

SOCIOLOGÍA DE LA ALTERIDAD O LA BÚSQUEDA DE LA EPISTEME PERDIDA*

Luis Alarcón**

*Hay como un reclamo general, ambiental, porque toda tentativa de explicar lo que ocurre en cualquier campo de lo real descansa sobre bases teóricas firmes; en ciertas disciplinas se exige, incluso, aunque de manera un tanto mecánica, que se explique, antes de empezar a hacer nada, el "marco teórico" en el que se actuará.
Noé Jitrik, 1987.*

Resumen

Las ideas aquí esbozadas constituyen una propuesta de carácter teórico-general, inspirada, principalmente, en el pensamiento filosófico latinoamericano de autores tales como: Paulo Freire, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Alejandro Moreno entre otros. Consideramos que las respuestas en torno a la situación particular que vive la Sociología Latinoamericana deben estar

Recibido: 06-07-01 • Aceptado: 08-12-01

* Una versión más completa de este trabajo bajo el título de "Perspectivas de la Sociología Latinoamericana. Sociología de la Alteridad en el Siglo XXI" ha sido publicada por la revista de epistemología, Cinta de Moebio No. 11. Septiembre 2001. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.

** Universidad Simón Bolívar. Caracas, Venezuela. E-mail: sociology@cantv.net

vinculadas con las exigencias que demanda la realidad social compleja. De ahí que nuestra propuesta se oriente en esa dirección. En tal sentido, nuestra disertación está estructurada de la siguiente manera: *La Eterna Juventud de la Sociología*: -en alusión al pensamiento weberiano- aspecto en el que se rescata la trascendencia, como condición para superar el espíritu positivista y asumir las nuevas emergencias discursivas presentes en esta disciplina. *La Herencia, Desafíos y Perspectivas*: En este punto se interroga y, a la vez, se responde acerca del camino que podría

transitar la *Sociología Latinoamericana. La Episteme como Pueblo y la Otredad como Episteme*: Estas ideas se fundamentan respectivamente en una ruptura con la racionalidad científica moderna, colocando como elementos principales al sujeto comunitario, la relación comunicativa y la acción heurística hermenéutica como vía para aproximarse a la realidad social compleja, a la búsqueda del conocimiento.

Palabras clave: Sociología de la alteridad, otredad, analéctico.

Sociology of the Alternate or the Search for the Lost Episteme

Abstract

The ideas outlined herein constitute a theoretical-general proposal, inspired principally in the philosophical thoughts of such Latin American authors as: Paulo Will Fry, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel and Alejandro Moreno among others. We consider that the answers in relation to which the particular situation of Latin American Sociology is related, must be linked to the demands that it makes on its complex social reality. For this reason our proposal is oriented in this direction. Consequently our dissertation is structured in the following manner: *The Eternal Youth of the Sociology*: -an allusion to Webers thoughts in that it recovers transcendency as a condition of overcoming the

positivist spirit and assuming the new discursive thoughts present in this discipline. *Inheritance, Challenges and Perspectives*: On this point we question and answer at the same time, questions in reference to the path to be walked in Latin American Sociology. *The Episteme as People and Otherness as an Episteme*: These ideas are based respectively on a rupture with modern scientific rationality, by placing the communal subject, and heuristic hermeneutic as ways to approach a complex social reality, and the search for knowledge.

Key words: Sociology of the alternate, otherness, analects.

1. La Eterna Juventud de la Sociología¹

Los diversos cambios experimentados por el sistema capitalista mundial parecen no acabar; por el contrario, éste se reforma y se transforma manteniendo el poder² ideológico como base racional y lógica de su permanencia en el tiempo, urdimbre hegemónica que configura y garantiza los espacios e intersticios del capital. Independientemente de los aspectos y estrategias diseñadas (programas de ajustes y estabilización macro-económica) para integrar a los subsistemas (países del tercer y cuarto mundo) a la lógica de la globalización. Sabemos que lo que realmente se busca es la mayor ganancia que puedan arrojar las **“ventajas comparativas”** del juego del libre mercado. Así, a pesar de las tantas críticas que se puedan aducir en detrimento del capital, éste tratará rápidamente de redimensionarse y reacomodarse para comenzar a gestar más riqueza a la vez que genera mayor desigualdad y exclusión (Moneta y Quenán 1994; Lanz, 1998; Beinstein, 1999).

Aunado a la descripción diagnóstica de la estructura social del sistema capitalista, encontramos también la llamada crisis del paradigma científico³ (en

- 1 “Más todavía: existen ciencias a las que les es propia una eterna juventud; entre estas se cuentan todas las disciplinas históricas, esto es, la sociología y todas aquellas a las cuales el flujo en eterno progreso de la cultura plantea problemas siempre nuevos. Pertenece a la esencia de su tarea superar todas las construcciones típico-ideales, pero también construir, inevitablemente, otras nuevas” (Weber, 1973: 94).
- 2 El poder entendido como la capacidad de acción fundada en el monopolio de la violencia y del conocimiento que tienen algunos actores para coaccionar o dirigir a otros, con el fin de imponer decisiones (Weber, 1984; Elías, 1994; Rodríguez, 1997).
- 3 “La crisis societal del sistema mundial y de América Latina y el Caribe dentro de él, ha puesto en entredicho los enfoques heredados y desembocado en la crisis de sus propios modelos explicativos... Ello implica para el lado societal que es un período de transición... para el lado de las Ciencias Sociales significa que deben repensarse a sí mismas, en su fundamentación epistemológica, de conceptualización y construcción teórica...” (Sonntag, 1989: 16-17). En esa misma dirección es bueno recordar que el paradigma está constituido por miembros de una comunidad científica que sólo ellos comparten, y a la inversa, es la posesión de un paradigma común lo que constituye a un grupo de personas en una determinada comunidad científica, grupo que de otro modo estaría formado por miembros inconexos (Kuhn, 1997). Ahora bien, cuando nos referimos a la llamada crisis de paradigmas, para decirlo con palabras de Cathalifaud (1997:2) precisamos que “lo único medianamente evidente es la constatación de que un tipo de ciencia, al que debemos los cimientos de nuestras disciplinas, han perdido su hegemonía

tanto modelo cognitivo, exclusivo y hegemónico) que paradójicamente ha producido la emergencia de nuevas formas de acceder y aprehender el conocimiento de la realidad.

Rota, pues, la camisa de fuerza que resultó ser el organón paradigmático que sirvió de marco analítico a las Ciencias Sociales y en especial a la Sociología latinoamericana, el camino está abierto, se ha producido un vacío y un comienzo (Maffesoli, 1990; Moreno, 1997; Lanz, 1998) a pesar de los ataques sokalianos y mosterrianos a los científicos sociales y la apología a ultranza de la episteme occidental.

