

Anales de Antropología

Volumen 35

2001



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Anales de Antropología

FUNDADOR JUAN COMAS

CONSEJO EDITORIAL

Lyle Campbell, Universidad de Canterbury

Milka Castro, Universidad de Chile

Mercedes Fernández-Martorell, Universidad de Barcelona

Santiago Genovés, Universidad Nacional Autónoma de México

David Grove, Universidad de Illinois, Universidad de Florida

Jane Hill, Universidad de Arizona

Kenneth Hirth, Universidad Estatal de Pennsylvania

Alfredo López Austin, Universidad Nacional Autónoma de México

Carlos Navarrete, Universidad Nacional Autónoma de México

Claudine Sauvain-Dugerdil, Universidad de Ginebra

Gian Franco De Stefano, Universidad de Roma

Cosimo Zene, Universidad de Londres

EDITORES ASOCIADOS

Ann Cyphers, Universidad Nacional Autónoma de México

Yolanda Lastra, Universidad Nacional Autónoma de México

Rafael Pérez Taylor, Universidad Nacional Autónoma de México

Carlos Serrano Sánchez, Universidad Nacional Autónoma de México

EDITORA

Rosa María Ramos, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Anales de Antropología, Vol. 35, 2001, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN -0185-1225. Certificado de Licitud de Título (en trámite), Certificado de Licitud de Contenido (en trámite), Reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2002, en *Desarrollo Gráfico Editorial, S.A. de C.V.*, Municipio Libre 175, Colonia Portales, México D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; su composición se hizo en el IIA por Pedro Israel Garnica y Ada Ligia Torres; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección la realizaron Karla Sánchez, Adriana Incháustegui, Mercedes Mejía y Christian Herrera; la edición estuvo al cuidado de Rosa María Ramos y Ada Ligia Torres. Diseño de portada: Francisco Villanueva. Realización: Martha González. Fotografía de portada: textil de los Altos de Chiapas (detalle). Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., tel. 5622 9654, E-mail: libreria@servidor.unam.mx.

DOS OPUESTOS: CIVILIZACIÓN Y BARBARIE, VISTOS DESDE LA ANTROPOLOGÍA DE LA COMPLEJIDAD

Fernando López Aguilar
Escuela Nacional de Antropología e Historia

*El camino es fatal como la flecha.
Pero en las grietas está Dios, que acecha.*
Jorge Luis Borges

Resumen: Los términos civilización y barbarie sintetizan la visión del mundo de la modernidad capitalista. Representan, junto con otros, el mundo bivalente y maniqueo que permitió dar sentido a las palabras evolución y progreso. En este artículo se hace una reflexión crítica de su origen, su uso y su significado desde la perspectiva de las teorías de la complejidad. Desde ese punto de partida, se propone su inviabilidad actual, en un mundo tensionado por la incertidumbre y el azar, donde las flechas del tiempo ya no se conciben de forma teleológica y determinista.

Palabras clave: civilización, barbarie, complejidad, marginalidad, autoorganización.

Abstract: Civilization and barbarism synthesize the vision of the world of capitalist modernity. Through them they represent, along with others, the bivalent and manichean world which allowed meaning to evolution and progress. This article is a critical reflection of their origin, their use and meaning from the perspective of the theories of complexity. Their present impracticability sets out, in a world tensed by the uncertainty and the chance, where the arms of time no longer are conceived by teleologic and deterministic form.

Keywords: civilization, barbarism, complexity, marginality, autoorganization.

PREFACIO

En la literatura de las ciencias sociales y antropológicas existen pocos conceptos que sintetizen una visión global del mundo, que fueran usados por

posiciones teóricas diversas, que derivan en acciones políticas y se encuentran imbricados en diversos planteamientos filosóficos como son *civilización* y *barbarie*. Ambos términos, unidos al de salvajismo, fueron reflejo de todo el pensamiento de la modernidad, pues mostraban el maniqueísmo, el triunfo del sujeto sobre el objeto y, paradójicamente, el de la objetividad sobre la subjetividad; se asociaron con el iluminismo y con la idea de que la razón es la directriz de conocimiento, con el cuantitativismo y la descomposición de la realidad en fragmentos cada vez más atomizados; con el etnocentrismo y la marginación y, a fin de cuentas, con una forma de ver la vida y la historia, que se encuentra ya profundamente arraigada tanto en la cotidianeidad como en muchas formas del pensamiento científico y político. El desarrollo histórico de la ciencia capitalista puede aclarar las razones de este proceso y hace necesaria una nueva mirada para entender por qué algunas ideas emergen y se desarrollan en determinados momentos socioculturales y científicos, así como la manera en que los fundadores del conocimiento arraigaron ciertas nociones que actualmente inundan la actitud y los requerimientos del saber.

