inquisición en la época de sor Juana— y escribe:

Su obra nos dice algo pero para entender ese algo debemos darnos cuenta de que es un decir rodeado de silencio: lo que se puede decir. La zona de lo que no se puede decir está determinada por la presencia invisible de los lectores terribles. La lectura de sor Juana debe hacerse frente al silencio que rodea sus palabras... La comprensión de la obra de sor Juana incluye la de la prohibición a que se enfrenta su obra (Paz, 1982, 16 ss.).

Como debiera ser evidente, la antropología cultural histórica no es una “disciplina” y por ello no puede ser expuesta en una forma disciplinaria. La posición teórico-cognoscitiva de investigación alcanzada hasta ahora ha sido hecha comprensible por Heinz Reinwald, “Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis” (1991). Se trata de un ambicioso intento por abrir toda la historia espiritual de Occidente a un aprovechamiento antropológico-cultural. Habla de “puntos de partida interactivos, sincrónicos a largo plazo, y de cursos diacrónicos a corto plazo” de los que surge una estructura de relaciones, “a la que está ligado el individuo particular y que, en última instancia, codetermina el concepto teórico colectivo de una comunidad de investigación” (Reinwald, 1991, 31).

Al final de nuestra exposición se encuentra de nuevo el principio: la impresionante labor intelectual por medio de la cual Paz ha logrado hacer expresable la síntesis de una nueva forma de la experiencia histórica y de la realidad. Esto es válido para la formulación de “lo político” (“le politique” de la actual discusión francesa) en *Pequeña crónica de grandes días* (1990), como también para la formulación del habla durante el silencio en *Lectura y contemplación* (1983).

Todas las obras citadas se ordenan en torno al “ideograma de la libertad”: reflexión sobre el “sino” que es el campo de tensión

entre 'sí' y 'no'. Recordemos a Rodolfo Kusch, 'no hay nada que decir, sino en todo caso destruir lo dicho'. La libertad es, por ello, "un espacio libre de esperanza pura" lo que es reconocido "como lo que se pone en cuestión, el destino que entra en movimiento" (Schärer, 1989).

No hay otra cosa que decir sobre la antropología cultural histórica: "La transparencia es todo lo que queda" (Paz, 1979, 489).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W., 1962, *Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Arbeitsunterlagen zur Sozialforschung*, 1966-1974, núms. 1-50, primero Dortmund/Münster, después Bielefeld.
- Bär, Günter et al., 1985, *L'Éducation demain - Zukunft in Bildung und Erziehung. Dokumentation einer internationalen Tagung des Goethe-Instituts*, París, 1984.
- Bartra, Roger, 1987, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.
- Bastide, Roger, 1960, *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, París, PUF.
- Benítez, Fernando, *Los indios de México*, México, Era, 1970.
- Blecker, Heinz y M. Zeuske, 1985, *Lateinamerika gestern und heute*, Gotha.
- Bloch, Ernst, 1977, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Werkausgabe, t. 13, Frankfurt a.M.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1973, *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*, México, UNAM.
- , 1987, *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP.
- Broda, Johanna, 1991, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucreciá Maupomé, eds., *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, pp. 461-500.
- Broda, Johanna, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, 1987, *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California.
- Caso, Alfonso, 1971, "Religiones mesoamericanas-religión prehispánica", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart/München, t. 3, pp. 189-201.
- Cousiño, Carlos, 1984, *Die Verwaisung Lateinamerikas*, Munich.

- Duverger, Christian, 1978, *L'esprit du jeu chez les Aztèques*, París, New York, Mouton.
- Elias, Norbert, 1986, *Was ist Soziologie?*, Munich.
- Escandell, N. y L. Terradas, eds., 1984, *Història i Antropologia a la memòria d' Angel Palerm*, Barcelona.
- Europa und Lateinamerika. Probleme der interkulturellen Kommunikation*, 1983; Grundsatzpapier vom 15. februar, 1983.
- Favre, Henri, 1971, *Changement et continuité chez les mayas du Mexique*, París, Éditions Anthropos [ed. esp. México, Siglo XXI].
- , 1991, "Réforme agraire et ethnicité au Pérou sous le gouvernement révolutionnaire des forces armées (1968-1980)", en *LAA*, 17, pp. 1-33.
- Fuentes, Carlos, 1975, *Terra Nostra*, México, Joaquín Mortiz.
- , 1981, *Cristóbal Nonato*, México, FCE.
- , 1992, *El espejo enterrado*, México, FCE.
- Gadamer, Hans-Georg, 1965, 2a. ed., *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr.
- Gebser, Jean, 1966, *Ursprung und Gegenwart*, 2 t., Stuttgart, Deutsche Verlaganstalt.
- Godelier, Maurice, 1973, *Ökonomische Anthropologie. Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften*, Reinbek.
- Goldschmidt, Alfons, 1985, *Mexiko (Mit 14 Zeichnungen von Diego Rivera). Auf den Spuren der Azteken. Ein mexikanisches Reisebuch*, ed. por W. Kiebling, Leipzig (nueva edición de la de 1925).
- González Casanova, Pablo, 1971, 1965, *La democracia en México*, México, Era.
- Gräbener, J., ed., 1971, *Klassengesellschaft und Rassismus. Zur Marginalisierung der Afroamerikaner in Lateinamerika*, Düsseldorf.
- Gurvitch, Georges, 1968, *Dialectique et Sociologie*, París.
- Hassler, P., 1992, *Menschenopfer bei den Azteken? Eine quellen- und ideologiekritische Studie*, Berna.
- Hawkins, Gerald S. y John B. White, 1965, *Stonehenge decoded*, Garden City, N. Y., Dell.
- Heieck, St., 1990, *Die modernisierte Hacienda*, Munich.
- Heintz, G., 1975, *Index des 'Freien/Neuen Deutschland'* (México, 1941-1946), Meisenheim am Glan.
- Hellerman, Myrna Kasey, 1972, *Myth and Mexican Identity in the Works of Carlos Fuentes*. Tesis de Doctorado, Stanford.
- Henze, M. 1976, *Gurvitch und die soziale Realität. Neue Richtlinien der Wirtschaftssoziologie*, Berlín.
- Ibero-Amerikanisches Archiv* 1990, 16/1: drei mal drei Lektüren von "Terra Nostra".
- Kiebling, W., 1974, *Geschichte des antifaschistischen Exils (1941-1946)*, Alemania libre in México (2 t.), Berlín.

- Kirchhoff, Paul, 1971, 'Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles', en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart/München, t. 3, pp. 207-221.
- Kusch, Rodolfo, 1970, *El pensamiento indígena y popular en América*, México.
- , 1976, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, F. García Cambeiro.
- , 1978, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda.
- Löwith, Karl, 1953, *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart.
- Medina Echavarría, José, 1967, *Filosofía, educación y desarrollo*, México, Siglo XXI.
- Milla Villena, Carlos, 1983, *Génesis de la cultura andina*, Lima, Colegio de Arquitectos del Perú.
- Morandé, Pedro, 1982, *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika*, Munich.
- Palerm, Ángel, 1972, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, México, SEP.
- , 1973, *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México*, México, INAH.
- , 1976, *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, México, INAH.
- , 1980, *Antropología y marxismo*, México, INAH.
- Paz, Octavio, 1950, *El laberinto de la soledad*, México, FCE.
- , 1970, *Posdata*, México, Siglo XXI.
- , 1979, *Poemas (1935-1975)*, Barcelona, Seix Barral.
- , 1982, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix Barral.
- , 1983, *Lectura y contemplación*, México.
- , 1990, *Pequeña crónica de grandes días*, México, FCE.
- Pereira de Queiroz, M. I., 1992, *Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe*, París.
- Pérez Correa, Fernando, Steger, H. A., 1981, *La universidad del futuro*, México, UNAM.
- Reinwald, H., 1991, *Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis*, Munich.
- Schärer, M., 1989, 'Freiraume des Denkens. Gedanken zum Werk des mexikanischen Dichters Octavio Paz', en *Neue Zürcher Zeitung*, Fernausgabe, núm. 91 (21 abril, 1989), pp. 43 ss.
- Schrader, A., Manfredo Berger y Birgit Schrader, 1972, *Landschule in Brasilien*, Frankfurt a.M. Athenaeum Verlag.
- Siebenmann, G., ed., 1979, *Die lateinamerikanische Hacienda/ La hacienda en América Latina. Ihre Rolle in der Geschichte von Wirtschaft und Gesellschaft*, Diessenhofen.

- Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, *Religión en Mesoamérica*, México.
- Solari, Aldo E., 1977, *Poder y desarrollo - América Latina. Estudios sociológicos en homenaje a José Medina Echavarría*, México, FCE.
- Sozialforschungsstelle an der Universität Münster in Dortmund, 1967, Tätigkeitsbericht des "Kontaktprogramms zur sozialwissenschaftlichen Forschung in Lateinamerika" 1961-1967, Dortmund.
- Steger, H. A., 1962, *Westdeutsche Rektorenkonferenz 1962, Sozialprobleme der sich entwickelnden industriellen Gesellschaft. Kritischer Erfahrungsbericht über die Vorbereitung und Durchführung des Kolloquiums*, Bonn-Bad Godesberg.
- , 1971, *Die aktuelle Situation Lateinamerikas*, Akten des Zweiten Wissenschaftlichen Übersee-Kolloquiums der Universitäten Westdeutschlands und Westberlins, unter der Schirmherrschaft der Westdeutschen Rektorenkonferenz und der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster vom 6. bis 21. November 1967, Frankfurt a.M.
- , 1976, "Hochschulplanung im Metropolitanbereich von Mexiko", en *LA-Studien*, 1, pp. 90-134.
- , 1977, "Die Stunde des Abschieds. Bemerkungen über das Ende des Humboldtschen Universitätsmodells", en *Neue Sammlung*, 17/6, Göttingen.
- , 1980, "Universidad e independencia tecnológica, planeación universitaria alternativa", en *Cuadernos de planeación universitaria*, UNAM, México.
- , 1981, "Adolf Reichweins politische Landeskunde 'Mexiko erwacht'(1930)", en W. Hubber/ A. Krebs, eds., *Adolf Reichwein (1898-1944)*, Paderborn, pp. 209-229.
- , 1983, "Soziale Probleme des Übergangs vom quantitativen zum qualitativen Wachstum", en *LA-Studien*, 13, t. 2, pp. 903-926.
- , 1984, *Alternatives in Education*, Munich, W. Fink.
- , 1991a, *La concepción de tiempo y espacio en el mundo andino*, Frankfurt a.M., Vervuert Verlag, 1991.
- , 1991b, "Hat Lateinamerika eine Zukunft", en G. Kohlhepp, ed., *Lateinamerika - Umwelt und Gesellschaft zwischen Krise und Hoffnung*, Tübinger Geograph. Studien, 107, pp. 223-238.
- , 1992a, "Religiöse Traditionen und der Industrialisierungsprozess in Mexiko", en H. Kellenbenz *et al.*, eds., *LA-Studien* 3, pp. 120-134.
- , 1992b, "Universidad e industrialización", en *Cuadernos del Centro de Estudios sobre la Universidad (CESU)*, UNAM, México.
- Steger, H. A., Achin Schrader y Jürgen Gräbener, 1966, "Lateinamerika Forschung in der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin (West)", en *Arbeitsunterlage 8/9 zur Lateinamerikaforschung*, CO-SAL, Sozialforschungsstelle an der Universität Münster in Dortmund, Dortmund.

- Tichy, Franz, 1968, *Das Mexiko-Projekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Eine deutsch-mexikanische interdisziplinäre Regionalforschung im Becken von Puebla-Tlaxcala*, t. 1: Berichte über begonnene und geplante Arbeiten, Wiesbaden.
- UNAM, 1992, *América Latina. Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, 2 t., México.
- Wimmer, F., 1990, *Interkulturelle Philosophie*, Viena.
- Wittfogel, K. A., 1977, *Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Frankfurt/Berlin/Viena.
- Wolf, Eric, 1984, 'Nachruf auf Palerm', en Escandell/Terradas (1984), *op. cit.*, pp. 21-27.
- Zea, Leopoldo 1988, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos.
- Zuidema, Reiner Thm, 1964, *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*, Leiden, Brill.
- , 1977, 'The Inca Calendar', en Anthony F. Aveni, ed., *Native American Astronomy*, Londres-Austin, University of Texas Press, pp. 219-259.

Traducción de Elsa Cecilia Frost