Ante este ambiente paradójico de incertidumbre y contingencia ¿qué tienen que hacer las Ciencias Sociales?; ¿nos seguimos subsidiando en los marcos racionales que nos proveen las Ciencias Sociales europeas y norteamericanas?, ¿qué nos corresponde construir ahora?. Los diagnósticos, o al menos gran parte de ellos, están allí. Teniendo presente ese devenir ideológico del sistema capitalista mundial y la necesaria crisis epistemológica⁴, la Sociología sin pretender erigirse en una madre ciencia, puede dar cuenta, respuesta y ¿por qué no?, solución a algunos problemas que demarcan nuestros contextos sociales latinoamericanos, sin desvincularnos de las relaciones sistémicas y menos aún de nuestras especificidades interculturales, híbridas y heterogéneas⁵. Esto supone que

siendo procesualmente desbordado desde distintos ángulos. Por dentro, a través del contundente cuestionamiento de los fundamentos tradicionales de la validación del conocimiento científico, que inicia K. Popper, y desde fuera, por sus resonancias respecto a los incrementos observados en la complejidad societal que acompañan al despliegue de la modernidad en los países industrializados”, proceso que ha sido denominado postmodernidad. Quizás este último fenómeno, desde el punto de vista sociológico, es decisivo puesto que la autodescripción de la sociedad contemporánea ya no se deja reducir por monólogos basados en teorías totalizantes.

4 Estamos presenciando la transformación de las bases epistemológicas que sustentaron por mucho tiempo nuestros modos de hacer investigación social. Decíamos anteriormente que indistintamente de las sociologías desarrolladas en América Latina, todas ellas tuvieron como bases analíticas al metodologismo empirista, cuestionado y sumergido hoy en una crisis irreversible y necesaria. (Cathalifaud, 1997; Chaves Tesser, 1999).

5 Nos referimos a la singularidad y heterogeneidad latinoamericana, esos rasgos es justamente lo que constituyen lo otro y distinto, la posibilidad de cambio que caracteriza a los pueblos.

“los sociólogos deben madrugar para percibir desde el alba el nuevo paisaje que han creado las conmociones de la noche” (Touraine, cit. por Lanz, 1998: 82).

La eterna juventud de la Sociología de la que habló Weber está vigente, independientemente de que la tradición sociológica sea renuente frente al ambiente intercultural que hoy nos toca vivir. La labor sociológica como compromiso político estaría dirigida a leer a Latinoamérica desde ella misma, a reoriginalizarla, pero no desde otros marcos referenciales, a pesar del ambiente global en el que estamos inmersos (Vattimo, 1994). Esto posibilitaría el simple temor de develar los sentidos ocultos de la modernidad y, ahora, de la llamada postmodernidad neoconservadora, para así transitar por el camino hermenéutico y heterotópico que contribuya a la construcción autónoma de otra episteme⁶, sabiendo que su tarea es aprehender la distancia entre lo que es, lo que aparece y lo que parece (Córdova, 1995).

Vale decir, que si en algo estamos de acuerdo con el discurso postmoderno, es precisamente con la muerte de la **“Sociedad”**, pero no para aceptar la “liberación del individuo”, proclama virtuosa de la hegemonía neoliberal, o del individualismo narcisista, del cual habla Lipovetsky en **“La era del vacío”** (1986), sino que es necesario e ineludible que la noción de sociedad deba ser eliminada de la vida y análisis social (Touraine, 1984). Esta defunción nos permite suponer que si se consuma el fin de la categoría sociedad, también estaríamos proponiendo el fin de la Sociología; sin embargo, no se trata de eso. No es

... la sociología en sí la que ha llegado a su momento final, sino sólo la sociología clásica esto es, aquella sociología que había puesto a la sociedad en su centro, desplazando al sujeto. La sociología del futuro será entonces una sociología del actor social y del otro, de la acción y la comunicación, no de la sociedad per se (Touraine, cit. por Mires, 1993: 166) (subrayado nuestro).

6 Ella es el riel por donde circula el vehículo de todo proceso y acto cognoscitivo. Proponemos una episteme desde la relación con el otro. Es decir, pensar desde otro lugar (Moreno, 1995).

No buscamos una sociología del orden⁷; sino de la comunidad, o en su sentido maffesoliano, lo que se propone ahora es una socialidad⁸ donde lo importante son las personas, la comunidad y sus vivencias, lo cotidiano, la interpretación de otros mundos de vida (Maffesoli, 1990; Moreno, 1997). ¿Acaso no fue eso lo que precisamente hicieron Durkheim en “Formas elementales de la vida religiosa”, Weber con la “Ética protestante...” y Freud con “Totem y tabú”? Es un buen momento para comenzar a desarrollar una Sociología de la alteridad fundadora, que se base en la expresión y autonomía del otro como persona, no como individuo y menos como cosa⁹.

La sociología... que queremos promover es una ciencia de la realidad compleja. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad; queremos comprender, por un lado, la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así y no de otro modo (Weber, 1973: 61).

El mismo hecho de que en el ambiente intelectual sociológico se haya producido una serie de emergencias discursivas indica, obviamente, que los fundamentos epistemológicos que una vez brindaron seguridad, ahora mismo se encuentran seriamente cuestionados, eso potencia el hecho de desarrollar una Sociología distinta y comunitaria.

Es importante señalar aquí la idea de poder, en el desarrollo teórico que ha caracterizado (y tal vez caracterice) al pensamiento sociológico actual. El afán de modernizar los contextos regionales latinoamericanos y caribeños significó que el proceso de modernización tenía que ser entendido como racionalización. Bajo

- 7 Nos estamos refiriendo a toda la tradición sociológica que comienza con Comte y que le otorga un valor metasocial que desplaza al sujeto y por supuesto a la comunidad de su topus privilegiado y original... a una manera hegemónica de hacer Sociología.
- 8 Si para la racionalidad moderna la sociedad estaba compuesta por individuos fundamentalmente, para la postmodernidad lisa o progresista la socialidad está integrada por personas y comunidades, a eso es lo que llamamos socialidad.
- 9 “Es la misma sociología contemporánea que reivindica al sujeto en su hipóstasis metafísica, quien se encarga de soterrarlo; y como no se atreve a tematizar sus propias paradojas, lo sepulta con todos sus honores. Pero lo revive cada vez que le conviene, como retórica” (Robles, 2000).

este hilo ideológico del poder se fundaron las ciencias sociales latinoamericanas, imprimiéndoles **“el sello indeleble”** del positivismo o monismo metodológico, **“tal vez lo más grave de todo haya sido que minó considerablemente la capacidad del pensamiento para desarrollarse como actividad crítica y de proyección histórica, tanto hacia el pasado como hacia el futuro”** (Sosa, 1998: 51). Una Sociología con estas características carece de toda posibilidad y capacidad para pensarse a sí misma y a su entorno, menos aún, producir formas de reconstrucción racional que sea reflejo del discernimiento teórico-epistemológico, a menos que sean ciertos casos realmente marginales.