Este breve recorrido se inicia con un esbozo muy general y simplificado de ciertos postulados de la modernidad que, desde una perspectiva muy amplia, se pueden unificar en las diversas miradas que han existido en el desarrollo del pensamiento desde el siglo XVI y que construyó “el mito de origen de la ciencia” (Prigogine y Stengers, 1979: 70) que culmina con los mitos de la ciencia actual. El texto ha sido delineado desde el razonamiento sobre dos términos opuestos: *civilización* y *barbarie*, a partir de dos perspectivas críticas, una asociada con la desconstrucción posmoderna (que no es única ni homogénea), y otra fundamentada en las consecuencias éticas, políticas y sociales derivadas de las ciencias de la complejidad, cuando son aplicadas a la reflexión antropológica.

El reto es iniciar una reflexión del significado profundo de términos que, a veces, se utilizan en la antropología como un saber dado, como una verdad establecida de antemano. No pretendo establecer una solución permanente y definitiva a este tema que, en la antropología filosófica, resultaría ser objeto de profundos debates sino, tan sólo, llamar la atención sobre algunas consecuencias de su uso y mostrar una perspectiva distinta desde la cual enfocar lo que, aunque deriva de teorías matemáticas, físicas y biológicas, como la teoría de las catástrofes, de las bifurcaciones y de los objetos fractales, se encuentra bastante alejada del reduccionismo y de los intentos de “matematizar” la antropología. Parto del supuesto de que la sociedad es un sistema alejado del equilibrio y, por ello, comparte las mismas propiedades que han

sido observadas en otros sistemas complejos, también alejados del equilibrio. Como dirían Prigogine y Stengers: “las ciencias matemáticas de la naturaleza, en el momento en que descubren los problemas de complejidad y evolución, se convierten igualmente capaces de entender algo del significado de algunas cuestiones expresadas por los mitos, las religiones, las filosofías; capaces también de medir mejor la naturaleza de los problemas propios de las ciencias cuyo interés es el hombre y las sociedades humanas” (Prigogine y Stengers, 1979: 61).

LAS PALABRAS

Las palabras civilización (del latín *civīlis*, propio del ciudadano) y barbarie (del latín, *barbārus* y del griego, *bárbaros*, rústico, falta de cultura) crearon una distinción entre lo propio y lo ajeno, aunque su uso actual proviene de los albores del capitalismo. Desde la perspectiva antropológica, fue en 1877 cuando Lewis Morgan, en su obra *La sociedad primitiva* (Morgan, 1971), por vez primera les dio coherencia a partir de la idea de progreso al plantear como estadios sucesivos desde el salvajismo, a la barbarie y, finalmente, la civilización. Es en el primer párrafo de su libro clásico donde se asocian con esta forma de ver el mundo, tan característica de la modernidad de la segunda mitad del siglo XIX y del presente siglo: “el hombre empieza su vida al pie de la escala, labrando su ascenso, del salvajismo a la civilización, mediante los lentos acopios de la ciencia experimental” (Morgan, 1971: 77). La civilización, desde entonces, se observa como la culminación de ese lento proceso evolutivo, disímbolo pero imprescindible, histórico y necesario.

La propuesta de Morgan sobre la secuencia evolutiva entusiasmó a los autores del marxismo quienes compartieron las ideas –que ellos llamaron– “materialistas históricas” de Morgan y lo retomaron para un ensayo que escribió Engels en 1884, un poco después de la muerte de Marx y que tituló *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. En el prefacio a la primera edición, Engels escribió: “En América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes y, guiándose por ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx” (Engels, 1955: 168). Desde su perspectiva, el factor decisivo en la historia se sostiene en una doble relación: el trabajo y la familia que cumplieron un papel fundamental en el salvajismo y la barbarie, hasta que la civilización generó el surgimiento

del Estado, las clases sociales, la lucha de clases y la subordinación de la familia a la propiedad, aspectos que “constituyen el contenido de toda la historia escrita hasta nuestros días” (*ibidem*: 169).

A partir de estas dos obras Vere Gordon Childe introdujo los conceptos de revolución neolítica para la transición del salvajismo a la barbarie y de revolución urbana en el tránsito a la civilización (Childe, 1973). El progreso, desde su punto de vista, equivalía a la evolución de los zoólogos y el éxito de la humanidad significaría el triunfo en la lucha por la existencia. Por ello, Childe en una de sus obras tempranas escritas en 1936, y titulada, *Los orígenes de la civilización*, asoció las revoluciones neolítica, urbana e industrial con el progreso, pues significaron un incremento sustantivo en el número de individuos, manifiesto en “un cambio de dirección, hacia arriba, de la curva de población” (Childe, 1971: 25).

Esta triada de conceptos –salvajismo, barbarie y civilización, ordenados en esa secuencia– se entrelazó con las ideas de progreso y evolución que configuran el episteme general de la modernidad y se han reflejado de muchas maneras en el pensamiento darwiniano-spenceriano; en el sistema de las tres edades de los arqueólogos (piedra, bronce y hierro); en las filosofías dialécticas (hegeliana y marxista), para conformar una ideología del “progreso lineal”, irreversible, caracterizado por un crecimiento indefinido (Ballesteros, 1989: 35 y ss.).

Ya diversos autores, desde las diferentes perspectivas filosóficas que se han incluido en la llamada posmodernidad han señalado que, en su raíz, esta visión del mundo elabora en términos terrenales o “seculariza”, la concepción judeo-cristiana del “avance de lo imperfecto a lo perfecto” (Ballesteros, 1989: 35). Por supuesto, hubo cambios importantes en la noción de progreso pues, como señala Vattimo:

La historia que, en la visión cristiana, aparecía como historia de la salvación, se convirtió primero en la busca de una condición de perfección intraterrena y luego, poco a poco, en la historia del progreso: pero el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso. Y el progreso, privado del “hacia donde” en la secularización, llega a ser también la disolución del concepto mismo del progreso, que es lo que ocurre precisamente en la cultura entre el siglo XIX y el XX (Vattimo, 1990: 15).

El cambio de significado de la palabra, que culminó en el “vaciamiento de contenido” (Vattimo, 1990: 15) implicó una gran cantidad de definicio-

nes del “hacia donde”, toda vez que se superó la meta de la redención y salvación final fuera de este mundo. El corolario de la historia se colocó en la tierra, a veces en la civilización occidental que sacralizó su presente, al estilo hegeliano (Ballesteros, 1989: 37); otras, en el futuro redimido por el proletariado o en la idea de que el devenir es lineal e inevitable, siempre mejor que el presente, como lo demuestra la razón y la ciencia predictiva (Ballesteros, 1989: 35). Las ciencias sociales de la modernidad, se mostraron profundamente influidas por el paradigma físico de Newton y Laplace, donde la naturaleza se muestra transparente ante un observador exterior a este mundo, que descubre la verdad sujeta a leyes y postula la “monotonía estúpida del mundo que interroga” (Prigogine y Stengers, 1979: 80).

En ese sentido, las palabras civilización y barbarie, como tantas otras creadas por la modernidad capitalista y su particular visión del mundo, muestran en sí mismas la perspectiva de un doble antagonismo que se puede observar tanto diacrónica como sincrónicamente. En el aspecto diacrónico connotan la visión lineal de la historia, asociada con la idea de progreso, que culmina con una humanidad superior a la que le precede de forma inmediata y asigna a occidente un papel protagónico fundamental, pues se le considera el “único civilizado” (Ballesteros, 1989: 37): tiene que ver con la idea de que lo nuevo es necesariamente mejor que lo viejo.

En el aspecto sincrónico, se relaciona con la idea de oposición entre los países desarrollados, los que alcanzaron antes el mundo civilizado, racional, capaz de descubrir la existencia del “otro”, bárbaro o salvaje, menos evolucionado, irracional. Las implicaciones de esta sincronía derivaron en el etnocentrismo, justificador de sus variantes imperialistas y coloniales, que considera que lo no occidental es la antítesis del occidente capitalista. Peor aún, recientes estudios sobre la antropología británica, demuestran que estos conceptos también fueron aplicados en el interior de los propios países coloniales, como una mirada que distinguía a ricos y pobres; a la gente con poder y marginados. La misión civilizadora fue tomada por parte de los escolares y, las clases marginadas asumieron su estado precivilizado en la demanda de la educación pública: el salvaje estaba en el interior de la misma civilización (Kuklick, 1993).