2. Herencia, Desafíos y Perspectivas

Vivimos un presente continuo, hay proyecciones, pero no hay proyectos (Mansilla, 1990). De ahí la emergencia o la evocación del ¡Quo Vadis...!, ¿cuál es el camino a transitar, la búsqueda, el sentido, el compromiso?. El devenir histórico de la Sociología latinoamericana se caracteriza por una doble tensión epistémica, aunque siempre haya estado de cara hacia la modernización¹⁰ y el desarrollo. Una de esas búsquedas está orientada a combinar lo propio con lo ajeno, a escuchar y a observar al otro, a lo distinto. Es decir, entremezclar la singularidad de las sociedades latinoamericanas y caribeñas con el progreso, el desarrollo y la modernidad.

En este sentido ha sido una Sociología preocupada por el pueblo y sus significados. Esto supone además, que se tenga que dejar de lado la experiencia de repetir teorías y modelos importados acriticamente. El camino se conjuga con la máxima rodrigueana **“O inventamos o erramos”**. Al principio lo señalábamos, somos parte de un sistema, de la sociedad mundial occidental; sí, pero nuestras culturas son heterogéneas e híbridas, mezcla o mestizaje, amalgama que nos ca-

10 La modernización es el proceso de realización de la racionalidad moderna. Touraine (1994), expresa la decadencia de este proceso en tres etapas de crisis: “ 1. El agotamiento del movimiento inicial de liberación; 2. La pérdida del sentido de una cultura que se sentía encerrada dentro de la técnica y de la acción instrumental; 3. La puesta en tela de juicio, no sólo de las carencias de la Modernidad sino de sus mismos objetivos positivos”.

racteriza como actores colectivos y particulares¹¹. He ahí el exotismo latinoamericano, posibilidad relativa de nuestra liberación.

La otra tendencia ha sido una Sociología para dar cuenta de la época, de la cultura, del pensamiento, de la ciencia y de los avances tecnológicos (Briceño-León y Sonntag, 1998). Son estas las tensiones que han permeado el desarrollo del pensamiento sociológico (ver Cuadro N° 1). O se impone el compromiso con la transformación de la sociedad latinoamericana, o el compromiso con la universalidad y la “ciencia”. Ante esta tensión dualística, las Ciencias Sociales, y en especial, la Sociología finisecular y la que sigue deben “**simultáneamente dar cuenta de las singularidades y sueños de nuestras sociedades sistematizándolas, e insertándonos en ese otro tiempo-espacio global que nos envuelve y que exige la construcción de nuestra propia modernidad**” (Briceño-León y Sonntag, 1999: 111-112).

Lo señalado por Briceño-León y Sonntag, pasa por la superación de los marcos epistémicos que sirvieron de base a la investigación sociológica, a pesar

Cuadro N° 1
Contradicciones, Tensiones y Dilemas en la Práctica
Sociológica Latinoamericana

Tradición Humanística Filosófica	Tradición Científica
Análisis Macro (MICRO) sociológico	Análisis Microsociológico
Teorías Universales	Teorías de las Singularidades
Teorías Holistas	Teorías Reales
Investigación Teórica	Investigación Aplicada
Sociología Inductivas	Sociología Deductiva
Métodos Observacionales	Métodos Experimentales
Métodos Cualitativos	Métodos Cuantitativos

Sonntag, 1998. Elaboración propia.

Fuente: Briceño-León y Sonntag, 1998.

¹¹ Estas características han sido y son las que permiten el desarrollo y la autodeterminación de los pueblos.

de las actitudes asumidas por la tradición científica sociológica¹² que asume la inexistencia de cualquier problemática presente en la Sociología, y que más bien, plantea que es una cuestión anacrónica y esnobista el debate paradigmático y epistemológico, en referencia a las Ciencias Sociales, dejando así, la posibilidad de discernir y replantear nuestro saber teórico-metodológico y policontextual en un marco real complejo, contingente y dinámico.

Por el contrario, creemos que es imprescindible rescatar y desarrollar tal debate, se trata entonces, de superar esa dualidad, no negando nuestra herencia, sino repensándola y reformulándola en un contexto más amplio y sobre otros marcos y fundamentos epistemológicos de cara a los desafíos y perspectivas que demandan hoy nuestras realidades inter y multiculturales, para evitar así la tentación estéril de dividir la práctica sociológica latinoamericana en pasado, presente y futuro; o en praxis, esto es una tendencia holística y nomotética, preocupada por la mera investigación sin importarle la utilidad de sus resultados y la otra tendencia cientifista e ideográfica, preocupada por la aplicabilidad y utilidad de sus resultados.

Sólo la conjugación de ambas nos permitirán dar cuenta relativa de nuestro pueblo y nuestra época en ***“el entendido de que estamos hablando de la ciencia nueva, aquella no mecanicista, no basada en leyes férreas, ni en la centralidad de lo lineal y de lo equilibrado, que intenta interpretar la complejidad y no reducirla a minimalismos”*** (Briceño-León y Sonntag, 1999: 110). Sin embargo, el interés por desarrollar una nueva Sociología debe estar en el pueblo, en la comunidad, sus angustias, esperanzas y utopías, sin menoscabar los desafíos de la época.

Lanz (1998). señala que estamos en un ambiente de liberación para la producción sociológica, para la ***“autonomía epistemológica”***. A pesar del vacío dejado por las grandes centralidades, se abren nuevas perspectivas y posibilidades para la Sociología Latinoamericana¹³, fundando espacios epistemológicos ca-

12 Nos referimos a una tradición de sociólogos no suicidados a decir de Mires, que se aferran a sus cátedras y a la inercia curricular, pretendiendo esquivar con esta actitud la crisis y revalorización del pensamiento sociológico actual.

13 Con la caída de la racionalidad moderna se abren nuevos espacios de organización y participación que antes habían estado restringidos o que por lo menos la modernidad no consideraba. Así la sociología cientifista moderna da paso a la hermenéutica, a la fenomenología y a la etnometodología, la historia de vida; entre otras metodologías cualitativas.

racterizados por la inter, multi y transdisciplinariedad. Lo que significa que los límites de las diversas disciplinas han concluido, emergiendo oportunidades de aprehender a la socialidad desde distintos territorios y espacios. Produciendo así, teórica y metodológicamente constructos, representaciones sociales y tipos ideales, que deslegitiman y ponen bajo cuestionamiento los marcos cognitivos de la Sociología clásica, no sólo como ciencia, sino sobre todo como profesión.