El papel protagónico de la historia, se asignó a ciertos grupos “privilegiados” e ilustrados por haberse apropiado de la verdad verdadera a través de la razón: para unos fue la clase, para otros la nación, la raza o algún individuo, aunque es común que todos hayan sido sujetos occidentales (Ballesteros, 1989: 37). Hegel, en su *División general de la historia de la filosofía* señalaba:

[...] se ha de excluir el pensamiento oriental de la historia de la filosofía [...] La verdadera filosofía comienza solamente en *Occidente*. Ahí el espíritu se hunde en sí, se sumerge en sí, se pone en sí mismo allí como libre, es libre para sí; y allí solamente puede existir la filosofía; y por eso también solamente en Occidente tenemos constituciones libres (Hegel, 1983: 156-157).

De esta manera, la oposición entre civilización y barbarie refleja también la atomización del mundo y la construcción de una forma maniquea de observarlo, donde lo opuesto de lo bueno es necesariamente malo, donde todo se sintetiza en una fragmentación que simplifica lo complejo para reducirlo al orden contra el desorden, lo “normal” contra lo anormal, la media estadística contra sus desviaciones, el centro contra la periferia, lo necesario contra lo contingente. Por supuesto, la civilización es reflejo de los primeros términos y la barbarie de los segundos: el progreso está en el centro, en el orden, en lo normal, es necesario.

Así, la historia buscó sus explicaciones en función de la unidad y lucha de contrarios, planteamiento que pasa por Hegel, Marx y marca significativamente el pensamiento de la modernidad. El hombre se vio reducido a la simplificación de *homo oeconomicus*, subordinado al ritmo de la producción y de la tecnología; se convirtió, paradójicamente, en prisionero de las leyes deterministas de la historia que predecían su liberación futura, su salvación terrena. El centro occidental, civilizado y racional, sujeto de la historia, devino en punto fijo de referencia para definir todo en relación con él, contabilizando los cambios en función de él. Se adjudicó a sí mismo la propiedad de ser punto de equilibrio (Ibáñez, 1993: 15), el fiel de la balanza, el desarrollo más cercano a la perfección.

EL COLAPSO DE LAS ANTINOMIAS

El mundo actual se concibe como un lugar pleno de paradojas, donde la materia al crear un sistema observador introduce el dilema de la autoreferencia, la exclusión ha dejado de ser tajante y radical, la verdad absoluta es ahora una cuestión de grado y las distinciones se diluyen en matices, la modernidad incluye a la posmodernidad y el orden al desorden. Ahí es donde las ciencias de la complejidad han impactado en la forma en que tradicionalmente concebíamos la realidad: la historia deja de ser lineal y contrapuesta, no obedece a ningún plan previo de desarrollo (Morin, 1992: 106) y, mucho menos, implica un progreso necesario. La evolución se observa no como un

sistema de grandes rupturas, sino como un *continuum*, como un conjunto de modificaciones esporádicas superpuestas, azarosas, enmarcadas por amplios periodos de “estancamiento”, donde la vida –que engloba al hombre y al espíritu– es capaz de utilizar las fuerzas desorganizadoras para desarrollar su propia organización (Morin, 1992: 107). Esos “estancamientos”, por supuesto, no existen como tales en el mundo real, más que para ciertos lugares de la mirada, para ciertas distancias de percepción, pues ese momento de profunda inmovilidad, es inestable desde una observación más fina.