En este sentido,

... el oficio del sociólogo consiste hoy en un nuevo aprendizaje caracterizado básicamente por la incertidumbre, por el juego de indeterminaciones, por el predominio de lo irrupcional, por la lógica fragmentaria que rompe las pretensiones unificadoras de la gran teoría, por el nomadismo de los actores sociales, por el desorden y el caos, por la aceleración de los tiempos, por el desquiciamiento de los criterios de realidad, por el carácter efímero de lo social, por la obsolescencia de los conceptos, por la fragilidad de los lugares de observación (Lanz, 1998: 81).

Esta redefinición implica respecto al quehacer sociológico, una tarea imposterizable: por una parte el predominio de un perfil sociotécnico, propio de los recintos académicos universitarios deben ser superados y refundamentados, o estarán destinados a seguir alimentando **“el mercado profesional”**. Por otro lado el quehacer estaría marcado por una búsqueda caracterizada por la reorganización y reoriginalización de otra Sociología.

En fin, expuesta de manera muy sucinta la imposibilidad de practicar la Sociología como ciencia social solitaria, no porque no se pueda, sino porque el ambiente intercultural que nos toca vivir determina la ruptura de los núcleos disciplinarios, a pesar de que sólo la,

... inercia de la vida curricular en la universidad transmite aún la sensación de “buena salud” de estas ciencias humanas. Ello es comprensible si se toma debida nota del anacronismo del sistema universitario en su conjunto de cara a cualquiera de las esferas de la vida social que legitimó en su momento el mapa cognitivo que la cultura académica reproduce (Lanz, 1998: 83) .

Justamente al aparecer nuevos mapas y espacios cognitivos se constata la caduca armazón burocrática de nuestra formación profesional. Dejar de lado o

ignorar esa realidad significa que la tradición sociológica estaría ritualizando y dogmatizando la formación sociológica, desvinculándola por completo de lo que acontece y demanda la realidad social.

Como científicos sociales conocemos nuestra herencia sociológica, hasta aquí hemos tratado de revalorarla. Nos toca ahora el reto de plantear las cosas en un escenario de desafíos y perspectivas. Por supuesto que esa idea ha sido desarrollada desde el comienzo de este intento, sencillamente trataremos ahora de plantearlo de manera más explícita. A decir de Wallerstein (1996), llegó el momento de abrir las Ciencias Sociales y en especial a la Sociología.

Esto, evidentemente, remite a un desafío epistemológico sin precedentes en la historia de la humanidad. Las ciencias en general de alguna manera han aceptado que la racionalidad científica que les sirvió de base está en crisis y no pueden reconstruirse. Las premisas newtonianas ya no ofrecen soluciones posibles al tratar de resolver los problemas referidos a fenómenos más complejos¹⁴. Expresemos esto de manera más precisa a partir de los siguientes elementos (Wallerstein, 1996).

El sentido de la relación entre el investigador y la investigación

Esto se traduce en los nuevos procesos que comenzaron a desarrollarse en las ciencias naturales, destacando la no-linealidad en contra de la linealidad, la complejidad sobre la simplificación, la imposibilidad de eliminar al que investiga de la investigación, es decir, una amplitud cualitativa por encima de una exactitud cuantitativa más limitada. Ya no se trata de una descripción de las leyes de la naturaleza estática. Esa concepción se ha transformado completamente:

...Es un mundo más inestable, un mundo mucho más complejo, un mundo en el que las perturbaciones desempeñan un papel muy importante, y donde una de las cuestiones claves es explicar como surge la complejidad... Hoy muchos creen que los sistemas complejos se auto-organizan, y en consecuencia ya no se puede

14 Por lo menos es la actitud que se observa de parte de los defensores conservadores de la "ciencia" a la hora de hablar de una supuesta científicidad única para todas las formas y maneras de acceder al "conocimiento", recordemos el affaire de Sokal, o las afirmaciones neuroasténicas de Mosterín cuando se trata de discutir lo estrictamente epistemológico.

considerar que la naturaleza sea pasiva; sino activa y creativa (Prigogine, cit. por Wallerstein, 1996: 81). (subrayado nuestro).

Aunado a la caracterización que hace Prigogine está también el planteamiento de la investigación como herramienta de acción para transformar la realidad, haciendo del proceso investigativo una experiencia que plantea una ruptura con los esquemas tradicionales, que sometía al sujeto y lo separaba en un marco cognitivo ajeno a su práctica y reproducía así las relaciones de dominación.

Todo esto tiene múltiples incidencias en las Ciencias Sociales, desde los sistemas sociales históricos complejos, pasando por los procesos de adaptabilidad, de aprendizaje y experiencia, hasta la complejidad de la no-linealidad de los sistemas físicos.

El sentido entre el tiempo y el espacio¹⁵

Esto se refiere a la superación del basamento epistemológico positivista (ideográfico y nomotético); para poder desarrollar heurísticamente una metodología que permita asumirlos (tiempo y espacio) no como fenómenos arbitrarios y aislados, sino como construcciones y variables complejas presentes en el proceso de investigación y aprendizaje.

El sentido de la objetividad

La objetividad ha estado muy vinculada con la búsqueda del conocimiento a posteriori y no de manera a priori. Aprehendíamos el conocimiento de algo a través de la experiencia, no de la especulación, ni de lo subjetivo, ya que esto reducía la validez de los conocimientos. Si al comienzo destacamos la imposibilidad de la neutralidad en el proceso de investigación, entonces el sentido de la objetividad se redimensiona totalmente. Así tenemos que la objetividad puede ser entendida como el resultado del aprendizaje humano ***“que representa la intención del estudio y la evidencia de que es posible”*** (Wallerstein, 1996).

Así, con las refundaciones de los sentidos entre el investigador y la investigación, entre el tiempo y el espacio como variables complejas del análisis y el re-

15 En este sentido Wallerstein (1996:83), advierte: “si el investigador no puede ser “neutral” y si el tiempo y el espacio son variables internas en el análisis, entonces se sigue que la tarea de reestructuración de las ciencias sociales debe ser el resultado de la interacción de estudios procedentes de todos los climas y de todas las perspectivas (tomando en cuenta, género, raza, clase y culturas lingüísticas”.

dimensionamiento de la objetividad, se ha producido el acercamiento de las llamadas ciencias “**duras**” hacia la ciencia social “**blanda**” y las humanidades, y por consiguiente se ha fracturado el desconocimiento excluyente entre las llamadas dos “**culturas**” que dividieron a partir de la disciplinarización la observación y la búsqueda holística del conocimiento, o el análisis de la realidad social compleja, así tenemos que:

las convergencias entre las ciencias naturales y las ciencias sociales se hacen mayores en la medida en que las vemos a ambas dedicadas al estudio de sistemas complejos, en que los desarrollos futuros son resultado de otros procesos temporalmente irreversibles (Wallerstein, 1996: 84).