A las fuerzas *desorganizadoras* se les ha llamado “desorden”, pues parecen obedecer al azar, en vez de sujetarse al determinismo que implica dicho sistema. Se encuentran en la parte extrema de la normalidad estadística y constituyen la “marginalidad creadora”, el ámbito fronterizo, fuera del centro, donde tienen lugar las perturbaciones, los “ruidos” (el ya clásico valor $1/f$) o “errores” que, por ello, pueden ser, al mismo tiempo, profundamente mortales para la reproducción del sistema o profundamente innovadores para la construcción de un nuevo orden (Morin, 1992: 136-137). Es impredecible aquello que se está haciendo a sí mismo (Escotoado, 1993: 37). Los caminos del caos nos conducen a un espacio y a un futuro abiertos: se hace camino al andar (Ibáñez, 1993: 20). El término crucial en esta forma de ver el mundo es el de *autoorganización crítica*, que modela fenómenos complejos de muy diverso orden, desde los terremotos y avalanchas hasta las extinciones masivas de las especies, y resulta crucial para la construcción de metáforas fundamentales sobre los fenómenos sociales, en especial en aquellos donde se manifiesten los colapsos de manera cíclica (Bak, 1996).

La sociedad no transita por un orden necesario, éste es producto de nuestra muy particular posición en las coordenadas espacio-temporales en las que nos encontramos. Por el contrario, “no existe, en general, un potencial evolutivo global que permita deducir una dirección teleológica y necesaria del sistema; *el sistema no va a ninguna parte en particular* [...] y sin embargo, *no va a cualquier parte*” (López Aguilar y Rodríguez, 1998). La elección de un camino está posibilitada por la riqueza interior, por el acrecentamiento del desorden y de la incertidumbre que bloquean los dispositivos reguladores y desbloquean trayectorias virtuales hasta entonces inhibidas: justamente cuando el sistema se encuentra en crisis (Morin, 1992: 165). Sin embargo, la trayectoria específica que ha de seguir supone la posibilidad de resonancia del desorden (siempre marginal) y la capacidad de los dispositivos reguladores (centrales) para controlarlo, de manera que a mayor orden se posibilita la trayectoria hacia la entropía, la muerte del sistema.

En la estructura de la complejidad, las estrategias de minimización del riesgo muchas veces minimizan también las oportunidades y otras que maximizan el riesgo, maximizan también las oportunidades y toda “decisión” tomada en un momento dado, se ve envuelta en un conjunto de imprevistos, reacciones, albures, certidumbres e incertidumbres, azares y obstáculos que generan resultados imprevistos (López Aguilar y Bali, 1995: 87).

Por ello, Morin y Kern, siguiendo a Maruyama, señalan que ninguna sociedad puede decir que es mejor que otra, pues todas contienen un principio de imperfección: “cada cultura tiene algo de disfuncional (defecto de funcionalidad), de misfuncional (funcionando en una mala dirección) de subfuncional (efectuando una prestación al más bajo nivel) y de toxifuncional (creando daños con su funcionamiento)” (Morin y Kern, 1993: 129). Las respuestas específicas a estos retos crean el potencial evolutivo, neguentrópico o pueden trazar su trayectoria hacia la entropía. En esta bifurcación, las respuestas posibles son infinitas, indeterminadas e inciertas.

En este planteamiento, el *homo æconomicus* o el *homo sapiens* se insertan en una totalidad mayor, el *homo sapiens-demens*, en el animal dotado de sin razón (Morin, 1992) pues en cualquier “sociedad, por arcaica que sea, al mismo tiempo que mitos, magia y religión, hay presencia de racionalidad [...] En nuestras sociedades modernas hay también presencia de mitos, de magia, de religión, incluido un mito providencialista que se camufla bajo la palabra razón, incluida una religión del progreso” (Morin y Kern, 1993: 198).

Hoy, en muchos ámbitos se confrontan las antinomias que fundamentaron el mundo occidental, tanto en los niveles epistemológicos como políticos y éticos e, incluso, como la forma particular en que se construyó una manera de ver el mundo, y éste es ahora un reto de la antropología. Las reflexiones y construcciones de sentido desde la bivalencia y la distinción tajante y abrupta se muestran inviables para una mejor comprensión de las transiciones de un estado a otro, de la distinción entre un sistema y otro y de la diferencia entre un objeto y otro. Así, el pensamiento bivalente, donde “A no puede ser no A”, ha tocado fondo y se muestra más como una excepción que como una forma única de concebir la realidad, pues todo contiene a sus opuestos en un mundo pleno de matices y sutilezas (Kosko, 1995: 31 y ss.): desde hace varios años se ha gestado una nueva mirada donde la paradoja es lo común y no lo excepcional, que ha trastornado a la misma lógica para dar paso a la lógica fusa o borrosa, una lógica para las ciencias de lo impreciso (Moles, 1995), una lógica para el mundo de la complejidad.

Los cambios radicales de visión del mundo que emergieron a partir de la segunda mitad del siglo pasado, han mostrado que las pertenencias se dan en

diferentes grados y que los procesos identitarios no suelen ser tajantes. Más allá del quiebre del “tercero excluido” y del reconocimiento de un mundo paradójico, con tres formas de pertenencia, hoy el mundo se vislumbra como una situación “de grado”. Nos confrontamos con una realidad en la que las oposiciones y antinomias fundadoras de la modernidad se muestran inviables y es necesario generar nuevos términos que reflejen esa nueva construcción de sentido.

La vieja oposición entre civilización y barbarie carece de sentido ahora que se ha perdido el determinismo de la historia, de la vida y del progreso. Pero lo mismo ocurre con la antigua antinomia entre pasado-presente, ciencias nomotéticas-ciencias ideográficas, tal como lo ha señalado la Comisión Gulbenkian (Wallerstein, 1998: 103), en un entorno en el que la humanidad se enfrenta a una aventura desconocida, condenada a la incertidumbre y tensionada entre el potencial evolutivo y su desaparición, entre la construcción de un devenir que no tiene fundamento absoluto y la conciencia de la finitud irremediable: “no tenemos mesías ni salvación, caminamos por la noche y la niebla” (Morin y Kern, 1993: 208). Pero, de esta manera, el hombre puede humanizarse, aprender a releer la relación entre pasado-presente-futuro y así dar un nuevo significado a su acción local en la construcción permanente del devenir. Ese es el reto para la reflexión sobre las nuevas miradas que deberán de construirse para confrontar este nuevo siglo en el ámbito de la mirada de las ciencias sociales.

REFERENCIAS

BAK, PER

1996 *How nature works. The science of self-organized criticality*. Copernicus, New York.

BALLESTEROS, JESÚS

1989 *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Editorial Tecnos, Madrid.

CHILDE, V. GORDON

1971 *Los orígenes de la civilización*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, núm. 92, México.

1973 *La evolución social*. Alianza Editorial, Madrid.

ESCOHOTADO, ANTONIO

1993 Caos como regeneración política. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 13: 35-38.

ENGELS, FEDERICO

- 1955 *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Marx, K. y F. Engels, *Obras escogidas II*, Editorial Progreso, Moscú.

HEGEL, GEORG

- 1983 *Introducción a la historia de la filosofía*. Colección Grandes Pensadores núm. 13, Editorial Sarpe, Altamira.

IBÁÑEZ, JESÚS

- 1993 El centro del Caos. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 13: 14-26.

KOSKO, BART

- 1995 *Pensamiento borroso. La nueva ciencia de la lógica borrosa*. Crítica, Grijalbo, Barcelona.

KUKLICK, HERNIKA

- 1993 *The savage within. The social history of British anthropology, 1885-1945*. Cambridge University Press, Cambridge.

LÓPEZ AGUILAR, FERNANDO Y G. BALI

- 1995 Mesoamérica, una visión desde la teoría de la complejidad. *Ludus Vitalis* 5: 83-102.

LÓPEZ AGUILAR, FERNANDO Y A. RODRÍGUEZ

- 1998 Cronología y tiempos teotihuacanos. Brambila, R. y R. Cabrera (coord.) *Los ritmos de cambio en Teotihuacan: reflexiones y discusiones de su cronología*, Colección Científica 366, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 55-77.

MOLES, ABRAHAM

- 1995 *Las ciencias de lo impreciso*. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Porrúa, México.

MORGAN, LEWIS

- 1971 *La sociedad primitiva*. Editorial Ayuso, Madrid.

MORIN, EDGAR

- 1992 *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Editorial Kairós, Barcelona.

MORIN, EDGAR Y A. B. KERN

1993 *Tierra Patria*. Editorial Kairós, Barcelona.

PRIGOGINE, ILYA E ISABELLE STENGERS

1979 *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Alianza Universidad, núm. 368, Alianza Editorial, Madrid.

VATTIMO, GIANNI

1990 *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona.

WALLERSTEIN, IMMANUEL (COORD.)

1998 *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Siglo XXI, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México.