En eso precisamente consiste el reencantamiento del mundo, en el derrumbamiento de las barreras cognoscitivas entre el ser humano y el mundo, en la liberación del pensamiento humano; pero no al estilo positivista. Este final implica un comienzo, una mirada distinta de las cosas del mundo. Así, el lugar de inteligibilidad del mundo debe ser otro para así,

ordenar un sistema de ideas generales coherente, lógico y necesario en cuyos términos sea posible interpretar cualquier elemento de nuestra experiencia (Whitehead, cit. por Wallerstein, 1996: 86).

Ahora bien, desprovistos de todos los artificios cognitivos que nos legó la racionalidad moderna, tratemos de analizar algunas ideas y planteamientos que en perfecta sintonía expresan nuestra preocupación como sociólogo. Llegado el ocaso epistemológico de las categorías propias de la Sociología clásica, que sirvieron para analizar a la modernidad, y rotos sus tres ejes fundamentales a saber: **Eje filosófico-Descartes**, **Eje Religioso-Lutero** y **Eje Político- Revolución Francesa**, se produce la emergencia de una episteme popular y cotidiana (Maffesoli, 1990, Moreno, 1995), entendida ésta en su dimensión de profundidad y no vulgar. Se abren otros espacios, otros contextos, otro agujero negro¹⁶ posibilitado por el ambiente cultural y epocal que han llamado postmodernidad como

16 Al consumarse el fin de la sociedad como noción analítica, al igual que el “agujero negro” muere para nuestro espacio-tiempo, para posibilitar el nacimiento en un nuevo tiempo-espacio o espacio tiempo complejo, la socialidad, otro mundo de vida distinto. (Charon, cit. por Maffesoli, 1990, Moreno, 1997).

ethos rizomático, heterogéneo y espacio liso¹⁷ (Deleuze y Guattari, 1994, en donde se configura la socialidad.

Este es precisamente uno de los mayores desafíos de nuestras Ciencias Sociales; en otras palabras, la Sociología Latinoamericana ha de seguir comprometida con la búsqueda de estrategias emancipadoras, lo contrario de esa tarea implicaría un ejercicio espúreo y acomodaticio de la práctica sociológica. Ese es su lugar *stricto sensu*, el pueblo, la comunidad y las personas¹⁸. Bajo este marco el modo de vivir y conocer estaría mediado por las relaciones y la comunicación entre personas y costumbres, y no por individuos. Permítannos decirlo con palabras de Simmel “**la costumbre determina la vida social**” o como bien lo señala Moreno: “**la relación no es un artefacto necesario, sino el fundamento de todo conocer**” (1995: 503). No importa mucho su universalidad sino su distintividad.

A manera de ejemplo, en América Latina existen varias experiencias que pudieran tener su fundamentación epistemológica en lo que acabamos de exponer. Ellas son la **Teología de la Liberación**¹⁹ y la reflexión sobre **Macondo de García Márquez**, pensados desde otros lugares (Moreno, 1995, 1997) y con otros sentidos. Por ejemplo, el caso de la Teología de la Liberación es ilustrativo, ya que mientras Lutero desarrolla una teología desde su individualidad y para el individuo, Boff construye una teología desde la comunidad y para la comunidad. Mientras Occidente se esfuerza por construir una lógica comunicacional (Habermas y Apel) desde la razón y la acción, es decir desde el individuo, en América Latina “**el mundo de la vida sigue, impenitente, defendiendo sus derechos. Y tal vez sea en este**

17 “Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas inter-ser. El árbol es ficción, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción “y... y... y”. En esta conjunción la fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿A dónde vas? ¿De dónde vienes? ¿A dónde quieres llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del nacimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...)” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, 1994).

18 Gevaert (1983) señala que la persona es por excelencia el ser de la palabra y del amor, mientras que la cosa es la realidad sobre la que se habla y de la que se puede disponer, nos referimos a la persona como misterio, reista y no cosificada, ni mediatizada.

19 En América Latina la teología de la liberación nace como opción por los pobres; empobrecidos y excluidos, siendo Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez sus representantes por excelencia. Hoy esta tendencia que asume a Dios desde la pobreza de nuestros pueblos comienza a renacer cual ave fénix.

humus de verdades prácticas donde tenga su suelo nutricio una razón comunicativa íntegramente humana y distinta” (Cortina, 1985: 193).

3. La Episteme como Pueblo

Interpretar las representaciones sociales de la diáspora es lo mismo que dar cuenta de la socialidad. Briceño-León y Sonntag proponen que una nueva Sociología debe partir del pueblo como episteme (1998); hagamos, pues, para nosotros la noción de imaginación sociológica en contraposición del concepto “**ley**”. Scannone destaca que el esfuerzo epistémico por asumir a la comunidad como lugar hermenéutico

... supone al pueblo como el sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura y de esperanzas y proyectos históricos comunes... sobre todo, los llamados “sectores populares” (pobres, trabajadores y no privilegiados) y ahora excluidos quienes guardan mejor los valores básicos de nuestra cultura propia y la memoria de nuestra historia común, constituyendo el núcleo de nuestro pueblo en su conjunto” (Scannone, cit. por Moreno, 1995: 465). (subrayado nuestro).

Se trata de modificar el lugar del **SER** característicamente occidental por un pensamiento latinoamericano inculturado²⁰, es decir, fundado en el **ESTAR** (nosotros estamos) (Scannone, 1976; 1982).

Esta pretensión supone una ruptura epistemológica de la ciencia y de la filosofía como racionalidad y abre un abanico de posibilidades a los filósofos, pedagogos y educadores populares, antropólogos, historiadores y otros científicos, en cuanto reelabora de manera crítica la sabiduría popular, desde diversos lugares

20 La inculturación como proceso de evangelización a excepción de la experiencia paulina con los gentiles no se ha dado en ninguna otra parte del mundo, lo que se desarrolló fue una *razzia*, detrás de la cruz, la espada. Para la sociología latinoamericana, y específicamente para los sociólogos implica valorar en sus contextos las diversas manifestaciones culturales, sin alterarlas, o como dice Quijano “a América Latina hay que leerla desde ella misma, desde sus heterogeneidades estructurales” (1989). Este intento ya lo hicieron algunos filósofos, pedagogos y literatos... Dussel, Scannone, Freire, García Márquez y Lezama Lima.

(heterotopía). Maffesoli (1990) plantea a esa sabiduría popular, como potencia social que se asume a posteriori y no apriorísticamente. La comunidad y el pueblo se fundamentan en el estar-juntos, las costumbres lo hacen posible, en ese mismo orden de ideas, Moreno plantea que se trata de un,

... saber no especulativo, sin que por ello carezca de conceptos; no reflexivo, pero tampoco exento de reflexión; práctico-experencial, vivido -si no vivencial-, emanante de la realidad cotidiana de una comunidad o pueblo; en el que la vida y pensamiento se conforman e integran; dotado de unos contenidos y una forma que los estructura en una identidad propia (1995: 468).

Se trata de rescatar lo que él llama “**la sociedad silenciosa**”, ausente por mucho tiempo de la racionalidad instrumental. Con esto no estamos proponiendo una vuelta a la cultura precolombina –históricamente imposible- ni una negación de nuestro tránsito por la modernidad dependiente, sino de asumirnos en nuestros espacios interculturales (religiosos, étnicos, lúdicos). Hay que desacralizar las relaciones sociales y la cultura latinoamericana, explorar sus espacios internos, al llevar esta idea al seno de la socialidad, encontramos dos subespacios: el antropológico (gruta, nicho, abrigo) y el psicológico (seno materno, útero, aparato digestivo) que nos conduce de manera ineluctable al Símbolo (símbolo, mitos, ritos, narraciones, música...), más que a un saber científico, más que argumentaciones con base filosófica se busca la creación, la imaginación, la vivencia de costumbres, los ritos, el estar-juntos; la interpretación de ellos, más que la simple explicación científicista.

Tenemos entonces que el fundamento de una episteme popular, de un saber inculturado radica justamente en el estar-juntos (nosotros estamos o habemos)²¹. En esta formulación lo primero que resalta es la persona, un sujeto comunitario, que lo es tanto del estar como del ser y de la historia, y por tanto del pensar sapiencial y del simbolizar que lo articula (Scannone, 1990). El inicio o su horizonte no es la relación hombre-naturaleza, sino la experiencia ética-política-religiosa del “**nosotros estamos**”, en donde se da de manera simultánea, en unidad y distinción, la relación hombre-hombre (el nosotros como yo, tú y él) y la

21 “...Nos falta una hermenéutica de nuestro lenguaje popular. La creo indispensable. No me considero en condiciones de ir más allá, por ahora, de esta referencia del “habemos”. No lo planteo como una tesis, sino como una posibilidad heurística” (Moreno, 1995: 479).

relación hombre-dios (el nos-otros que implica el absolutamente otro) (Scannone cit. por Moreno, 1995). Por ello la sabiduría popular se distingue de la herencia moderna al no restringir la autonomía, el carácter crítico y la diferenciación de otros mundos de vida.

El desarrollo de una episteme con estas características supone la ruptura con la racionalidad científica-técnica moderna, sin embargo, podría llegarse de manera relativa a un punto medio o de continuidad, de hecho lo dijimos anteriormente. Si la racionalidad científico técnica redimensiona su método estaría aproximándose de manera distinta a otras culturas. Por eso para una epistemología popular el método no ha de estar en el pensamiento unívoco y analítico, ni el dialéctico, sino en el analógico o analéctico²² (entendido como más allá de los fundamentos y de los espacios), pues estaría incurriendo en los mismos desmanes que la racionalidad moderna.

*Con el pensamiento analógico o analéctico pueden pensarse al mismo tiempo la unidad en la diferencia, respeta la distinción en la unidad y a ésta en la distinción, sin separación ni confusión de trascendencia e immanencia, comprende la negación desde la afirmación (y no al revés) y la afirmación y negación desde la trascendencia propia de la vía **eminentiae**" (Moreno, 1995: 457).*

22 "Hablo de analéctica aplicado al conocimiento de la trascendencia propia del futuro y personalidad del pueblo latinoamericano... De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad, que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que, confiando en su palabra, obra, trabaja, sirve, crea. El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el Otro y para servirle (al Otro) creativamente... Feuerbach tenía razón, la verdadera dialéctica (hay entonces una falsa) parte del diálogo del otro y no del pensador solitario consigo mismo. La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo analéctico (es un movimiento analéctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica, es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico. Lo propio del método ana-léctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico. Es decir, la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como Identidad" (Dussel, 1973; 1988: 161, 163).

Desde la mismidad es imposible acceder al otro, a su palabra, en un contexto como este no hay interpretación, ni diálogo, ni comunicación. Sólo puede haber comprensión saliendo del propio mundo y accediendo al suyo.

Pero, sigamos avanzando. Si circunscribimos el **“nosotros estamos”** a nuestra cultura, nos encontramos un **“irrespeto, una transgresión gramatical”**, pero precisa corrección socio-cultural-epistemológica, que es el **“habermos”**. Así tenemos que el habermos, por ejemplo, en el pueblo venezolano significa e implica -siguiendo a Moreno- la ruptura con el nexa español, sin negar lo que tiene de mestizaje. Observamos que con la pronunciación del habermos se produce una relación no con el individuo, sino con la comunidad, desde la relación estar-juntos, **“no desde la naturaleza, sino desde la humanidad”** (Moreno, 1995). Entonces nos encontramos ante una potencia que puede permitir el desarrollo de una episteme popular e inculturada

... el “habermos es pura relación en humanidad, primera persona del plural en la que no hace falta pronunciar el sujeto porque está en el puro verbo implícitamente explícito” (Moreno, 1995: 479).

Así el habermos constituye en nuestro caso el punto de partida para un pensar inculturado. En fin, más que una mera preocupación intelectual, se trata de una cuestión vivencial-existencial, de modo que el pueblo no puede ser mediación por la que hay que transitar para configurar una episteme popular e inculturada. No se trata del pueblo como masa, o agregado de individuos, ni como esencia o substancia. Asumimos al pueblo como relación viva y vivida, como red de relaciones complejas y contingentes, no utópica ni abstracta. El mismo pueblo se constituye en el lugar del pensamiento. No tendría mucho sentido construir y tejer un pensamiento sociológico latinoamericano a partir del pueblo, sino en el pueblo y del pueblo; creatividad, producción y no dependencia, más que sociólogos al servicio del pueblo, hombre de pueblo²³ (Scannone, 1990, 1991; Dussel, 1983, 1988; Moreno, 1995). Ser del pueblo supone entonces una ruptura con la cotidianidad, volverse sobre ella y problematizarla.

Pero, ¿es posible una Sociología auténtica en nuestros contextos de dependencia, empobrecimiento y pobreza, y exclusión? Si algo ha demostrado el genuino pen-

23 La inmersión implicativa, implicante e implicada en la vida del pueblo, en los gestos elementales de esa vida, nos permite acceder a la comprensión de esos gestos elementales, en diálogo-relación con lo vivido en nuestra cotidianidad (Navarro, 1995).

samiento latinoamericano, representado por Martí, Artigas, Mariátegui, Freire, es que a partir de la autoconciencia o concienciación de su realidad (alienación, opresión, exclusión) vaya generando desde su misma praxis histórica y cotidiana una episteme, por su puesto liberadora. Es decir, una Sociología Latinoamericana,

...que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del científico social, el que habiéndose liberado personal y proféticamente, vive anticipadamente un hombre nuevo (Dussel, 1973).

De modo que la práctica sociológica debe ir de la mano con el compromiso político de cada científico social, que intenta superar la modernidad del sujeto dominador y devela nuestro oculto ser latinoamericano.

Para esto es necesario, como lo señalamos anteriormente, desarrollar heurísticamente un camino hermenéutico que permita acceder y configurar otra episteme. Sobre este particular Dussel señala que

... el método analéctico es distinto al dialéctico. Éste último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar, dialéctico es un a través de. En cambio el analéctico quiere significar que el logos viene de más allá... del diálogo entre el tú y el yo (1988: 199) (subrayado nuestro).

El método analéctico²⁴ parte de la otredad y la distinción y así se constituye como vía del pensar –operaciones-. El punto de partida de la episteme o sabiduría popular es la cotidianidad circundante del pueblo, su realidad concreta, sus rasgos interculturales, sus espacios. La relación existencial-real-humana tú-yo es inmediata, directa. En ella, el hombre desparramado en tan múltiples cosas e intereses accede a sí y sale de sí mismo. Es aquí donde pasa a ser un **“todo”**. Es también aquí donde se hace totalmente presente, ya que el tú nunca es un objeto (cosificación), sino simple y únicamente presencia (persona). En la relación tu-yo radica el bienestar del hombre y el redescubrimiento de la vida dialogal (Freire, 1988).

24 Rodríguez interpreta el método analéctico de una manera más explícita que Dussel “En toda dialéctica se persigue directa o indirectamente una síntesis, una anulación de los polos. Mientras que cuando se habla de relaciones analécticas, los polos, al relacionarse, mantienen su distinción, su otredad radical”. (1995).

No se trata, pues, ni de llamar ni de interpelar para que lo dejen entrar, sino de pronunciar la propia palabra y desarrollar la propia pragmática, desde la otredad externa, en cuanto realmente otras, y desde ahí: dialogar, o más bien, ahora sí llamar o interpelar al diálogo, una vez generadas las condiciones de posibilidad del mismo, condiciones que sólo pueden generar la episteme popular latinoamericana, por ser esencialmente abierta y distinta (subrayado nuestro) (Moreno, 1995: 488).

4. La Otredad como Episteme

Al postular al pueblo definido no por su pobreza, sino por su otredad radical, su externalidad, se produce ineluctablemente el cierre definitivo de la episteme moderna –por lo menos para el caso de América Latina-. No se trata de ubicarse en la dialéctica rico-pobre, sino en la otredad, y esto viene dado por la comunicación y el diálogo, que, a su vez, implica la ruptura epistémica de todo un modo histórico de conocer, pensar, vivir y sentir.

Lo subyacente a la otredad es la relación comunicativa (nosotros), ésta como raíz epistémica no está representada por un concepto y no puede ser desarrollada como lógica discursiva. Su expresión viene dada por el mito y el símbolo, sólo la acción hermenéutica se le aproxima a manera de signo, como deconstrucción²⁵. A la relación nos aproximamos a partir de la otredad, ***esto supone un conocer por relación. La lógica cognoscitiva que implica esta episteme no radica en la lógica-sentido, sino en lo vivido*** (Cordova, 1995),

... la relación vivida se inscribe -por decirlo y desdecirlo de alguna manera- en esa forma de vida que es el conocer, y ahí la comprendemos como epistémico central-dinámico de toda la matriz-episteme popular (Moreno, 1995: 492).

Esto significa que la reciprocidad (*Gesenseitigkeit*) relación-comunicación no es un derivado, sino una entidad primera, que viene a marcar la distinción en-

²⁵ Buber (1992), señala que “tú es un misterio inaferrable que no se somete a la experiencia científica. No se puede disponer del tú (otro). El tú no es nunca objeto...”.

tre el yo y el tú, mediada, a su vez, por la autonomía y complejidad propia de cada persona. A este respecto, Moreno aduce que:

... siendo cada hombre un viviente-en-relación, la relación vivida es estructuralmente comunicante y no puede no comunicar. No hay afecto en solitario ni pensamiento en solitario... En la modernidad el diálogo no es pensable sino como acuerdo, consenso o aceptación. En el pueblo el diálogo se vive en la comprensión-afectividad aunque no se produzcan acuerdos. Lo afectivo conversa y dispone. El diálogo es comunicación: la comunicación en el pueblo es afectividad relacionante y relación afectivamente en que se conoce y se es conocido en la trama que con el Otro y en lo Otro, vivo-concibo-interpreto-produzco-actúo (1995: 483).

Así quisiéramos cerrar el ocaso de la racionalidad moderna, produciendo una ruptura epistémica, no con conceptos y categorías, sino con la matriz epistemológica de todo un modo dominante e histórico de conocer, para abrir otros espacios y otras epistemes (Vattimo, 1994), que hasta ahora habían sido marginadas, reprimidas y devaluadas. Postulamos así un saber popular e inculturado, no contra la modernidad, sino sencillamente **OTRA**. Desde ahí es posible construir una **"ciencia"** del hombre radicalmente distinta y heterotópica. Se pretende así el desarrollo de una Sociología Latinoamericana que parta de otra episteme, tan legítima como cualquier otra. El sustrato de esta episteme está justamente en la relación en comunión, no es un dato, sino un proyecto y una tarea posible desde una episteme de la relación e imposible desde una manera de conocer que tenga como punto de partida al individuo²⁶ (Moreno, 1995; Maffesoli, 1992).

²⁶ Cada persona es una relación singular y en este sentido en vez de individuo es mejor hablar de síngulo para señalar la distinción entre personas. La singularidad de cada persona-relación la hace no diferente sino distinta, otra, con una otredad irreductible a la mismidad a la que son reducidos los individuos. Mientras la individualidad es pensada como cuantitativa y sólo derivadamente en forma cuantitativa (Moreno, 1995). "Puede no ser inútil desarrollar las razones antropológicas, religiosas, políticas, estéticas, que han permitido, en culturas y momentos muy diversos, la manifestación de entidades alternativas al individuo. Estas podrán ser la masa, la comunidad, la tribu o el clan, no importa el término, la realidad designada es intangible, se trata de un estar juntos grupal que privilegia el todo sobre sus diversos componentes" (Maffesoli, 1992: 205).

Lo realmente importante de la crítica postmoderna es que abre la posibilidad de un pensamiento heterotópico y no homotópico, es el momento de danzar al filo del abismo al estilo nietzscheano. Hoy con la muerte de las utopías, merece la pena no resucitarlas, sino plantear otras búsquedas, otros caminos, la heterotopía puede ser esa posibilidad. Ejercitarse de este modo, implicaría una modificación radical de nuestros actos cognoscitivos y accesos a la realidad mostrada por la modernidad. Ese caminar permitiría optar por otras maneras de conocer y de vivir, otra humanidad, no sólo diferente, sino distinta.

En este sentido es una episteme liberadora ante cualquier proyecto individualista o masificante, que oprima al ser mismo del hombre al negarlo como relación y por tanto como proyecto de comunidad y comunión, alienándolo con el proyecto de individuo y masa (Moreno, 1995: 504).

Refundados el sentido y el significado entre el investigador y la investigación, el tiempo y el espacio como variables complejas del análisis y el redimensionamiento de la objetividad, se produce de manera impostergable el reencatamiento del mundo, específicamente para el caso de latinoamérica, una Sociología de la alteridad, fundada en la relación-comunicación y la analéctica dusseliana.

Referencias Bibliográficas

- BEINSTEIN, Jorge (1999) **La declinación de la economía global. De la postergación global de la crisis a la crisis general de la globalización**. Encuentro Internacional sobre Globalización y Problemas del Desarrollo. Asociación de Economistas de América Latina y el Caribe. La Habana. Cuba.
- BUBER, Martín (1962) **Das Problem des Menschen**. München.
- BRICEÑO-LEÓN, R. y HEINZ, S. (Comp.) (1998) **Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina**. Caracas: Nueva Sociedad.
- BRICEÑO-LEÓN, R. y HEINZ, S. (Comp.) (1999) **El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social**. Caracas: Nueva Sociedad.
- CATHALIFAUD, Marcelo (1997) "Introducción a las epistemologías sistémico/constructivistas". **Cinta de Moebio**. Nº 2. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/02/frames32.htm>
- CORTINA, Adela (1985) **Razón comunicativa y responsabilidad solidaria**. Salamanca: Sigueme.

- CÓRDOVA, Víctor (1995) **Hacia una Sociología de lo vivido**. Caracas: Fondo Editorial Tropykos-FACES-UCV.
- CHAVES TESSER, Carmen (1999) **El debate teórico actual. Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana**. Madrid: Mileto.
- DELEUZE, Gilles (1994) **Mil mesetas (Capitalismo y Esquizofrenia)**. Valencia, España: Pre-textos.
- DUSSEL, Enrique (1973) **Para una ética de la liberación Latinoamericana**. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique (1983) **Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación**. Bogotá: Nueva América.
- DUSSEL, Enrique (1988) **Introducción a la Filosofía de la Liberación**. Bogotá: Nueva América.
- DUSSEL, Enrique (1986) **Ética Comunitaria**. Sao Paulo: Paulinas.
- FREIRE, Paulo (1979) **La Educación como Práctica de la Libertad**. Bogotá: Siglo Veintiuno Editores.
- GEVAERT, Joseph (1983) **El problema del Hombre**. Salamanca: Sígueme.
- HABERMAS, Jürgen (1998) **Teoría de la acción comunicativa**. Buenos Aires: Taurus.
- JITRIK, Noé (1987) **Temas de Teoría**. México: Premiá.
- KÜHN, T. (1997) **La Estructura de las Revoluciones Científicas**. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- LANZ, Rigoberto (1998) "La Sociología que viene. Pensar después de la Posmodernidad" en BRICEÑO-LEÓN, R. y HEINZ, S. (Comp.) **Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina**. Caracas: Nueva Sociedad.
- LIPOVETSKY, Gilles (1986) **L' Ere du vide. Essais sur l'individualisme contemporain**. Paris: Gallimard.
- MAFFESOLI, Michel (1992) **La Violencia Totalitaria**. Barcelona, España: Herder.
- MAFFESOLI, Michel (1990) **El tiempo de Las Tribus**. Barcelona: Icaria.
- MANSILLA, H.C.F. (1990) "Perspectivas para el movimiento socialista en América Latina". Revista **Nueva Sociedad**. No 108: 134-144.
- MARX, Carlos (1990) **Introducción general a la crítica de la economía política/1857**. México: Siglo XXI.
- MIRES, Fernando (1993) **El Discurso de la Miseria o la Crisis de la Sociología en América Latina**. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- MONETA, C. y QUENÁN, C. (1994) **Las reglas del juego**. Argentina: Corregidor.
- MORENO, Alejandro (1995) **El Aro y la Trama, Episteme, Modernidad y Pueblo**. Caracas: Centro de Investigaciones Populares.

- MORENO, Alejandro (1997) "Desencuentro de Mundos". **Heterotopía** N° 6: (11-37).
- NAVARRO, Rafael (1995) "De la relación como realidad al curriculum comunitario: ¿Heterotopía posible en el mundo de vida popular?". **Heterotopía** N° 5: (44-60).
- QUIJANO, Anibal et al. (1989) **¿Nuevos Temas, Nuevos Contenidos?. Las Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe Ante el Nuevo Siglo**. Caracas: UNESCO. Nueva Sociedad.
- ROBLES, Fernando (2000) "El problema de la complejidad y el teorema de la doble contingencia. El núcleo del orden social en la autopoiesis indexical" Mimeo
- RODRÍGUEZ, William (1995) "La producción del conocimiento desde un grupo de investigación. El Centro de Investigaciones Populares (CIP)". Revista **Heterotopía**. N° 5. (61-80).
- SCANNONE, Juan Carlos (1976) **Trascendencia, Praxis Liberadora y lenguaje**. Salamanca: Sígueme.
- SCANNONE, Juan Carlos (1990) "La cuestión del método de una Filosofía Latinoamericana". **Stromata** enero-julio. 75-81.
- SCANNONE, Juan Carlos (1991) "Nueva Modernidad Adveniente y Cultura Emergente en América Latina". **Stromata** enero-julio. 145-191.
- SOSA, Raquel (1998) "Los retos de la sociología latinoamericana: algo de lo que tenemos, algo de lo que buscamos" en BRICEÑO-LEÓN, R. y HEINZ, S. (Comp.) **Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina**. Caracas: Nueva Sociedad.
- SONNTAG, Heinz (1988) **Duda/ Certeza/ Crisis. La evolución de las ciencias sociales de América Latina**. Caracas: UNESCO-Nueva Sociedad.
- SONNTAG, Heinz (1989) **¿Nuevos Temas, Nuevos Contenidos?. Las Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe ante el Nuevo Siglo**. Caracas: UNESCO-Nueva Sociedad.
- TOURAINÉ, Alain (1984) **Le retour de l'acteur**. Paris.
- TOURAINÉ, Alain (1994) **Crítica de la Modernidad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- VATTIMO, Gianni et al. (1994) **En Torno a la Posmodernidad**. Bogotá: Anthropos.
- WEBER, Max (1973) **Ensayos sobre metodología sociológica**. Buenos Aires: Amorrortu.
- WEBER, Max (1984) **Economía y Sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica.