



Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Psicología

## **Dinámicas de Conflicto en el Proceso de Construcción Social de la Realidad.**

Un estudio de caso: la controversia sobre  
la muerte de Ernestina Ascensión.

**T E S I S**

que para obtener el título de:

**LICENCIADO EN PSICOLOGÍA**

presenta:

**IVÁN GONZÁLEZ MÁRQUEZ**

Directora: Mtra. Angélica Bautista López

Revisora: Lic. Blanca Estela Reguero Reza



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## —Índice—

|  |           |
|--|-----------|
| - Presentación.  | 7         |
| <b>Parte I. «Realidad» y sociedad. Conocimiento y discurso.</b>          |           |
| <b>1. La perspectiva construccionista.</b>                               | <b>13</b> |
| 1.1. Características distintivas de una aproximación construccionista.   | 14        |
| 1.1.1. Una postura crítica frente al conocimiento que se da por sentado. | 14        |
| 1.1.2. Señalar la especificidad histórica y cultural del conocimiento.   | 15        |
| 1.1.3. Señalar que el conocimiento es sostenido por procesos sociales.   | 15        |
| 1.1.4. Resaltar el vínculo entre conocimiento y acción social.           | 15        |
| 1.2. Contexto y antecedentes.  | 16        |
| 1.2.1. El contexto general: posmodernismo.                               | 16        |
| 1.2.2. Influencias sociológicas.   | 17        |
| 1.2.3. El “giro lingüístico” y la crisis en psicología social.           | 18        |
| <b>2. La construcción social de la “realidad”.</b>                       | <b>20</b> |
| 2.1. Individuo y sociedad: relación dialéctica.                          | 21        |
| 2.2. Ser humano y orden social.  | 23        |
| 2.3. Reproducción y mantenimiento del orden social.                      | 26        |
| 2.4. Aspectos socio-estructurales; conflicto, poder y violencia.         | 31        |
| 2.5. Cambio social y transformación.                                     | 38        |

|  |    |
|--|----|
| <b>3. Realidad, Verdad.</b>              | 39 |
| 3.1. Debate realismo-relativismo.        | 39 |
| 3.2. Sobre nuestra noción de «realidad». | 42 |
| 3.3. Biología del Conocimiento.          | 45 |
| 3.4. Realidad relativa, Verdad relativa. | 61 |
| 3.5. La cuestión ético-política.         | 68 |
| <br>                                     |    |
| <b>4. Lenguaje, discurso.</b>            | 75 |
| 4.1. Lenguaje y pensamiento.             | 75 |
| 4.2. Lenguaje y estructuralismo.         | 78 |
| 4.3. Lenguaje y postestructuralismo.     | 80 |
| 4.4. Lenguaje y acción.                  | 82 |
| 4.5. Repertorios interpretativos.        | 84 |
| 4.6. Discurso.                           | 85 |
| 4.7. Discurso y poder.                   | 87 |
| 4.8. El discurso como objeto de estudio. | 90 |
| 4.9. Análisis crítico del discurso       | 93 |

## **Parte II. Estudio de caso: La controversia sobre la muerte de Ernestina Ascensión.**

|  |     |
|--|-----|
| <b>5. Consideraciones metodológicas preliminares.</b>          | 101 |
| 5.1. Construcción del <i>corpus</i> .                          | 101 |
| 5.2. Construcción del relato.                                  | 104 |
| 5.3. Contextualización e interpretación.                       | 106 |
| <br>   |     |
| <b>6. Autopsia de un copo de nieve.</b>                        |     |
| <b>¿Cómo entender la muerte de Ernestina Ascensión?</b>        | 108 |
| 6.1. <i>Primer enfoque</i> . La muerte de Ernestina Ascensión. | 109 |
| 6.1.1. La controversia sobre su muerte, un relato.             | 110 |
| 6.1.2. Sobre la balanza.                                       | 117 |
| 6.2. <i>Segundo enfoque</i> . El conflicto en Zongolica.       | 124 |
| 6.2.1. Cómo entender la violencia.                             | 131 |

|   |     |
|---|-----|
| 6.3. <i>Tercer enfoque</i> . La cuestión indígena en México                         | 133 |
| 6.3.1. Conclusiones. ¿Qué nos dice el caso de Ernestina y Zongolica?                | 140 |
| <b>7. Discusiones Metodológicas, Teóricas y Epistemológicas.</b>                    | 150 |
| 7.1. Algunos principios orientadores.   | 150 |
| 7.2. Dinámicas de conflicto en la construcción social de la “realidad”.             | 154 |
| 7.3. Análisis estructural de la controversia.                                       | 158 |
| 7.4. Discusión metodológica I.  | 163 |
| 7.5. Análisis del desarrollo de la controversia.                                    | 166 |
| 7.6. Discusión metodológica II.   | 179 |
| 7.7. El problema en torno a las nociones de «Realidad» y «Verdad».                  | 183 |
| 7.7.1. Reconsiderando el relativismo: Hacia una noción fuerte de Realidad relativa. | 188 |
| 7.7.2. Construcción biológica de la “realidad”.                                     | 190 |
| 7.7.3. Construcción social de la “realidad”.  | 195 |
| 7.7.4. Hacia una noción fuerte de Verdad relativa.                                  | 205 |
| 7.7.5. Comentarios finales.   | 211 |
| 7.8. Apéndice: El problema en torno a la noción de «Bien».                          | 214 |
| 7.8.1. Hacia una noción fuerte de Bien relativo.                                    | 217 |
| 7.8.2. Ética relativista: Egoísmo y antropocentrismo.                               | 221 |
| 7.8.3. Ética biocéntrica.   | 228 |
| 7.8.4. Hacia aplicaciones concretas.  | 232 |
| <b>8. Referencias.</b>  | 238 |



## **Presentación.**

El presente trabajo tiene como punto de partida un estudio de caso sobre la controversia en torno a la muerte de Ernestina Ascensión —indígena nahua de 73 años de edad— en Zongolica, Veracruz, en febrero de 2007; caso en el que, a pesar de que la conclusión oficial de las investigaciones judiciales dictaminó que se trató de una “muerte natural”, se desencadenó uno de los mayores escándalos de violación a Derechos Humanos que se hayan visto en los últimos años en nuestro país, dada la existencia de múltiples elementos que indican que la verdadera causa fue una brutal violación múltiple cometida por varios soldados del ejército mexicano.

En un primer nivel, esta investigación ha tenido el objetivo de, mediante una extensa investigación hemerográfica, reunir los elementos necesarios para hacer una interpretación sustentada sobre este terrible caso, contrastando la verosimilitud de las diferentes versiones existentes sobre su muerte. Para hacer esto, ha sido necesario investigar y entrar en varias discusiones en distintos planos. Además de la propia discusión en torno a las diversas interpretaciones sobre el caso, hemos debido investigar sobre el conflicto social existente en la sierra de Zongolica desde hace varias décadas, el cual a su vez se inscribe dentro de la amplia problemática en torno a la cuestión indígena en México y América Latina. Así, ha sido necesario entrar en discusiones en torno a la definición de la “realidad nacional”, la definición del régimen político existente en nuestro país actualmente, así como de la interpretación general de la Historia de México, y aún más allá. En este trabajo, la controversia sobre la muerte de la señora Ascensión es analizada como uno de los más recientes enfrentamientos entre un pueblo indígena organizado (junto con diversos grupos y actores sociales solidarios) y diversos grupos mestizos en el poder (incluyendo muchos personajes de la clase política nacional en los tres niveles de gobierno, junto con las fuerzas armadas y diversas instituciones públicas, bajo el amparo de los monopolistas de los medios de comunicación mayoritarios). Entendido como episodio de conflicto social, esta controversia se enmarca en el complejo contexto sociopolítico mexicano, apareciendo como manifestación de una profunda



problemática estructural cuyas raíces se extienden por siglos en la historia de nuestro país. Partiendo de un análisis crítico de este conflicto —sus antecedentes, desarrollo, desenlace y consecuencias—, este caso constituye una ventana privilegiada para comprender una serie de mecanismos con los que se mantiene el orden social vigente en nuestra sociedad, así como una demostración de los límites de dicha estabilidad.

En un segundo nivel, esta investigación ha girado en torno a interrogantes de naturaleza más académica. Desde una perspectiva psicosocial, este caso es un ejemplo paradigmático de la forma en que el proceso de construcción social de la «realidad» (el proceso mediante el que, como sociedad, establecemos cuál es la “realidad” en que vivimos) se relaciona con las esferas de la violencia, el poder, los intereses sociales y el enfrentamiento de las fuerzas que apuntan hacia la conservación del *statu quo* y aquellas otras que apuntan hacia su desestabilización y eventual transformación. Considerando el ámbito de la construcción social de la realidad como un campo de batalla fundamental para los conflictos sociales contemporáneos, la presente investigación ha tenido el objetivo de indagar sobre la relación que existe entre el proceso de construcción social de la realidad y las dinámicas de conflicto social, dominación-resistencia, y estabilización o desestabilización del orden social, partiendo de lo que hemos observado en el estudio de caso. Para esto, hemos utilizado el construccionismo social como marco teórico-metodológico para analizar la controversia en torno al caso Ascensión, lo cual ha arrojado una serie de problemas metodológicos, teóricos y epistemológicos cuya discusión constituye el objetivo central de este trabajo en tanto que tesis de licenciatura.

Discutiremos diversas cuestiones metodológicas en torno al abordaje de episodios como este, lo que incluye discusiones sobre procedimientos de análisis del discurso y sobre metodología hermenéutica, así como sobre el papel del analista y su intervención-involucramiento en su propio objeto de estudio, discusión que adquiere un notable carácter de autorreflexión. La peculiar combinación del marco teórico-metodológico construccionista — que tiende a asumir una posición epistemológica relativista— y el episodio de controversia en torno al caso Ascensión —en donde la verdad sobre su muerte es el *quid* de todo el conflicto— hizo necesario abordar el problema en torno a las nociones de «Realidad» y «Verdad» dentro de un marco relativista. Esto nos condujo hasta las profundidades del debate epistemológico entre realismos y relativismos, lo que significó emprender una revisión crítica del propio marco construccionista a partir de la experiencia con el estudio de caso. Como resultado de todo esto,

se propone un importante replanteamiento de los supuestos básicos del marco construccionista, presentando una concepción particular de relativismo epistemológico en donde —por absurdo que parezca a primera vista— es concebible hacer referencia a nociones fuertes de «Realidad» y «Verdad». Cómo podría esto ser siquiera concebible es lo que intentaremos argumentar en buena parte de este trabajo. Con todo esto, se intenta hacer un aporte para el fortalecimiento del marco teórico construccionista como paradigma científico.

Con esta presentación, puede verse que si bien el objeto de estudio es un fenómeno psicosocial, éste ha sido un proyecto de investigación necesariamente transdisciplinario, retomando elementos de muy diversas procedencias y enfrentando problemas de muy diversa índole. La cantidad de discusiones, a distintos niveles, a las que esta investigación me ha conducido, ciertamente vuelve muy arriesgado el recorrido total emprendido a lo largo de las páginas del presente texto. Soy conciente de que muchas de tales discusiones deberían ser abordadas con mucho mayor detenimiento, lo que exigiría un grado de erudición que definitivamente no poseo. En este caso, he optado por correr el riesgo de hacer algunos planteamientos muy generales aventurándome de manera exploratoria por discusiones que no domino. Toda investigación debe, sin embargo, plantearse algún tipo de límites para ser un proyecto realizable. El límite, en este caso, ha tenido que ser el de mi conocimiento de la obra de todos los autores de las diversas disciplinas por las que he intentado transitar. Sin embargo, quizá este atrevimiento podría mirarse con buenos ojos considerando que, de haberse mantenido en terreno conocido, en esta investigación no habría sido posible siquiera el *intento* de enfrentar tan importantes problemas. Creo que la fuerza de este trabajo radica en la variedad de elementos considerados, no en la especialización sobre cada uno de ellos.

El texto se divide en dos partes. La primera consiste en un planteamiento general de lo que sería un marco teórico-metodológico construccionista, cuestión que no está exenta de discusiones. La segunda comienza con el estudio de caso sobre la controversia, para —a partir de éste— concluir retomando todas las discusiones previamente señaladas, planteando las propuestas de solución a los diversos problemas enfrentados. Para aquellos lectores cuyo interés radique particularmente en lo que corresponde a la controversia sobre la muerte de Ernestina Ascensión, el resultado del estudio de caso se presenta en el capítulo 6 como un texto que puede ser leído de manera independiente, titulado *Autopsia de un copo de nieve*. De manera similar, el capítulo 7 constituye un recorrido transversal por los diferentes niveles de discusión, por lo que, si bien es el más extenso, puede funcionar de manera independiente.



*La verdad levanta tormentas contra sí  
que esparcen su semilla a los cuatro vientos.*

Rabindranath Tagore

*Indeed, it is very difficult  
to understand the world as it truly is,  
for, although it seems real, it is not,  
and, although it seems false, it is not.*

The Teachings of Buddha



—Parte I—

## «Realidad» y sociedad. Conocimiento y discurso.

### 1. La perspectiva construccionista.

Podemos comenzar señalando que, desde una perspectiva construccionista, se afirma que una gran cantidad de elementos constitutivos de lo que los seres humanos, en nuestra vida social, experimentamos como la «realidad» (elementos que “damos por hecho”, aparentemente fijos e inmutables), pueden —tras una inspección— aparecer como elementos *socialmente construidos*: derivados de y mantenidos por prácticas sociales. El construccionismo social es una perspectiva amplia que localiza el significado dentro de los procesos sociales y lingüísticos, enfatiza una postura crítica frente a lo que normalmente damos por sentado como conocimiento, y concibe la existencia de una pluralidad de interpretaciones o «construcciones».

Podemos hablar de «construccionismo social» como una orientación teórica que, en mayor o menor grado, se encuentra en la base de una variedad de aproximaciones alternativas al estudio de los seres humanos como animales sociales, entre las que pueden mencionarse: la psicología crítica, la psicología discursiva, el análisis del discurso, el deconstruccionismo y el post-estructuralismo. La creciente presencia de estos enfoques se debe a que han tenido éxito en formular alternativas críticas y radicales para una gran número de temas y problemas de psicología y psicología social. (Burr, 2003:1)

De acuerdo con Tomás Ibáñez, la irrupción de la disidencia construccionista es un fenómeno que está manifestándose con mucha fuerza en todo el conjunto de las ciencias sociales: en el campo de la sociología, de la antropología, de la economía, de las ciencias de la organización, de la lingüística, de la filosofía, de la ciencia de la ciencia... Y más allá de esto, hay una creciente influencia construccionista también en sectores crecientes de las llamadas

“ciencias naturales”<sup>1</sup>. Se estaría configurando, así, lo que Ibáñez llama “una auténtica «galaxia construccionista», ciertamente heterogénea, no exenta de imprecisión y de confusión, pero que se asienta, cuando menos, sobre un conjunto de preocupaciones y de formulaciones que son comunes a todos sus integrantes”(Ibáñez, 2001: 225).

El hecho de que podamos encontrar posturas construccionistas en disciplinas tan diversas como las mencionadas, pone de manifiesto que el construccionismo social tiene un carácter de «meta-discurso», es decir, “de un tipo de discurso cuyo alto nivel de generalidad y de abstracción permite inspirar concreciones diversas según las peculiaridades de cada disciplina, al estilo de lo que hicieron, y siguen haciendo, los grandes paradigmas del pensamiento, como por ejemplo, el positivismo o el realismo” (Ibáñez, 2001: 226), por lo que, según el mismo autor, para abordar la discusión sobre el construccionismo en términos generales sería necesario situarse en este meta-nivel. Para comenzar, tomaré como base para esta sección algunas partes de la secuencia temática utilizada por Vivien Burr en su libro *Social Constructionism* (2003: I).

## **1.1. Características distintivas de una aproximación construccionista.**

Burr advierte que no existe una única descripción que resulte adecuada para abarcar todo el conjunto de aproximaciones construccionistas debido a que, aunque comparten varias características unas con otras, no hay ninguna que sea común a todas. Para describir, en términos generales, en qué consiste una perspectiva construccionista, ella recurre a un listado de presupuestos básicos señalados anteriormente por Gergen (1985), en donde se señala que las aproximaciones construccionistas suelen tener en común:

### **1.1.1. Una postura crítica frente al conocimiento que se da por sentado.**

El construccionismo social insiste en que tomemos una postura crítica frente a todos aquellos aspectos en que “damos por sentado” nuestro modo de entender el mundo, incluyéndonos a

---

<sup>1</sup> Ibáñez señala como ejemplos los trabajos de Ilya Prigogine sobre la física de los sistemas alejados del equilibrio, así como todo lo que gira en torno a los sistemas caóticos y a la aparición de orden a partir del desorden. En el campo de la biología señala las aportaciones de Henri Atlan; en las neurociencias los trabajos de Francisco Varela.

nosotros mismos. Cuestiona la idea de que nuestras observaciones sencillamente nos dan acceso a la “naturaleza” del mundo (de manera no-problemática), desafiando la idea de que el conocimiento está basado en la observación objetiva e imparcial del mundo. Por lo tanto, se opone a lo que se entiende por positivismo y empiricismo en la ciencia tradicional. En este sentido, una importante línea de investigación construccionista busca problematizar lo que normalmente asumimos sobre el mundo, cuestionando las «categorías» con las que cotidianamente nos referimos a la realidad.

... el construccionismo es intrínsecamente crítico en la medida en que cuestiona todo aquello que hemos considerado como garantizado porque era auto-evidente, obvio o natural... Todo es sospechoso mientras no haya más informaciones. (Sampson, 1986: 37)

### **1.1.2. Señalar la especificidad histórica y cultural del conocimiento.**

Las formas en que comúnmente entendemos el mundo, las categorías y conceptos que utilizamos, pertenecen de forma específica a culturas y períodos históricos particulares. Así, todas las formas de conocimiento son histórica y culturalmente relativas, surgen con relación a los ordenamientos sociales y económicos prevalecientes en esa cultura, en ese momento. Por lo tanto, los socioconstruccionistas señalan que no es posible afirmar que la visión del mundo específica de un grupo cultural en un momento determinado sea la “verdadera” en comparación con otras.

### **1.1.3. Señalar que el conocimiento es sostenido por procesos sociales.**

Se dice que aquello que identificamos como «la realidad» (que es histórica y culturalmente variable) no resulta de una observación objetiva del mundo, sino de los procesos e interacciones sociales en los que las personas están permanentemente involucrados. Los sistemas de pensamiento y las formas de ver el mundo son construidos a través de las prácticas e interacciones cotidianas que ocurren entre las personas en un contexto social, por lo tanto, todos los tipos de interacción social —entre los que destaca el lenguaje— son de una relevancia crucial para las perspectivas construccionistas.

### **1.1.4. Resaltar el vínculo entre conocimiento y acción social.**

Cada una de las diferentes construcciones sociales sobre el mundo, existentes o posibles, conlleva diferentes tipos y formas de actuar para los individuos que las “habitan”. En todo grupo social, las acciones adecuadas son definidas en función de las “descripciones” o



construcciones sobre el mundo que les son particulares, por lo que se dice que éstas últimas “sostienen” algunos patrones de acción social y cancelan otros. De este modo, nuestras construcciones sobre el mundo están inherentemente vinculadas con la dinámica de las relaciones de poder, por el hecho de tener implicaciones sobre lo que es permisible hacer para diferentes personas, etcétera.

En relación con lo anterior, Berger y Luckman señalaban que entre las formas de conocimiento y su base social existe una «relación dialéctica» (1968:114), pues así como los sistemas de conocimiento son sostenidos por prácticas sociales, unas prácticas sociales determinadas son sostenidas por un sistema de conocimiento particular.

## **1.2. Contexto y antecedentes.**

### **1.2.1. Contexto general: el posmodernismo.**

El telón de fondo bajo el que el construccionismo ha tomado forma, es lo que se ha dado por llamar posmodernismo, movimiento artístico-intelectual caracterizado por el cuestionamiento y rechazo de las suposiciones fundamentales de la modernidad. En particular, la perspectiva construccionista se sitúa en una posición de ruptura frontal con buena parte de los presupuestos que configuran lo que Ibáñez llama “la concepción heredada de la ciencia” (2001: 226), es decir, la idea de la ciencia que se ha forjado a lo largo de los últimos siglos, en sintonía con un amplio movimiento de crítica hacia el positivismo desde las ciencias sociales.

El proyecto de la Ilustración surgió con el objetivo fundamental de la búsqueda de la Verdad: entender la verdadera naturaleza de la realidad a través de la aplicación de la razón y la racionalidad. Esto significó un contraste radical con el periodo medieval, en el que la Iglesia era el único árbitro de la verdad, por lo que la búsqueda de ésta —junto con las decisiones en torno a las cuestiones morales— estaba fuera de la responsabilidad de los individuos. La ciencia, como antídoto contra el dogma del periodo medieval, nació en el periodo de la Ilustración, la cuál argumentaba a favor de que los individuos tuvieran el valor de utilizar su propio razonamiento. Así, los seres humanos individuales pasaron a ser los responsables de sus juicios con respecto a la verdad y la moral, tarea para la cuál idealmente tomarían como base evidencias científicas y objetivas sobre cómo es la realidad.

Desde un principio existieron disidencias con relación a los supuestos fundacionales de este gran proyecto, pero en las últimas décadas el rechazo y las ideas críticas han conseguido arraigarse y expandirse de forma tal que parece indicar que algo bastante profundo está cambiando en nuestras sociedades. Existe un extenso y complejo debate en torno a la noción de posmodernidad, por lo que aquí simplemente nos limitaremos a señalar que dentro de éste, muchos construccionistas sostienen que en efecto, nos encontramos en una época de transición saliendo de ese largo periodo constituido por la modernidad. Según Ibáñez (2001: 226) el relativo éxito de la perspectiva construccionista probablemente remite a este proceso de transición en gran escala.

### **1.2.2. Influencias sociológicas.**

El construccionismo social como aproximación a las ciencias sociales tiene una cualidad multidisciplinaria inherente, lo que se relaciona con el hecho de que toma influencia de una variedad de disciplinas entre las que se encuentran la filosofía, la sociología y la lingüística; recuperando aportaciones de la hermenéutica, de la Teoría crítica, de la orientación dialéctica, de la sociología fenomenológica, del contextualismo o de los puntos de vista wittgensteinianos, entre otras. En sociología, una importante línea de influencia proviene de los trabajos realizados en torno a la “sociología del conocimiento”, que desde principios del siglo XX se dedicó a analizar el modo en que las fuerzas socioculturales construyen el conocimiento, los tipos de conocimiento que ellas producen, y con conceptos como el de «ideología» y «falsa conciencia». Más recientemente, una contribución fundamental (que tiene sus raíces en la sociología del conocimiento) es el libro *La Construcción Social de la Realidad* de Berger y Luckmann (1966), en donde retoman líneas de pensamiento del “interaccionismo simbólico”, iniciado con los trabajos de Mead. Una idea fundamental del interaccionismo simbólico es que las personas construimos nuestras propias identidades y las de los demás a través de los encuentros cotidianos que tenemos unos con otros en nuestra interacción social.

En concordancia con esta línea de pensamiento, la etnometodología (sub-disciplina sociológica surgida en los Estados Unidos en los 50's y 60's) se concentró en comprender los procesos mediante los cuales las personas comunes construyen la vida social, dándole a ésta un sentido para ellas mismas y para los demás. En contraste con las explicaciones típicas del pensamiento moderno (en cuanto a su tendencia esencialista: que atribuye a los objetos—incluidas las personas— una naturaleza dada, esencial e inherente, que puede ser

descubierta), Berger y Luckman presentaron una interpretación anti-esencialista de la vida social, en donde los seres humanos en conjunto crean y mantienen todos los fenómenos sociales mediante prácticas sociales. Para esto, ellos proponen tres procesos fundamentales: la externalización, la objetivación y la internalización. Berger y Luckman proponen un modelo mediante el cual es posible explicar cómo el mundo puede ser construido socialmente por las prácticas sociales de las personas, y al mismo tiempo ser experimentado por ellas como si la naturaleza del mundo estuviera dada y fijada de antemano.

### **1.2.3. El “giro lingüístico” y la crisis en psicología social.**

En psicología, el surgimiento del construccionismo social suele relacionarse con los trabajos de Gergen (particularmente “Social psychology as history”, de 1973), en los que argumentaba que todo conocimiento —incluido el psicológico— es cultural e históricamente específico, por lo que debemos extender nuestras investigaciones más allá de los individuos hacia el campo político y económico, para poder aspirar a una comprensión apropiada de la evolución de la psicología y la vida social. Además, ahí señalaba que es inútil buscar descripciones de las personas o la sociedad que sean válidas “de una vez y para siempre”, pues la única característica permanente de la vida social es que continuamente está cambiando. De este modo, la psicología social es concebida como una investigación *histórica*, siendo que lo único que podemos intentar es entender y dar cuenta de cómo el mundo parece ser en el momento presente.

El texto de Gergen apareció en un momento que frecuentemente es referido como “la crisis en psicología social”. Como disciplina, puede decirse que la psicología social surge de los esfuerzos emprendidos por psicólogos para proporcionar conocimientos a los gobiernos estadounidense y británico que fueran útiles para la propaganda y la manipulación de la gente durante la Segunda Guerra Mundial. Era el tiempo en que la psicología general reclamaba para sí misma el status de “ciencia” adoptando la metodología positivista de las ciencias naturales. De este modo, la psicología social surgió como una disciplina empiricista, basada en prácticas de laboratorio, al servicio de (y financiada por) grupos en posiciones de poder, tanto en el gobierno como en la industria.

En las décadas de los 60’s y los 70’s, los psicólogos sociales fueron preocupándose cada vez más por la manera en que la disciplina promovía implícitamente los valores e intereses de los grupos dominantes. La “voz” de las personas ordinarias no tenía lugar en la práctica de

sus investigaciones, la cual, concentrada en conductas descontextualizadas en el interior de los laboratorios, ignoraba los contextos del “mundo real” en donde las acciones humanas cobran significado. Como reacción a lo anterior, aparecieron libros que, de distintas maneras exploraban y proponían alternativas al paradigma positivista, y que buscaban considerar la perspectiva de la gente común, desafiando y oponiéndose a los usos ideológicos y opresivos de la psicología (por ejemplo Brown, 1973, o Armistead, 1974). Al tiempo que Gergen escribía desde los EE.UU., en el Reino Unido Harré y Secord (1972) abogaban por una nueva forma de entender a la psicología como ciencia, basada en la idea de que las personas son “actores sociales concientes, capaces de ejercer control sobre sus actuaciones, y de dar cuenta inteligentemente sobre ellas”, oponiéndose también a la tradición positivista y experimentalista en psicología social. En estos trabajos, al igual que en el de Berger y Luckmann, el lenguaje ocupa un lugar de gran importancia: como un recurso social mediante el cual se *construyen* las diferentes versiones sobre el mundo o sobre eventos específicos, en vez de concebirlo simplemente como medio para *describir* estos últimos. Lo anterior forma parte de un muy importante y amplio movimiento que ha sido denominado “el giro lingüístico” en las ciencias sociales.

Existen muchas otras corrientes de pensamiento que podrían referirse como antecedentes y fuentes de influencia para la perspectiva construccionista, entre quienes destacan los postestructuralistas franceses Foucault y Derrida, cuyos trabajos enfatizan el poder constructivo del lenguaje. En particular, observan de qué manera el sujeto humano es construido a través de las estructuras del lenguaje y la ideología. En términos de las afirmaciones construccionistas básicas delineadas anteriormente, diríamos que Foucault y Derrida proponen un tipo de análisis enfocado en la especificidad histórica y cultural del conocimiento, así como en la relación de ese conocimiento con los procesos de acción social y las dinámicas de poder. Actualmente, el análisis del discurso “foucaultiano” y el «deconstruccionismo» (Derrida) constituyen dos de las más importantes líneas de lo que podemos categorizar como investigación construccionista; en los siguientes apartados seguiremos retomando sus ideas.

## 2. La construcción social de la “realidad”.

Una vez que centramos nuestra atención en el carácter *construido* de lo que, en nuestra vida social, experimentamos como «realidad», es necesario estudiar los procesos mediante los cuales dicha construcción se lleva a cabo. ¿Qué debemos entender exactamente al hablar de la construcción social de la realidad? ¿Es el mundo nada más que una construcción en el lenguaje? ¿Es realidad todo aquello que decidimos por consenso que lo sea? Responder estas preguntas no es tarea simple, pero deberemos abordarlas en la medida en que nos permitan explicitar la postura que fundamenta el tipo de aproximación desarrollada en este trabajo. Gradualmente iremos acumulando elementos sobre las relaciones entre el ser humano, la sociedad, el conocimiento y la realidad, que nos permitirán entrar en algunas de las discusiones subyacentes.

En este apartado, desarrollaremos una visión general del proceso de construcción social de la realidad retomando gran parte de las ideas aportadas por Peter L. Berger y Thomas Luckmann en su importante libro *La Construcción Social de la Realidad* (1968). No sería sencillo —tampoco suficiente— presentar una exposición concisa y sistemática de las ideas de Berger y Luckmann contenidas en ese libro, pues además de abordar temáticas de muy distintos órdenes, se caracteriza por una exposición poco sistemática, incompleta y más bien abstrusa. Por lo tanto, no revisaremos la totalidad de sus planteamientos ni nos limitaremos sólo a ellos: retomaremos solamente aquellas ideas que resultan de utilidad para los propósitos de este trabajo, completando diversos puntos con ideas no contenidas en el citado libro.

## 2.1. Individuo y sociedad: relación dialéctica.

Berger y Luckmann sostienen que existe una relación dialéctica entre el individuo y la sociedad, los cuales se construyen en un proceso circular que opera en ambas direcciones: la sociedad es un producto humano al mismo tiempo que el ser humano es un producto social. Describir la relación entre individuo y sociedad como un proceso dialéctico nos permite concebir a la persona como un *agente* que activamente construye el mundo social, a la vez que como *sujeto* constreñido por la sociedad, en la medida en que debemos vivir nuestras vidas dentro de los marcos de significado y las instituciones que han sido transmitidas a nosotros por las generaciones precedentes (Burr, 2003: 186-187).

De este modo, aunque los seres humanos construyen el mundo social, esto no significa que pueden hacerlo según su capricho. Al nacer, entran en un mundo que ha sido previamente construido por sus predecesores, mundo que asume el status de una realidad objetiva para ellos y las generaciones siguientes (Burr 185-186). Uno de los objetivos centrales de Berger y Luckmann en este libro es justamente explicar el proceso mediante el que productos de la actividad humana pueden objetivarse y pasar a formar parte del mundo que experimentamos como realidad objetiva.

Ellos señalan tres aspectos fundamentales en el proceso mediante el que el ser humano y la sociedad se construyen recíprocamente: la externalización, la objetivación y la internalización; los cuales pueden entenderse como tres momentos de un proceso cíclico en el que, en realidad, operan de manera simultánea todo el tiempo.

Sin entrar —por ahora— en grandes dificultades, diremos que Berger y Luckmann utilizan el concepto de «externalización» para señalar que la actividad de los individuos puede observarse como una *expresión* constante de sus procesos subjetivos, los cuales se *externalizan* a través de ella. Toda actividad humana puede entenderse en términos de externalización, por lo que ésta constituiría un proceso continuo e ininterrumpido mediante el que el ser humano *es* en el mundo. Mediante la actividad de un individuo, sus procesos subjetivos se vuelven accesibles para otros individuos (quienes, no obstante, harán interpretaciones que no necesariamente concuerdan con los procesos subjetivos originales). Por lo tanto, la externalización es el proceso mediante el que las formas de pensar sobre el mundo (entre otros tipos de “procesos subjetivos”) se manifiestan, con lo que pueden ser compartidas.

La «objetivación» es el proceso mediante el que los productos de la actividad humana se vuelven “objetos” para un grupo social, adquiriendo un carácter de “realidad dada”. Tales productos, están al alcance tanto de sus productores como de otros individuos, y se convierten en indicios *duraderos* (en mayor o menor medida) de los procesos subjetivos de quienes los produjeron. Un caso especialmente importante de objetivación es la capacidad humana de producir signos, o «significación»: cualquier objetivación puede ser utilizada como un signo, pero hay objetivaciones creadas explícita y expresamente para transmitir significados más allá del “aquí y ahora”. Los signos pueden agruparse en sistemas de signos, de los cuales hay muchos tipos, siendo el lenguaje el sistema de signos más importante en las sociedades humanas. La flexibilidad y expansividad del lenguaje permite objetivar una cantidad infinita de experiencias, haciéndolas comunicables y accesibles para los miembros de una comunidad lingüística. De esta manera se van construyendo depósitos objetivos de vastas acumulaciones de significado y experiencia, que pueden preservarse a través del tiempo y transmitirse a las nuevas generaciones.

La «internalización» completa el ciclo. Ésta consiste en el proceso mediante el cual un individuo adquiere “formas de pensar” a partir de lo que su grupo social ha hecho disponible. La internalización constituye, también, un proceso continuo e ininterrumpido, del cual la «socialización» constituye un buen ejemplo. Los sistemas de significado son transmitidos a las futuras generaciones cuando los niños adquieren el lenguaje, quienes son *socializados* conforme a las ideas y modos de ser de su cultura. La socialización incluye la adquisición de la capacidad para entender signos, palabras, artefactos y eventos objetivados en los términos de los significados que les han sido conferidos por la sociedad, con lo que el individuo se vuelve capaz de participar con otras personas en interacciones cargadas de significados.

Externalización, objetivación e internalización constituyen, pues, tres elementos básicos del proceso de construcción social de la realidad. Berger y Luckmann ofrecen muchos otros elementos para describir este proceso, los cuales detallaremos a continuación. Hay que mantener presente que el propósito central de su trabajo será atender la cuestión de cómo se construye un mundo social que puede ser experimentado como realidad objetiva.

## 2.2. Ser humano y orden social.

El organismo humano se caracteriza por una enorme plasticidad. Se caracteriza por una muy acentuada “apertura al mundo”, lo que significa que no hay una única *forma de ser* humano.

Afirmar que las maneras de ser y de llegar a ser hombre son tan numerosas como las culturas del hombre, es un lugar común en la etnología. La humanidad es variable desde el punto de vista socio-cultural. En otras palabras, no hay naturaleza humana en el sentido de un substrato establecido biológicamente que determine la variabilidad de las formaciones socio-culturales. (Berger y Luckmann, 1966: 69)

El proceso que un ser humano atraviesa hasta alcanzar la madurez requiere de la interacción con un ambiente específico, no sólo natural sino también social y cultural. La apertura al mundo, conferida por nuestra estructura biológica, es compensada con una relativa “clausura al mundo”, hecha posible gracias a la inserción del individuo dentro de un orden social y cultural específico y estable, lo que proporciona una dirección y estabilidad al comportamiento humano. El proceso de socialización construye al ser humano de una forma culturalmente específica, cancelando así otras alternativas posibles. Partiendo de esta idea, Berger y Luckmann se dan a la tarea de esclarecer de dónde surge la estabilidad de ese orden social, para lo que se propusieron “identificar las constantes sociológicas del proceso de institucionalización”.

A fin de comprender las causas de la aparición, subsistencia y transmisión de un orden social (...) debemos emprender un análisis que dará por resultado una teoría de la institucionalización. (Berger y Luckmann, 1966: 74)

El “mundo social” se construye fundamentalmente mediante el proceso de institucionalización, el cual tiene como base y antecedente el fenómeno de la habituación. Toda actividad humana que se repite con frecuencia crea una pauta, con lo que puede volver a ejecutarse con una progresiva economía de esfuerzos. La aparición de hábitos en la actividad de un individuo tiene el efecto de restringir las opciones, establece un modo de “hacer las cosas” cancelando relativamente las alternativas, lo que conlleva la ventaja de reducir el número de decisiones necesarias para llevarlas a cabo. Reduciendo el grado de atención y esfuerzo que requieren las actividades recurrentes, se ahorra energía para aquellos otros sectores de actividad que lo demanden.

La actividad y la experiencia de los seres humanos en el mundo también tiene consecuencias a nivel subjetivo. Aquí, Berger y Luckmann utilizan el concepto de «tipificación»



para referirse al proceso de surgimiento de una especie de representaciones mentales con las que se va estructurando la experiencia subjetiva de los individuos. Esto ocurre cuando identificamos determinado elemento de la «realidad» como perteneciente a un *tipo* o categoría específico, que se definiría por las cualidades que comparte con otros elementos y por aquellas que le distinguen de otros *tipos*.

Como ser social, el ser humano experimenta el mundo y realiza sus actividades en cercana relación con otros seres humanos. La interacción social continua entre un grupo de individuos genera una serie de tipificaciones recíprocas. Las acciones habitualizadas también son tipificadas, y esta tipificación a su vez implica la tipificación de los actores que las realizan en «roles». Todo lo anterior permite prever y anticipar el comportamiento de los otros individuos, lo cuál hace posible una coordinación eficiente en el grupo para las actividades de interés común. Así se va construyendo un trasfondo común estable, conformado por colecciones de acciones recurrentes, habitualizadas, tipificadas y entrelazadas, en las que los individuos participan asumiendo roles específicos preestablecidos.

Con la utilización del lenguaje, las tipificaciones correspondientes a un sector de actividad pueden ser compartidas por todos los integrantes de un determinado grupo social, con lo que tales tipificaciones dejarían de ser fenómenos puramente subjetivos. Con la acumulación de tipificaciones compartidas sobre un sector de actividad se va formando un “cuerpo de conocimientos” susceptible de objetivación y transmisión. En este punto, Berger y Luckmann afirman que ya podemos hablar de la institucionalización de un sector de actividades dentro de un grupo social.

La institución establece que las acciones del tipo X sean realizadas por actores del tipo X. Por ejemplo, la institución de la ley establece que las cabezas se corten de maneras específicas en circunstancias específicas, y que sean cortadas por tipos específicos de individuos. (Berger y Luckmann, 1966: 76)

Decir que un sector de la actividad humana se ha institucionalizado implica que éste ha sido sometido al control social. La institucionalización implica el surgimiento de pautas predefinidas que controlan el comportamiento canalizándolo en una dirección determinada, por encima de muchas otras formas posibles de comportamiento, por lo que cuanto más se institucionaliza el comportamiento, más previsible y controlado se vuelve, y más se reducirán las alternativas posibles a los programas instituidos. Este carácter controlador es inherente a la institucionalización en cuanto tal, independientemente de los mecanismos de sanciones que puedan añadirse para el sostenimiento de una determinada institución.

Además, las instituciones siempre implican historicidad: las tipificaciones recíprocas de acciones se construyen en el curso de una historia compartida, no pueden crearse en un instante, siempre tienen una historia de la cual son productos, por lo que es imposible comprender adecuadamente una institución si no se comprende el proceso histórico en que se produjo (Berger y Luckmann, 1966: 76). De igual forma, la cristalización de los universos simbólicos se produce tras el proceso antes descrito de objetivación, sedimentación y acumulación del conocimiento, por lo que también éstos son producciones sociales históricas.

Cualquier zona de comportamiento socialmente relevante es susceptible de institucionalizarse. En sectores distintos de actividades, diferentes procesos de institucionalización pueden desarrollarse de manera concurrente. Las diferentes instituciones de un grupo social específico van acumulándose e interrelacionándose formando «conglomerados institucionales», con lo que podemos hablar ya de un incipiente orden institucional en expansión.

Esta integración de los procesos institucionales en un todo unificado ocurre incluso con aquellos sectores de actividad que en la práctica no tienen relación alguna. La conciencia reflexiva tiende a encajar sectores institucionalizados separados como elementos de una estructura global coherente en el lenguaje, por lo que existe una tendencia hacia la integración de todos los sectores institucionales como partes conexas de un universo significativo, todo esto en el nivel del conocimiento que los individuos tienen de él.

Gran parte del conocimiento que el grupo va acumulando es “conocimiento de receta”: provee las reglas de comportamiento, define los roles que han de desempeñarse (construyendo “tipos de personas”), etcétera. Pero la producción de conocimiento también abarca sectores más abstractos y alejados de la cotidianidad inmediata. En última instancia, nuestro uso colectivo del lenguaje da lugar a la creación de enormes «universos simbólicos» que parecieran tener origen y existencia más allá de nuestra actividad como seres humanos, pero que inevitablemente son construcciones humanas. (Burr, 2003: 186)

El lenguaje, así, construye inmensos edificios de representaciones simbólicas que parecen dominar nuestra realidad cotidiana como gigantescas presencias de otro mundo. La religión, la filosofía, el arte y la ciencia son los sistemas simbólicos más importantes históricamente. Enumerarlos aquí implica que, a pesar de que la construcción de estos sistemas requiere de un máximo nivel de abstracción con respecto a la vida cotidiana, ellos pueden ser de una enorme importancia para, precisamente, la realidad de la vida cotidiana. (Berger y Luckmann, 1966: 55)

De este modo, la institucionalización del comportamiento y la acumulación del conocimiento son procesos que van de la mano con el de la división del trabajo y, por lo tanto, con la estructuración de las sociedades. Así, en este punto encontramos nuevamente una relación dialéctica: toda sociedad existe en tanto que haya las prácticas institucionalizadas y las acumulaciones de conocimiento necesarias para estructurarla, y viceversa, las instituciones, las acumulaciones de conocimiento y los sistemas simbólicos sólo existen en tanto que haya una “comunidad portadora” activa en cuyas prácticas *se realicen*.

El hecho de que exista una relación directa e inevitable entre el conocimiento de un grupo social y las prácticas sociales mediante las que éste subsiste, implica también que el conocimiento está intrínsecamente vinculado con los intereses sociales concretos del grupo portador. El reconocimiento de la imbricación entre los “universos simbólicos” y los intereses sociales no significa que los primeros sean simples reflejos determinados por los segundos, por la misma razón de que la relación entre el conocimiento y su “base social” es dialéctica. Así como el conocimiento será construido en función de los intereses del grupo social que se trate, de igual modo ese grupo definirá cuáles son sus intereses en función de las definiciones que su universo simbólico proporcione.

### **2.3. Reproducción y mantenimiento del orden social.**

Con el proceso de institucionalización hasta aquí descrito, un mundo institucional está en vías de construcción, pero Berger y Luckmann sostienen que solamente cuando éste sea transmitido a nuevas generaciones podremos hablar propiamente de un «mundo social», pues es con la transmisión transgeneracional cuando alcanza una objetivación completa.

Para los individuos que han participado activamente en el proceso de institucionalización de algún sector de comportamiento, las instituciones resultantes pueden parecer algo fácilmente cambiable, casi caprichoso, pues a pesar de que las rutinas tienden a persistir, permanecerá en su conciencia la posibilidad de cambiarlas o abandonarlas. En cambio, las prácticas instituidas son transmitidas a las nuevas generaciones (especialmente durante la primera fase de la socialización) como un “mundo objetivo”. Los hijos las aprenden

de sus padres los procedimientos instituidos como “la forma en que se hacen las cosas”, determinada por “el modo en que las cosas son”.

Una vez llegados a este punto ya es posible hablar de un mundo social en el sentido de una realidad amplia y dada [que el individuo enfrenta] de modo análogo a como se enfrenta la realidad del mundo natural. (Berger y Luckmann, 1966: 81)

Las instituciones cristalizan y se convierten en “el mundo” para los hijos, quienes las experimentan como una “realidad dada”, como hechos externos y coercitivos con realidad propia, existentes por encima y más allá de los individuos a quienes acaece encarnarlas. De este modo, la objetivación del mundo institucional “se espesa y endurece” no sólo para los hijos, sino también —por efecto reflejo— para los padres.

Berger y Luckmann señalan que el proceso de objetivación muchas veces culmina con la «reificación» de las construcciones sociales, término utilizado por ellos para designar el momento en que los productos humanos llegan a ser concebidos como si tuvieran un status ontológico independiente de la actividad humana, atribuyendo a su existencia un carácter de necesidad y forzosidad, como si fueran productos del destino, de la naturaleza, de leyes cósmicas o de la voluntad divina. Ellos hablan de reificación y no sólo de objetivación cuando los seres humanos pierden conciencia de que el mundo social y sus productos —aún objetivados— fueron hechos por personas y por lo tanto, pueden ser deshechos o rehechos.

Lo que sea definido socialmente como “la realidad” determinará la distinción entre lo que es “conocimiento” y lo que no lo es, lo que merece ser conservado y transmitido, y lo que no. La reproducción de una institución específica depende de la transmisión del conocimiento que la sustenta, lo cual muchas veces depende de que exista un reconocimiento social de que aquella constituye una solución efectiva para un problema persistente de la colectividad. Por lo tanto, la transmisión sistemática de dicho conocimiento constituye un proceso educativo que incluye necesariamente elementos de legitimación.

Para que las objetivaciones del orden institucional sean efectivamente transmitidas a las nuevas generaciones, el proceso de transmisión debe incluir formas de explicar y justificar la necesidad de que dicho orden sea adoptado y reproducido. Esto incluye elementos de legitimación tanto cognoscitivos como normativos. Deben ser capaces de persuadir a las nuevas generaciones de que los significados y definiciones objetivados tienen «validez cognoscitiva», induciéndolos a aceptar que las cosas son *como decimos* que son. También deben conseguir atribuir «legitimidad normativa» a sus imperativos prácticos, argumentando las

razones por las que “debemos hacer x o y”. Por supuesto, cuando una determinada construcción social —o un universo simbólico en su totalidad— es reificada por una colectividad, ésta alcanza el máximo nivel de legitimación.

Berger y Luckmann identifican varios niveles en los que operan procesos de legitimación. En un nivel muy elemental, la simple transmisión de un sistema de objetivaciones (por ejemplo un vocabulario) tiene en sí mismo la función implícita de establecer “cómo son las cosas”, y por lo tanto, “cómo se hacen”. En un segundo nivel estarían sistemas explicativos y proposiciones teóricas explícitos aunque rudimentarios, que abarcan acciones concretas y situaciones pragmáticas. Un tercer nivel lo constituyen las teorías más elaboradas con las que todo un sector institucional se legitima, proporcionando marcos de referencia amplios en donde la legitimación comienza a trascender sus funciones pragmáticas inmediatas hacia formulaciones más abstractas y abarcadoras.

El cuarto nivel, el más abarcador, es el de las legitimaciones que se producen a nivel de los universos simbólicos. Este tipo de legitimación es el más contundente y proporciona las justificaciones más terminantes. Como vimos más arriba, los universos simbólicos constituyen las construcciones teóricas más amplias e integradoras, en donde la todo elemento de la «realidad» y la actividad de un grupo social tiene un lugar dentro de ese todo unificado. El simple hecho de incorporar un sector de conocimiento como componente del universo simbólico ya en sí mismo tiene efectos de legitimación. Dentro de un sistema simbólico así de abarcador, cada cosa tiene su lugar, todo tiene una función y un significado; así, hasta las actividades más triviales pueden imbuirse de un profundo sentido, y hasta los elementos más irrelevantes dentro del cuerpo de teorizaciones serán defendidos, simplemente por formar parte del universo simbólico con el que el grupo social está comprometido. El universo simbólico ordena y legitima los procedimientos y roles cotidianos especificando los *modos de ser* “correctos”, establece la jerarquía de prioridades, y justifica la aplicación de sanciones en los casos de desviación de la norma. El universo simbólico legitima el orden social en su conjunto, contiene una versión oficial de la historia de ese grupo social, así como las definiciones sobre el proyecto colectivo hacia el futuro.

Con la transmisión transgeneracional de los patrones de acción institucionalizados y los acopios de conocimiento colectivo (incluyendo: definiciones, tipificaciones, enunciados, roles y protocolos de acción) surgen los fenómenos de «tradicición». Entre muchos otros sistemas de

signos, el lenguaje es el vehículo más importante para esta transmisión. En todo lo anterior se basa la reproducción en el tiempo del orden social en su totalidad.

Con una socialización eficaz, las nuevas generaciones adoptarán las definiciones sobre el mundo proporcionadas por sus antecesores, aceptarán su validez cognoscitiva y su legitimidad normativa, por lo que encauzarán su conducta voluntariamente por los cauces instituidos, todo lo cual significa que habitarán con sus prácticas el universo simbólico que la tradición les ha transmitido. Sin embargo, el proceso educativo con el que se busca la reproducción del orden social enfrenta, de manera universal, el problema del acatamiento. Las nuevas generaciones no aceptarán pasivamente el mundo presentado por las generaciones anteriores, y sus conductas muchas veces se desviarán de los lineamientos preestablecidos. La socialización, por lo tanto, siempre implica elementos coercitivos y el establecimiento y aplicación de sanciones: una socialización eficaz será aquella donde las sanciones sólo requieran aplicarse de manera selectiva y esporádica.

Además de la transmisión y reproducción, los universos simbólicos requieren ser mantenidos. Gran parte del mantenimiento se realiza por rutina, de manera constante e implícita. La interacción social cotidiana y el diálogo casual se efectúan con el trasfondo de un mundo que se da (silenciosamente) por establecido. La vida diaria transcurre dentro de los límites y bajo los parámetros del universo simbólico. La interacción —especialmente conversacional— sostiene, modifica o reconstruye continuamente la «realidad». El diálogo «casual» se refiere a un mundo que se da por establecido, es precisamente la pérdida de la cualidad de casual la que indica una ruptura de las rutinas, una potencial amenaza a la «realidad» establecida.

En cambio, en situaciones de crisis, los procedimientos para el mantenimiento del universo simbólico deben realizarse de manera explícita, intensiva y *ex profeso*. Normalmente, la sociedad ya tiene procedimientos preestablecidos para enfrentar crisis, en caso contrario, se deberá improvisar. Existen diferentes tipos de amenazas para los universos simbólicos:

En primer lugar, un universo simbólico puede volverse problemático para un individuo con la aparición de experiencias que no encajen dentro de los parámetros de realidad establecidos por aquel. Estas experiencias pueden cuestionar o contradecir la validez de sus definiciones de realidad. Generalmente, se tienen preidentificadas aquellas «situaciones límite» en donde existe un riesgo conocido de ruptura de la «realidad» (por ejemplo la muerte y las experiencias de cercanía a la muerte). Mientras más abstractas sean las teorizaciones, la

probabilidad del surgimiento de experiencias “disconfirmatorias” será menor, con lo que se fortalecerá la tendencia a la estabilización y conservación del universo simbólico.

A nivel social, la amenaza más directa la constituye el enfrentamiento con versiones alternativas de la realidad, que no tienen sentido desde los términos del universo propio. Toda sociedad enfrenta el peligro de las “desviaciones” individuales (como por ejemplo la herejía), que constituyen un fenómeno constante. Los individuos “desviados” no sólo entorpecen la efectividad de los procesos operativos instituidos, no sólo desafían la realidad societaria poniendo en tela de juicio su validez cognoscitiva y normativa, sino que además, su “desviación” resulta psicológicamente subversiva y amenaza con influir sobre los demás: los otros pueden desear seguir su ejemplo.

El problema es más grave si en lugar de enfrentar individuos aislados, existen grupos de habitantes (subsociedades) que comparten versiones de la realidad divergentes. El grupo que objetiva esa realidad divergente mediante sus conversaciones y prácticas se convierte en portador de una «realidad alternativa» que desafía el status de realidad del universo simbólico dominante. Una amenaza aún más peligrosa es el encuentro con *otra* sociedad, que existe habitando un universo simbólico diferente e incompatible con el nuestro. Resulta menos peligroso lidiar con grupos minoritarios “desviados” que con toda una sociedad para quienes el otro universo constituye el universo simbólico “oficial”.

Como hemos visto, lo anterior no sólo amenaza la estabilidad del orden simbólico, sino de todo el orden institucional legitimado por el primero, y por consiguiente de toda la estructura social. Por lo tanto, los diferentes tipos de amenazas deben ser atendidos para mantener la supremacía del orden existente. Para mantenerse estables, el orden institucional y sus acopios de conocimiento deben invocar autoridad sobre el individuo, las definiciones instituidas sobre la realidad deben mantenerse en posición de supremacía por sobre las propuestas individuales de definiciones alternativas. La frecuencia con que se enfrente un determinado tipo de situaciones críticas puede convertir los procesos de mantenimiento relacionados en rutinarios, instituyéndose un protocolo específico para esos casos.

## 2.4. Aspectos socio-estructurales; conflicto, poder y violencia.

El trabajo de legitimación necesario para la reproducción y mantenimiento del orden social será realizado por individuos vivientes (que tienen una ubicación social específica), por lo que es necesario analizar los aspectos socio-estructurales de su existencia.

Existen diversas formas en las que una organización social puede dar lugar a la existencia de “elencos” de expertos especializados en la actividad de legitimación teórica. Berger y Luckmann señalan que esto es posible en sociedades con un suficiente grado de división del trabajo y con un relativo superávit económico, lo que permite relegar de las tareas de subsistencia a grupos de individuos para que puedan consagrarse a actividades alejadas de las necesidades más pragmáticas.

En ocasiones, los expertos se consolidan como grupos de elite, y reclaman autoridad como únicos detentadores de un determinado cuerpo de conocimiento. Como decíamos más arriba, la definición de la «realidad» de un universo simbólico particular determina los parámetros para establecer qué es «conocimiento» y que no, al mismo tiempo, *quién* tiene ese conocimiento y quién no (o dicho de otro modo, las versiones de quién constituyen “conocimiento”), y por lo tanto, quién debe ocupar posiciones de autoridad y quién no, quién debe ser legítimamente escuchado y obedecido, y quién no. Como grupo social, estos elencos tienen intereses y necesidades concretos. Como hemos visto, las definiciones tradicionales de la realidad apuntan hacia la reproducción del orden social preexistente e inhiben el cambio social, por lo que es muy común que exista una profunda afinidad y colaboración entre los elencos que administran las teorías instituidas y los grupos sociales gobernantes (fuerzas políticas conservadoras) a quienes les interesa reproducir el orden social existente, conservar las posiciones relativas de poder y mantener el *status quo*. Por lo tanto, vemos que en el mantenimiento de los universos simbólicos se ponen en juego los intereses de los diferentes grupos sociales.

En algunas sociedades puede existir un monopolio efectivo: la tradición simbólica dominante es asumida prácticamente por todos los individuos (constituye un universo efectivamente reificado) y no existen grupos significativos con versiones competidoras que puedan desafiar a la “versión oficial”. Esto se corresponde con una estructura unificada de poder, que tiende hacia la conservación y la inhibición del cambio social. También es posible



una situación de pluralismo, en la que al interior de una sociedad coexistan diversos «subuniversos de significado» en un estado de continua acomodación mutua, con relaciones de relativa tolerancia. El pluralismo inhibe la reificación de las construcciones teóricas, fomenta el escepticismo y la innovación, y se relaciona con ritmos acelerados de cambio social, por lo que Berger y Luckmann lo consideran inherentemente subversivo.

Monopolio y pluralismo son los extremos de un *continuum* que, si bien constituyen dos estados que difícilmente se encontrarían en estado puro, sirven como puntos de referencia para caracterizar el estado de una sociedad en un momento: el grado en que existe una visión del mundo dominante, el grado de tolerancia o intolerancia hacia las alternativas, etcétera. Las situaciones monopolistas pueden no lograr establecerse o mantenerse por diversas razones históricas, por lo que puede entablarse una lucha entre tradiciones competidoras que puede prolongarse por mucho tiempo. Berger y Luckmann retoman el concepto de «ideología» para designar los universos simbólicos (imbricados con los intereses concretos de un grupo social) que luchan por la predominancia al interior de una misma sociedad.

En toda sociedad existe una distribución social del conocimiento. El simple hecho de que exista una división del trabajo, implica una distribución heterogénea de los cúmulos de conocimiento según ámbitos de relevancia específicos para los diferentes gremios, clases sociales, géneros, etcétera. Como hemos visto, a veces los grupos establecerán límites herméticos hacia el exterior, estableciendo una frontera del tipo experto-profano y restringiendo el acceso a sus cúmulos de conocimiento. En algunos casos, llegarán a consolidarse auténticos «subuniversos de significado» que pueden apartarse más y más de las versiones mayoritarias sobre la realidad. Distintos subuniversos pueden coexistir sin interferir unos con otros o, por el contrario, pueden enfrentarse unos con otros por amenazar mutuamente sus intereses.

Para ilustrar este punto, retomemos un ejemplo en el ámbito de la medicina presentado por Berger y Luckmann. El gremio de los médicos establece su autoridad sobre un sector de la realidad —el de la salud y la enfermedad— al adjudicarse la posesión exclusiva del conocimiento en esta materia, se proclaman expertos y ponen límites claros para distinguirse de los legos (utilizando símbolos de poder y misterio como son la vestimenta y el lenguaje incomprensible). Esta distinción de exclusividad debe ser legitimada de tal modo que los legos estén convencidos de la necesidad práctica de su existencia. “En otras palabras, entrará en funcionamiento todo un engranaje legitimador para que los profanos *sigan siendo* profanos y los

médicos, médicos, y, de ser posible, para que unos y otros acepten de buen grado su respectiva condición.” (115) Existirá además un aparato teórico destinado a la legitimación de las prácticas de ese grupo, y a la necesidad de su adecuada remuneración. Del mismo modo, existirá un aparato teórico para deslegitimar a todos aquellos subuniversos competidores: las medicinas alternativas. “Se intimidará a la población en general con imágenes del daño físico que acarrea “desobedecer los consejos del doctor” [apelando al horror común que inspiran la enfermedad y la muerte] y se la disuadirá de hacerlo recordándole los beneficios pragmáticos del acatamiento.” (115) Se desarrollará un combate entre “la verdadera medicina” y la “charlatanería”, donde podrán ofrecerse “pruebas científicas” que demuestren la locura y hasta la perversidad que implica el “caer en la tentación” de alejarse del subuniverso médico oficial.

De este modo, pueden presentarse conflictos entre “camarillas rivales de expertos”. Así como existen expertos “oficiales” que administran las teorías tradicionales o dominantes, que están concertados con los grupos en el poder y que sirven como legitimadores teóricos de los programas instituidos, también existe otro tipo de expertos *marginales*: los intelectuales, que están fuera del orden institucional. Estos trabajarán en la elaboración y desarrollo de versiones alternas a las conceptualizaciones instituidas de la realidad, y muchas veces serán rodeados de subsociedades que formarán la base social que objetive sus definiciones divergentes de la realidad. Las versiones discrepantes serán sólo ocurrencias efímeras sin consecuencias estructurales acumulativas si éstas carecen de una base social dentro de la que puedan cristalizar. Esto se logra a través de un proceso alterno de institucionalización mediante el que se objetiven en prácticas alternativas, así como en contra-definiciones compartidas sobre el mundo y sobre las identidades personales.

Algunas de estas subsociedades sólo buscarán sobrevivir al interior de la sociedad, lo que a veces conseguirán mediante la auto-segregación y el sectarismo. En otras ocasiones, los intelectuales y las subsociedades que los rodean buscarán que la aplicación de sus teorías no se limite tan sólo al interior de su colectividad minoritaria, sino que lucharán por derrocar las versiones oficiales de la realidad para implantar su versión alternativa como la visión dominante para toda la sociedad. Estos grupos operarán como contra-sociedades con una ideología y proyecto revolucionarios. Los triunfos que el proyecto revolucionario consiga en cualquier nivel fortalecerán su carácter de «realidad» para los integrantes de la subsociedad, máxime cuando se consigue que otros grupos sociales acepten la ideología revolucionaria. Con el triunfo de este tipo de proyectos, cuando los grupos revolucionarios alcanzan la mayoría e

inclinan la correlación de fuerzas en su favor, tomando el poder en la sociedad, los intelectuales revolucionarios perderán su carácter marginal y pasarán a funcionar como legitimadores oficiales del «régimen revolucionario».

Ha quedado claro, entonces, que el conflicto existente entre universos simbólicos competidores es siempre un conflicto entre los grupos sociales portadores, donde se ponen en juego sus intereses concretos. En este tipo de conflictos, cada grupo intenta afirmarse a sí mismo, desacreditando —cuando no liquidando— a la colectividad con el cuerpo de conocimientos competidor. Antes de permitir la desestabilización —y menos aún modificación— del universo simbólico oficial, los defensores de las versiones instituidas tomarán todas las medidas a su alcance. Berger y Luckmann los definen como «mecanismos conceptuales para el mantenimiento de universos simbólicos». Estos consisten básicamente en aparatos conceptuales para la legitimación del universo defendido y para la deslegitimación de los contrincantes.

Una aplicación de los mecanismos conceptuales para el mantenimiento de universos simbólicos se propone la «aniquilación conceptual» de las versiones alternativas. Se elaborarán los engranajes conceptuales necesarios para neutralizar cualquier amenaza proveniente de fuera de los límites del universo simbólico oficial, en un esfuerzo que constituye una “legitimación negativa” o deslegitimación. El objetivo es negar la realidad de cualquier fenómeno o interpretación que no encaje en el universo oficial, atribuyendo a tales fenómenos un status ontológico negativo, así como un status cognoscitivo nulo a las afirmaciones que constituyen la versión alternativa. Sobre los individuos que sostengan estas versiones alternativas se dirá que no saben lo que dicen, que están desorientados, confundidos o equivocados, se dirá que analizando sus argumentos puede descubrirse en el fondo “mala fe”, se les atribuirá todo tipo de calificativos negativos que disminuyan su status como individuos, pudiendo llegar a descalificarlos como “no humanos” o infrahumanos. Todas las afirmaciones sostenidas por los “desviados” deberán ser reinterpretadas acorde a conceptos de la versión oficial sobre la realidad, logrando que el incluso el propio acto de negar la realidad de ésta sea comprensible desde sus términos. De este modo, en ocasiones se conseguirá que incluso el acto de negación de una realidad sea interpretado como afirmación de la misma.

Una vez neutralizada la amenaza, puede (o no) procederse a una «terapia» para los “desviados”, lo que constituye una segunda aplicación de los mecanismos conceptuales para el mantenimiento de universos simbólicos, correspondiente a la categoría del control social. El

objetivo es asegurarse de que los “desviados” (consumados o en potencia) regresen o permanezcan dentro de los límites de las definiciones instituidas sobre la realidad; volver a socializarlos dentro de los límites de la realidad oficial, retornándolos a la “normalidad”. Para esto, es necesario un aparato conceptual que incluya una teoría de la desviación (explicar cómo es que éstas surgen, desde el marco del universo simbólico oficial), un aparato de diagnósticos, y un sistema conceptual que indique los procedimientos para la re-normalización. Si se consigue persuadir de la validez del “diagnóstico”, los procedimientos terapéuticos pueden ser internalizados incluso por los propios individuos “desviados”, quienes aceptarían la legitimidad del procedimiento (a veces convencidos de que es “por su propio bien”, y de que el resultado será una satisfacción subjetiva o un “encontrar su verdadero yo”), con lo que colaborarían o incluso se auto-administrarían los mencionados procedimientos. En caso contrario, los métodos terapéuticos pueden aplicarse de manera coercitiva —implicando muchas veces prácticas que van de lo desagradable a lo inhumano—, todo lo cual a su vez requiere ser legitimado.

En ocasiones, los individuos “desviados” no recibirán un tratamiento terapéutico. Algunos de ellos no serán sujetos aptos para la terapia, considerados como “desviados incorregibles”. Otras veces, el proceso terapéutico simplemente será demasiado costoso, y el valor de normalizar a un individuo específico no será el suficiente para hacerlo candidato. Existen, por supuesto, otras formas de lidiar con los “desviados” además de la terapia. La “aniquilación conceptual” y la terapia, como formas de enfrentar amenazas, deben considerarse procedimientos *defensivos*, y el grado de violencia utilizado en su aplicación será proporcional a la seriedad que se atribuya a la amenaza. Los usos de la fuerza y la violencia serán siempre un recurso disponible para los grupos en el poder dentro de una sociedad.

Si es imposible integrar a los “desviados” reinsertándolos al orden instituido, una primer opción es la reclusión física, el aislamiento, la incomunicación, la segregación. Desviados individuales podrán ser sometidos a diferente tipos de encierro, rompiéndose sus vías de influencia hacia otros individuos, y eliminándose su potencial destabilizador como agentes discordantes en el mundo social. Esto, por supuesto, constituye a la vez un “castigo ejemplar” que disuadirá a otros de desear apartarse de la “normalidad”. Algunos tipos de encierro son temporales, legitimados como “sanciones terapéuticas”, en el supuesto de que cumplida la sanción, el individuo deseará reintegrarse a la sociedad. Otros son definitivos, y no buscan la terapia sino simplemente el control de la amenaza.

Cuando lo que se enfrenta no es solamente individuos “desviados” aislados, sino grupos o subsociedades con versiones divergentes de la realidad, otros tipos de aislamiento pueden aplicarse. Puede darse el caso de la segregación social, en donde sectores completos de la población pueden recibir un trato diferencial, estableciéndose fronteras identitarias explícitas entre ellos y los ciudadanos “normales”, restringiéndoseles el acceso a determinados espacios, limitándose su participación a determinadas actividades, y manteniéndose hacia ellos una distancia suficiente como para poder tolerar el hecho de que vivan con “sus creencias” (las cuales, por supuesto, deben primero haber sido “aniquiladas conceptualmente”). La segregación puede aplicarse también hacia pueblos extranjeros (o hacia “pueblos huéspedes”, según el concepto de Weber).

Mientras que el universo de los otros pueda segregarse conceptual y socialmente (concibiéndose terminantemente como “apropiado sólo para individuos del grupo X”), es posible interactuar con esos otros sin que esto desestabilice el ordenamiento social propio. Esto ocurre por ejemplo en las sociedades en donde los estratos sociales inferiores (pero sólo ellos) pueden creer en los “dioses X”, y desarrollar sus prácticas “paganas” sin interferir con la religión oficial que rige de manera absoluta para los “ciudadanos”. Las dificultades surgen cuando el universo de los otros aparece como un “hábitat posible” para la propia sociedad, pues ahí existe la amenaza del derrocamiento. De ser así, es muy posible que se recurra entonces “al fuego y a la espada”.

Y es que, en muchas ocasiones, las amenazas al mantenimiento del orden social serán atendidas mediante procedimientos represivos. Al igual que en los otros casos, los usos de la violencia deben ser legitimados mediante un aparato conceptual. La definición sobre la identidad de “los otros”, la explicación sobre el por qué de la existencia de su universo simbólico y de su búsqueda de imponerlo a la sociedad, la enunciación del peligro que ocasionarían, son elementos de una legitimación de la violencia. Ésta puede legitimarse también como sanción terapéutica, o en otros casos como control y neutralización de la amenaza, lo que puede significar “impedir su avance” o “eliminar enemigos”.

Decíamos que todo enfrentamiento entre universos simbólicos es un conflicto entre los grupos sociales portadores, y por lo tanto implica un problema de poder: ¿cuál definición de la realidad quedará anclada en la sociedad? Berger y Luckmann señalan que en el caso del encuentro entre dos sociedades, desde el punto de vista de la “plausibilidad intrínseca” puede no haber mucha diferencia entre los universos competidores, pues ambos pueden tener un

nivel de desarrollo suficiente para ser efectivamente habitables. Ellos sostienen que cuando la argumentación es demasiado abstracta, cuando la experiencia o las evidencias no brindan una base suficiente como para decidir entre teorías rivales, “no podemos culparlos” de utilizar la fuerza armada para imponer uno de los argumentos.

En esos casos “quien tiene el palo más grande tiene mayores probabilidades de imponer sus definiciones” (Berger y Luckmann, 1966: 140), pues más allá de los mecanismos conceptuales utilizados, el éxito se relaciona con el poder extra-discursivo de los grupos portadores. En muchos casos, la cuestión de cuál prevalecerá dependerá más del poder que de la habilidad teórica de los respectivos legitimadores, por lo que es muy probable que la cuestión se decida en el plano militar.

En tanto las teorías sigan teniendo aplicaciones pragmáticas inmediatas, la rivalidad que pueda existir resulta fácil de zanjar por medio de pruebas pragmáticas. Puede haber teorías en competencia acerca de la caza del jabalí, en las cuales tengan intereses creados las camarillas rivales de expertos de caza. La cuestión puede resolverse con relativa facilidad si se observa cuál teoría es la que da más resultados para matar más jabalís. Esa posibilidad no existe en el caso de que haya que decidir, por ejemplo, entre una teoría politeísta y una teoría henoteísta del universo. Los teorizadores respectivos se ven obligados a sustituir la argumentación abstracta por pruebas pragmáticas. Dicha argumentación, por su naturaleza misma, no transmite la convicción inherente del éxito pragmático. Lo que es conveniente para un hombre puede no serlo para otro. En realidad, no podemos culpar a esos teorizadores si recurren a respaldos más sólidos [que] el escaso poder de la sola argumentación, como podría ser, por ejemplo, que las autoridades empleasen la fuerza armada para imponer uno de los argumentos por encima de sus competidores. En otras palabras, las definiciones de la realidad pueden ser impuestas por la policía, lo que —dicho sea de paso— no tiene por qué significar que tales definiciones [sean] menos convincentes que las que se aceptan “voluntariamente” (Berger y Luckmann, 1966: 152)

Para analizar los usos de la violencia en relación con la defensa de un universo simbólico es necesario regresar al análisis socio-estructural. Cuando se busca la resolución del conflicto mediante la aplicación de violencia, los aspectos socio-estructurales (los niveles relativos de poder de cada grupo, la disponibilidad del uso de la fuerza, etc.) determinarán en gran medida el resultado del conflicto. Los grupos en el poder tendrán a su disposición la utilización de la fuerza pública, y la efectividad de ésta dependerá a su vez del nivel de poder material de sus oponentes, pues —apuntan los autores— “a veces las circunstancias desgraciadamente obligan (*sic*) a seguir en términos amistosos con los bárbaros”(Berger y Luckmann, 1966: 147).

Las definiciones rivales sobre la realidad se disputan en la esfera de los intereses sociales competitivos. Diferentes grupos sociales (con distintos niveles relativos de poder) tendrán afinidades con una u otra de las teorías en competencia, debido en parte a las ventajas o desventajas que su aplicación tenga en relación con sus intereses, con lo que podrán convertirse en portadores de aquellas. La cantidad de grupos afiliados a una de las versiones

—y los recursos que tengan a la mano— inclinará hacia uno u otro lado la balanza de un conflicto. Se concibe la posibilidad de un conocimiento socialmente desarraigado, cuyas formulaciones teóricas y abstractas se produjeran en un aislamiento casi total de los movimientos de la estructura social, caso en el que los conflictos entre expertos rivales se desarrollarían en una especie de vacío societal. Pero tan pronto como alguno de los puntos de vista encuentre eco en la sociedad circundante, serán principalmente los intereses extra-teóricos los que habrán de decidir el resultado de la disputa. En el análisis de Berger y Luckmann, la cuestión de la *sinceridad* de los teóricos al defender sus teorías es considerada “secundaria” (Berger y Luckmann, 1966: 154), si bien contemplan que (dado que los elencos teorizadores estarán vinculados a grupos con poder e intereses sociales) una posibilidad histórica es la “manipulación ideológica deliberada”(Berger y Luckmann, 1966: 223), realizada por grupos políticamente interesados.

## **2.5. Cambio social y transformación.**

En un punto de este mismo libro (Berger y Luckmann, 1966: 149), los autores reconocen que, concentrados en la búsqueda de dilucidar los mecanismos mediante los que un orden simbólico, institucional y social se establece, mantiene y reproduce, objetivándose al grado de poder ser experimentado como si fuera una “realidad dada” del mismo modo que la realidad del mundo natural, el conjunto de su análisis deja en segundo plano una cuestión fundamental: el cambio. Todos los universos construidos socialmente son productos históricos de la actividad humana, y por lo tanto, atraviesan un proceso continuo e ininterrumpido de cambio. Este cambio es producido —igualmente— por las acciones concretas de los seres humanos.

El fecundo trabajo de Berger y Luckmann en este libro, sin embargo, también puede ser extrapolado para analizar los elementos y procesos involucrados en el cambio y transformación de los universos simbólicos, los órdenes institucionales y las estructuras sociales. Esto incluiría los procesos de cuestionamiento y crítica; desobediencia, rebeldía, oposición y resistencia; desreificación, desestabilización, desmantelamiento y desinstitucionalización; aceptación de versiones alternativas, transformación y cambio social.

### 3. Realidad, Verdad.

#### 3.1. Debate realismo-relativismo.

Hasta aquí, hemos esbozado el marco teórico general de la psicología social construccionista, y hemos presentado el modelo conceptual de la construcción social de la realidad de Berger y Luckmann. Si lo que investigamos es un aspecto del proceso de la construcción social de la realidad, resulta necesario detenernos a explicitar qué es lo que entendemos por esa «realidad» que está siendo “construida”. Como resultará evidente más adelante, para llevar a cabo este trabajo ha sido indispensable adentrarnos en las profundidades epistemológicas y ontológicas en torno a los conceptos de «realidad» y «verdad», una de las cuestiones más polémicas con respecto al construccionismo social —tanto hacia fuera como en su interior— y uno de los problemas teóricos más desafiantes en esta investigación.

Como hemos visto, la perspectiva construccionista se aleja de la visión clásica objetivista que sostenía que, a través de la Razón, el ser humano puede *aprehender* objetivamente las características y propiedades constitutivas de la Realidad (con mayúsculas, la Realidad absoluta). Se asumía, por lo tanto, que la realidad (como la percibimos) preexiste como tal a nuestros procesos cognoscitivos, que sus características ya están *dadas*, y que el conocimiento verdadero consiste en una representación fiel de dichas propiedades, representación que debe lograr eludir las deformaciones que el científico le imprime al observar desde una perspectiva subjetiva. De este modo, se pensaba que el conocimiento logrado con una adecuada aproximación objetiva a la realidad constituiría un conocimiento verdadero, absoluto y universal.

En las últimas décadas han cobrado fuerza los múltiples argumentos que, por diversos flancos, han lanzado críticas demolidoras contra los principios en los que se funda dicha visión, como son: el objetivismo, el universalismo y la noción de *realidad dada*. Se ha señalado que es imposible observar la realidad desde “ningún punto de vista particular”, que todo “conocimiento” o “verdad” es necesariamente relativo, contextual e histórico, y que las



características que observamos en la realidad no preexisten como *dadas*, apuntando más bien hacia nociones de *realidad creada*, o socialmente *construida*.

Así, con frecuencia la perspectiva socio-construccionista es asociada con una postura relativista, sin embargo, esto es materia de un acalorado debate, a veces englobado bajo el título de “debate realismo-relativismo”. En este debate no existen sólo dos posturas —realista y relativista—, sino una gran variedad de posiciones, matices, interpretaciones y argumentos, por lo que en efecto resultaría más adecuado hablar de realismos y relativismos. El relativismo, si bien cuenta también con una historia milenaria, nunca ha sido muy respetado dentro del gremio filosófico. Históricamente se le ha tachado de autocontradictorio, siguiendo la lógica de que, siendo la proposición relativista aquella de que “ninguna proposición es verdadera en todos los contextos”, se ha argüido que:

Si esta proposición es falsa, entonces existe por lo menos una proposición que sea verdadera en todos los casos, con lo cual el relativismo es, obviamente, falso. Si esta proposición es verdadera entonces existe por lo menos un contexto en el cual resulta ser falsa. (Ibáñez, 2001: 65)

Sin embargo, como bien ha argumentado Tomás Ibáñez, esta argumentación sólo es efectiva dentro del «régimen veritativo» platónico (dominante en la filosofía occidental), que es justamente aquello que el relativismo cuestiona. La “proposición relativista” sólo es autocontradictoria cuando es considerada recurriendo precisamente a una noción de Verdad absoluta como criterio de decisión, de ahí que la supuesta demostración lógica arriba enunciada resulta en realidad una argumentación tautológica, pues parte de asumir como *dadas* justamente aquellas premisas que se intenta poner en cuestión. Ibáñez sostiene que una postura relativista no proclama que su afirmación sea verdadera en el sentido que se entiende desde la perspectiva «absolutista» (denominada así por oposición a «relativista»); dice más bien, que tal afirmación será verdadera para los unos y falsa para los otros, con lo que se disuelve la supuesta contradicción. De esta y otras maneras, en diversos campos se defienden actualmente posturas relativistas, y al parecer en forma creciente.

Sin embargo existen fuertes diferencias en las formas en que se concibe lo que significa asumir una postura relativista, sus alcances e implicaciones. Desde tales posiciones se han dicho cosas como que: toda verdad es relativa, no hay una verdad última; la realidad es una construcción en el lenguaje; nada existe fuera del discurso; lo que se defina como verdad y realidad para una sociedad depende de nuestras decisiones y consensos. Un asunto que ha sido fuente especial de discusión es la cuestión de cómo fundamentar una postura ética o moral. Es

cierto que, desde una postura relativista, resulta sumamente difícil sostener que una determinada posición es “mejor que otra”, tanto en materia de conocimiento (decir que alguna enunciación es más “verdadera” que otra) como en cuanto a criterios éticos o morales (decir que algo es éticamente correcto o incorrecto, desde parámetros axiológicos relativos). Los críticos del relativismo suelen acusar que, si cualquier posición es tan buena como cualquier otra, no hay manera de plantearse moralmente en contra de prácticas como el holocausto nazi (una alusión recurrente). De igual manera, se ha aducido que una postura relativista apunta hacia la pérdida del sentimiento de responsabilidad y compromiso, lo que conduciría hacia posturas de indiferencia e inacción política.

Por todo lo anterior, resulta indispensable hacer un planteamiento general de las cosas. El sentido de las nociones de «realidad» y «verdad» —de por sí complejas y controvertidas— y su relación con el ser humano (lo que implica caracterizar lo que entendemos por “conocimiento”), ha resultado totalmente desestabilizado en este debate, por lo que es necesario hacer un esfuerzo por caracterizarlas, de modo tal que podamos desarrollar el análisis que constituye este trabajo. Esto de ninguna manera constituye una tarea sencilla. En particular —y como será evidente más adelante—, la presente investigación plantea un problema teórico especial: al tiempo que utilizaremos una aproximación construccionista (basada en una postura relativista), necesitaremos hacer uso de las nociones de Realidad y Verdad. Lo que a primera vista parecería una contradicción sin sentido, constituye una de las partes teóricamente más propositivas del presente trabajo de tesis, y por lo tanto, una de sus partes más arriesgadas. Aventuraremos una propuesta para concebir, desde un marco relativista, la posibilidad de utilizar *nociones fuertes* de Verdad y Realidad, así como la cuestión de las bases para fundamentar una postura ético-política desde ese mismo marco de referencia. El (necesariamente limitado) alcance de este trabajo será simplemente presentar dicha propuesta de concepción general, sin entrar en las complejas discusiones teóricas con todos los autores y disciplinas contra quienes este planteamiento debería ser contrastado. Muchas preguntas quedarán sin resolver: desarrollar plenamente este planteamiento será el objetivo de futuros esfuerzos. Valga, pues, la siguiente exposición general para llevar adelante el análisis que aquí nos ocupa.

### 3.2. Sobre nuestra noción de «realidad».

¿Qué entendemos por «realidad»? Aunque en el uso cotidiano esta noción parece relativamente apromblemática, enfrentamos considerables dificultades al intentar una caracterización más precisa. Para enfrentar esta cuestión, es necesario intentar una desambiguación de la noción de «realidad». De manera general, la noción de «realidad» suele utilizarse para designar el conjunto total de aquello que existe en la modalidad específica de existencia que de hecho tiene, y solemos pensar que “lo que existe”, tiene *realidad* por sí mismo, que existe de manera independiente al conocimiento que podamos (o no) tener sobre ello. Esta afirmación corresponde con lo que se denomina “realismo ontológico”: la realidad existe con independencia de nosotros, tiene unas características y propiedades que “son las que son”, tanto si las observamos como si no, tanto si podemos conocerlas/comprenderlas como si no, tanto si existimos nosotros mismos como si no. Lo anterior se relaciona con la idea de una “realidad objetiva”, la Realidad concebida en términos absolutos, más allá del conocimiento que de ella pueda tener un observador particular desde una posición particular. Aquí la cuestión comienza a ser más complicada, pues ¿podemos conocer la Realidad *tal cual es*? ¿podemos conocer las características y propiedades que tiene *en términos absolutos*? Responder afirmativamente es lo que se conoce como “realismo epistemológico”, desde donde se considera que el «conocimiento» será válido, precisamente, en la medida en que constituye una forma de acceso a la Realidad tal y como es con independencia de nosotros (idea del “conocimiento objetivo”). Como explica Tomás Ibáñez:

El realismo epistemológico implica el realismo ontológico, pero el realismo ontológico no implica el realismo epistemológico. [...] No tendría ningún sentido afirmar que se puede conocer la realidad si no se supusiese la existencia de esa realidad. Mientras que se puede dudar de nuestra capacidad [para] conocer la realidad sin dudar por ello de que la realidad existe. (Ibáñez, 2001: 19-20)

El mismo autor señala que buena parte de los filósofos y científicos aceptan el realismo ontológico pero, o bien rechazan el realismo epistemológico, o bien declaran que es una cuestión “indecidible”. Existe una larga lista de posturas que se apartan del realismo epistemológico: kantismo y neokantismo, positivismo y neopositivismo, convencionalismo, empiricismo, operacionalismo, pragmatismo y neopragmatismo, todas las cuales constituyen variantes del “idealismo epistemológico”. Los argumentos contra el realismo epistemológico son muchos, y en última instancia conducen a la idea de que “sólo podemos acceder, como

mucho, a la realidad empírica, es decir a la realidad tal y como resulta para nosotros” (Ibáñez, 2001: 20).

La «realidad-para-nosotros» surge en nuestra experiencia como agentes cognoscentes, es por esa relación con nuestra experiencia por lo que surgen nociones como «realidad empírica» o «realidad fenomenológica». Los elementos que la constituyen no existen *como tales* en términos absolutos, sus características y atributos “son como son” sólo con relación a nosotros y no con independencia de nosotros. Cualquier elemento o atributo que observemos en ella contiene implícitas nuestras propias características, por lo que es una realidad “teñida de subjetividad”. Debido a lo anterior, decimos que la realidad que “habitamos” es una «realidad relativa» (epistemológicamente relativa). Todo el conocimiento que podemos tener sobre la realidad es necesariamente relativo a aquellas características que nos constituyen como seres cognoscentes, no tenemos forma de acceder a la realidad con independencia de nuestras características particulares, por lo que los rasgos o propiedades que aquella pudiera tener de manera absoluta y objetiva son como tales incognoscibles para nosotros. Fue precisamente en la física —ciencia que tradicionalmente se consideraba la más “dura” de todas, cuyos descubrimientos se creía que revelaban las características más intrínsecas y objetivas de la “materia física”— donde se tuvo acceso a experiencias que obligaron a aceptar que incluso las nociones más fundamentales de lo que entendemos como la realidad sólo son aplicables dentro de un determinado “rango de experiencias”, y que los fenómenos observables no son independientes del “sistema observador” (que en el caso de la física subatómica incluye complejos dispositivos tecnológicos).

Así las cosas, regresemos a la pregunta inicial de esta sección: ¿qué entendemos por «realidad»? Si bien —como decíamos— solemos entender «realidad» como el conjunto de todo lo que existe con las características que tiene en términos absolutos, resulta que en ese sentido la Realidad nos es inaccesible. Por lo tanto, si bien la noción de «realidad absoluta» es de utilidad para la reflexión filosófica y científica, es una noción abstracta que no solemos utilizar mucho en la vida cotidiana. Si la única realidad que podemos conocer es la realidad-para-nosotros, entonces es a ésta a la que normalmente hacemos referencia como «la realidad», esto a pesar de que cotidianamente nos movamos como si la realidad-para-nosotros fuera equivalente a la Realidad absoluta —situación que ha sido caracterizada, de manera crítica, como “realismo ingenuo”—.

Las concepciones relativistas de la realidad se plantean como una alternativa para alejarse del realismo ingenuo (realismo epistemológico), sin embargo tal planteamiento ha resultado siempre controvertido. Como decíamos, no existe una única forma de concebir el relativismo, más bien existen múltiples posturas relativistas a las que habría que agregar también las interpretaciones formuladas desde fuera —por sus críticos— sobre lo que significa el relativismo y sus implicaciones. De entre este abanico de lecturas distintas, existen argumentaciones interesantes que pueden ser retomadas, así como existen interpretaciones definitivamente inviables de las que debemos tomar distancia. Presentaremos, pues, una versión particular de relativismo que funcione como base para este trabajo.

Decíamos que la realidad que “habitamos”, la realidad-para-nosotros, es relativa. Para diferenciarla de la Realidad en términos absolutos, nos referiremos aquí a ella como la “realidad” (entrecomillada y con minúsculas). Decíamos que todo en la “realidad” es relativo: todo lo que podamos percibir, experimentar o conocer es posible en función de nuestras características como seres cognoscentes, por lo que tales características van implicadas en toda percepción, experiencia o conocimiento posible. Es por esto que una comprensión sobre nuestro ser como agentes cognoscentes nos ayudará a esclarecer el panorama. Antes que seres-en-el-lenguaje, antes que seres sociales y antes que seres con sistema nervioso, somos seres vivos, y una comprensión general de lo que representa la cognición para los seres vivos resulta fundamental.

Para esto, retomaré las brillantes aportaciones de dos neurobiólogos chilenos, Humberto Maturana y Francisco Varela, cuya “Biología del Conocimiento” constituye un marco general enormemente fértil e innovador, cuya relevancia para nuestra concepción general del mundo —en mi opinión— está aún por ser cabalmente estimada. Contra la extendida idea de que existe una ruptura entre las ciencias naturales y las sociales o humanidades, se han emprendido diversos esfuerzos unificadores, desde diversos paradigmas y con diferentes resultados. El de Maturana y Varela es un planteamiento revolucionario en muchos sentidos, uno de los cuales apunta precisamente en esa dirección de unificación desde una perspectiva innovadora que vale la pena explorar.

Debo aclarar que para esta exposición me baso únicamente en el libro “El Árbol del Conocimiento” (1984), desconozco si los autores, en su vasta obra, han utilizado el sistema conceptual que ahí proponen para llegar a las conclusiones que presentaré más adelante, y desconozco también si estarían plenamente de acuerdo con ellas. Aplicando de este modo sus

ideas, sería mi aportación, en todo caso, nada más que unas pinceladas sobre el paisaje magistralmente plasmado por los autores, sea el mérito para ellos. Espero lograr demostrar la pertinencia de esta digresión, en donde creo encontrar la fundamentación general necesaria para integrar aspectos de esta investigación que de otro modo parecerían contrapuestos.

### 3.3. Biología del Conocimiento.

Al trabajar en la biología del conocimiento, Maturana y Varela se propusieron formular un sistema conceptual para comprender el fenómeno cognoscitivo como resultado del operar de un ser vivo. Conscientes de la *circularidad* de tal empresa, buscaron comprender cómo tal proceso puede resultar en seres vivos como nosotros, capaces de generar descripciones sobre su propio operar como seres vivos-cognoscentes. Revisaremos algunas de las principales ideas de dicho sistema conceptual, para después concluir señalando las implicaciones que extraemos para nuestra discusión sobre la realidad, el conocimiento y la verdad.

De hecho, Maturana y Varela comienzan haciendo algunas reflexiones muy semejantes a las que nosotros planteábamos más arriba. Al invitarnos a explorar las bases biológicas de nuestro conocer, sugieren que debemos abandonar la actitud cotidiana de *indubitabilidad* frente a nuestra experiencia, actitud que adoptamos cuando actuamos como si ésta simplemente reflejara un mundo absoluto. Señalan que no podemos considerar el fenómeno del conocer como si hubiera “hechos” u objetos allá afuera que captamos y nos metemos en la cabeza (Maturana y Varela, 1984: 13). Estamos, sin lugar a dudas, en un mundo —afirman los autores—, pero lo que solemos tomar como la simple captación de la realidad tiene la estampa indeleble de nuestras propias características. Sostienen que debemos dejar de pensar que nuestra experiencia está determinada por las características físicas del mundo exterior, observando que la experiencia corresponde a una configuración específica de estados de actividad en el sistema cognoscente, determinados por su estructura, cuestión que no contradice la *solidez* de nuestra experiencia. Para Maturana y Varela, “todo conocer es un *traer a la mano* un mundo”, lo que constituye un planteamiento plenamente construccionista. Esto está asociado a las raíces más hondas de nuestro ser cognoscitivo, hasta las raíces biológicas, por lo que se manifiesta en todas nuestras acciones y todo nuestro ser (Maturana y Varela, 1984: 14).

“Traer a la mano un mundo” no significa que nuestra experiencia esté desconectada del “mundo físico” (de lo que describimos como el “mundo físico”), todo lo contrario, es mediante ese traer a la mano que todo ser vivo interactúa con el entorno que lo circunda: es el fenómeno cognoscitivo lo que permite a los seres vivos operar efectivamente en el medio en que existen. “Lo más corriente es que a este traer a la mano del conocer se lo trate como dificultad, error o residuo explicativo que hay que erradicar [...] Lo que nosotros estamos diciendo es justamente lo opuesto: ese carácter del conocer es la clave maestra para entenderlo, no un residuo molesto o un obstáculo” (Maturana y Varela, 1984: 14). Este “traer a la mano un mundo” del fenómeno cognoscitivo es lo que Maturana y Varela toman como problema y como punto de partida para su investigación.

Desde su perspectiva, el fenómeno cognoscitivo es un elemento fundamental para la vida como proceso. Todo conocimiento es hacer —afirman—, y todo hacer es conocimiento. Así, la *totalidad* de la actividad mediante la que un ser vivo se realiza como tal, es una actividad cognoscitiva. Acción y experiencia están indisolublemente encadenadas, conocimiento y acción efectiva, por lo que sostienen que el conocimiento debe entenderse en el marco de la efectividad operacional del ser vivo en su dominio de existencia (Maturana y Varela, 1984: 15). “Cuando observamos cómo es que llegamos a conocer el mundo, siempre nos encontramos con que no podemos separar nuestra historia de acciones de cómo nos aparece ese mundo” (Maturana y Varela, 1984: 10), nuestras actividades, nuestra constitución, nuestro actuar como seres vivos constituyen nuestro conocer. Como seres humanos, este *hacer* incluye nuestra actividad en el lenguaje, nuestra reflexión, por lo que Maturana y Varela afirman que nuestra reflexión en el lenguaje también trae un mundo a la mano (Maturana y Varela, 1984: 14).

Ya decíamos que para llegar a una comprensión de nuestra forma particular de conocer como seres humanos, ellos parten de un análisis del conocimiento en los seres vivos en general, tanto si tienen sistema nervioso como si no, tanto en organismos metacelulares como en unicelulares (éstos últimos, de hecho, son el modelo en donde estudian la cognición en su aspecto más básico, para después observar su manifestación en otros seres vivos). Lo anterior, evidentemente, constituye una poderosa reconceptualización del «conocimiento» mismo, identificándolo completamente con el fenómeno de la vida. Los autores lo expresan aforísticamente diciendo simplemente: *vivir es conocer*. “El fenómeno del conocer es todo de una sola pieza, y en todos sus ámbitos está fundado de la misma manera”, por lo que no hay una discontinuidad entre lo humano y social y sus raíces biológicas (Maturana y Varela, 1984: 14).

En el mismo sentido, la conceptualización del fenómeno cognoscitivo que ellos ofrecen no lo circunscribe a la actividad del sistema nervioso, señalando —por lo tanto— que no es suficiente con examinar a este, sino que hay que entenderlo con relación al ser vivo en su totalidad.

Un elemento clave para esto es la revolucionaria caracterización de los seres vivos desarrollada por Maturana y Varela. A diferencia de otras propuestas surgidas a lo largo de la historia de la biología —que intentaban caracterizarlos mediante la enumeración de sus propiedades—, ellos proponen una caracterización a través de la definición de su *organización* en tanto que sistemas. En teoría de sistemas, la «organización» se entiende como el conjunto de relaciones entre los componentes de un sistema que tiene que existir para que ese sistema sea lo que es. Al preguntarse por la organización de los sistemas vivos, Maturana y Varela encuentran que lo que caracteriza a los seres vivos es que “se producen continuamente a sí mismos”, proceso al que denominan «autopoiesis». Un sistema autopoietico consiste en una red de interacciones (metabolismo) que produce una serie de elementos, todos los cuales son componentes de la red de interacciones que los produjo, algunos de los cuales constituyen un perímetro (a nivel celular: la membrana) que enmarca esa red de transformaciones distinguiéndola del medio circundante, con lo que se conforma en tanto que unidad discreta. La autopoiesis —el proceso mediante el que los seres vivos se *realizan* en tanto tales— es también un proceso mediante el que los seres vivos se *especifican* a sí mismos. El operar de un sistema está determinado por su organización (las redes de relaciones e interacciones entre sus componentes) y no por la naturaleza de sus componentes, los cuales podrían ser distintos en tanto que continuaran cumpliendo con las mismas funciones dentro del sistema. Por lo tanto, dado que los sistemas autopoieticos tienen una estructura tal que se produce a sí misma, al constituirse como unidades los seres vivos especifican su propia «fenomenología biológica», la cual es diferente a la fenomenología física no por que violen los principios físicos (se basan en ellos), sino porque los fenómenos que surgen en su operar dependen de su organización y de cómo ésta se realiza, y no del carácter físico de sus componentes. En este sentido, señalan que cuando un sistema vivo interactúa con un elemento físico X proveniente del exterior, lo que ocurre a consecuencia de esa interacción no está determinado por las características intrínsecas de X, sino por la manera en que dicho elemento es “visto” o “tomado” por el sistema al incorporarlo en su dinámica autopoietica. Los cambios que ocurran desencadenados por esa interacción van a ser aquellos especificados por su propia organización estructural.



De este modo, al comprender a los seres vivos en función de la autopoiesis se enfatiza el hecho de que los seres vivos son unidades *autónomas*. Un sistema autónomo es aquel que es capaz de especificar su propia “legalidad”, aquello que es propio de él. Maturana y Varela entienden que esta autonomía es una de las propiedades más fundamentales de los seres vivos (la cual surge como consecuencia de su organización autopoietica): son las características del ser vivo las que determinan su modo de interactuar en el medio en el que existe, y las que especifican cuál es el “mundo” que se configura para él. Las características del ser vivo especifican cuál es el «dominio de interacciones» con el medio circundante que es *relevante* para él (si es en una escala micro o macroscópica, por ejemplo), especifican cuáles elementos de ese sistema circundante constituyen “perturbaciones” para él (es decir, cuáles elementos *gatillan* cambios de estado o modificaciones en su operar) y cuales otros no, y especifican cuál es la modificación desencadenada por tales perturbaciones, siendo algunas de estas unas interacciones tales que pueden resultar en la destrucción del sistema. Lo anterior se relaciona con lo que Maturana y Varela denominan la «clausura operacional» de los seres vivos: en tanto que sistemas, operan como una *red cerrada* de cambios de relaciones de actividad entre sus componentes (Maturana y Varela, 1984: 111). Esto significa que están constituidos de una forma tal que la totalidad de las dinámicas y procesos que los constituyen ocurren como consecuencia de dinámicas *internas* a ellos, aún las transformaciones desencadenadas por su interacción con el medio circundante tienen efecto sobre ellos sólo mediante los cambios de estado que gatillan en algunos de sus elementos (que, al observarlos en relación con el medio circundante, nosotros denominamos “perceptores” o “sistemas sensoriales”). La operación del sistema y el desarrollo de sus transformaciones en el tiempo consiste en mantener invariantes ciertas *correlaciones internas* entre sus componentes, frente a las continuas perturbaciones que generan en él tanto la dinámica interna como las interacciones con el medio externo. Así, lo que observamos como la actividad de los seres vivos en un ambiente “es una visión externa de la danza de relaciones internas del organismo” (Maturana y Varela, 1984: 111). Lo que nosotros —como observadores *externos*— identificamos como la «conducta» de un organismo en relación con un ambiente —que nosotros señalamos—, no es otra cosa que el mantenimiento de correlaciones senso-motoras internas; en términos de su operar como sistema, no hay un “afuera”.

Todo esto quizás se aclara más a través de una analogía. Imaginemos a un sujeto que ha vivido toda su vida en un submarino y que, no habiendo salido jamás de él, ha recibido un entrenamiento perfecto de cómo manejarlo. Ahora, nosotros estamos en la playa y vemos que el submarino se acerca y emerge

grácilmente a la superficie. Entonces, tomamos la radio y decimos al piloto al interior: “Felicitaciones, has evitado los escollos y emergido con gran elegancia; las maniobras del submarino te resultaron perfectas”. Nuestro amigo del interior, sin embargo, se desconcierta: “¿Qué es eso de escollos y de emerger? Todo lo que yo hice fue mover palancas y girar perillas y establecer ciertas relaciones entre indicadores al accionar las palancas y las perillas, en una secuencia prescrita de acuerdo con mi modo acostumbrado. Yo no he realizado maniobra alguna, y que, además, me hables de un submarino, me parece casi una burla.” (Maturana y Varela, 1984: 91)

Con esta analogía, los autores tratan de explicar que para el hombre al interior del submarino sólo existen las lecturas de los indicadores, las variaciones de éstas y los procedimientos para mantener ciertas relaciones específicas entre ellas. Somos nosotros, que desde afuera vemos como cambian las relaciones entre el submarino y su ambiente, quienes podemos hablar de la conducta del submarino, y ésta puede aparecer como más o menos adecuada según las consecuencias que tenga, según las características que definamos en el “ambiente” y según las expectativas que como observadores establezcamos. La dinámica de estados del submarino, con su piloto que no conoce el mundo exterior, no involucra “playas”, ni “escollos”, ni “superficie”, sólo correlaciones entre indicadores que deben mantenerse dentro de ciertos límites. Y sin embargo, como observadores externos observamos una compatibilidad muy estrecha entre las dinámicas internas (autónomas y con clausura operacional) de los organismos y su desempeño en el medio ambiente. De romperse dicha compatibilidad, los organismos rápidamente entran en interacciones destructivas. ¿Cómo explicar esto?

Mientras un ser vivo se conserva como tal, mientras su proceso vital se desarrolla, es porque conserva su organización en tanto que sistema autopoietico; cuando pierde tal organización deja de estar vivo, deja de manifestar fenomenología biológica y regresa a lo meramente físico, sus componentes comienzan el proceso de degeneración (de acuerdo con la 2da ley de la termodinámica) hacia su desintegración en tanto que unidad. La autopoiesis puede ser cumplida de muchas formas: diferentes configuraciones estructurales pueden satisfacer las condiciones necesarias para su conservación. Mientras dura, esa *conservación* se sostiene a través de un proceso ininterrumpido de *cambio* estructural, cambio que ocurre como resultado de su dinámica interna o que puede ser gatillado por sus interacciones con el medio ambiente. De este modo, a lo largo de su existencia (la ontogenia de un organismo), los sistemas vivos atraviesan por una serie de cambios estructurales que son parcialmente especificados por su historia de interacciones con el medio ambiente. No están determinados por el ambiente, pues los cambios desencadenados ocurren en función de la estructura del sistema, de ahí que se hayan elegido los términos “perturbación” y “gatillar”. Pero la historia particular de

interacciones que un ser vivo atraviese durante su ontogenia (en donde se incluye su interacción con cualquier otro ser vivo, que en este caso constituiría un elemento más del entorno) va a especificar la serie particular de transformaciones atravesadas por dicho organismo, por lo que sus características en el momento presente son el resultado de dicha historia de interacciones. Mientras el sistema no atraviese interacciones destructivas con su medio, observaremos una compatibilidad entre la estructura de ambos: medio y unidad actúan como fuentes de mutuas perturbaciones, gatillando cambios de estado mutuamente, proceso continuado al que Maturana y Varela se refieren como «acoplamiento estructural». Este es un punto muy importante que retomaremos más adelante: mientras el sistema vivo se conserve como unidad operante, observaremos una *correlación* entre su estructura y la del medio circundante, el cual —como observadores— vemos que tiene una dinámica operacional independiente. El acoplamiento estructural no es un fenómeno que se observe exclusivamente en los seres vivos, lo que sí les es propio es que el acoplamiento estructural se realiza en el marco de la conservación de la autopoiesis. De esta forma, resulta claro que los sistemas autopoieticos se conservan como unidades operantes en tanto que conservan una congruencia necesaria con el medio circundante, esto es: la conservación de la autopoiesis de un ser vivo se mantiene siempre y cuando exista también una conservación de su *adaptación* al medio. En la medida en que los cambios de estado de un organismo dependen de su estructura, y ésta de su historia de acoplamiento estructural, esos cambios de estado que describimos como conducta serán necesariamente congruentes con el medio circundante.

Esta original caracterización de los sistemas vivos tiene muchas implicaciones importantes que distinguen el pensamiento de Maturana y Varela de las concepciones convencionales en diversos ámbitos. Aquí revisaremos sólo aquellas que —como se verá después— aportan elementos para la discusión que en este caso nos compete. Estamos acostumbrados a caracterizar a los seres vivos en función de una lista de propiedades, entre las que se cuenta su capacidad de *reproducción*. En la concepción de Maturana y Varela no se ha hecho referencia a ella para definir lo que es un sistema vivo, pues los autores sostienen que la reproducción *no* es constitutiva de lo vivo. Para poder reproducirse, un sistema vivo debe existir previamente como tal, lo que implica que debe poder existir sin reproducirse. “¡Basta pensar en la mula para darse cuenta de que esto debe ser así!” (Maturana y Varela, 1984: 38). De todos modos, la capacidad de reproducción (como característica *añadida*) es una propiedad casi universal en los seres vivos, y en efecto, tiene importantes implicaciones para nuestra

discusión. En la reproducción se observan dos fenómenos complementarios. Por un lado, como es sabido, determinadas características de un ser vivo reaparecerán en sus descendientes. Por otro lado, la variabilidad también es un fenómeno constitutivo de la reproducción. En los sistemas vivos hay instancias con particularidades estructurales que especifican, para diferentes aspectos, probabilidades diferenciales tanto de variación como de tendencia a la conservación. En otras palabras, la organización de los seres vivos es tal que, en la reproducción, algunas de sus características son relativamente fijas y otras de ellas son más propensas a la variación. Existen instancias específicas —entre las que destaca (por popularidad) el ADN— cuya participación en el sistema se relaciona con la especificación de la variación o conservación de la semejanza con respecto a distintos atributos. El resultado es que se encuentran grandes constantes entre los individuos de un *linaje* (serie de individuos emparentados secuencialmente por relaciones reproductivas), al mismo tiempo que hay otras características que están variando continuamente y que no permanecen constantes más de una o dos generaciones. Más adelante retomaremos este punto para nuestra discusión.

Lo que hemos visto hasta ahora deja claro que los seres vivos son seres *históricos*. Cada vez que, en un sistema, un estado surge como modificación de un estado previo, tenemos un fenómeno histórico. Así, las características específicas que definen lo que somos en el momento presente —aquellas que especifican cuál es el mundo que “traemos a la mano” como seres vivos-cognoscentes— son el resultado de un proceso histórico en varios niveles, dos de los cuales queremos resaltar aquí. Primero, como vimos, nuestras características en el momento presente son el producto de nuestra historia ontogenética: han sido especificadas por la serie de transformaciones e interacciones por las que hemos atravesado durante nuestra existencia como individuos. Segundo, éstas características también son el resultado de nuestra historia filogenética: constituyen el estado presente de la historia de cambio y conservación de la filogenia a la que pertenecemos, un momento en la deriva natural del extenso linaje reproductivo del que somos nada más que un eslabón. Nosotros, como seres vivos —al igual que como seres sociales—, tenemos una historia: somos descendientes por reproducción no sólo de nuestros antepasados humanos, sino de antepasados muy distintos que se extienden en el pasado hasta hace más de tres mil millones de años. En la historia de la deriva natural de la vida sobre la Tierra, lo que observamos es un continuo de diversificación de formas de vida cuya clave es la conservación de la organización autopoiética y la conservación de la adaptación al medio. Esta es también una historia de acoplamiento estructural, donde seres vivos y medio

ambiente se influyen mutuamente estableciendo una serie de transformaciones recíprocas y correlacionadas: cambios en los sistemas vivos han desencadenado cambios en el medio y viceversa. Como una forma más en la que los seres vivos satisfacen los requisitos para la continuidad de su existencia, en todos los reinos biológicos han surgido organismos metacelulares, organismos conformados por la integración de muchas células para conformar organismos compuestos (sistemas autopoieticos de segundo orden). Aquí, Maturana y Varela hacen una extraordinaria descripción del modo en que la historia natural del movimiento, la metacelularidad y la diversificación celular se conjugan para dar pie a la aparición de organismos dotados de un sistema nervioso. El sistema nervioso surge en la historia filogenética de los seres vivos como un conjunto de células peculiares, que se inserta en el organismo de tal manera que acopla puntos en las superficies sensoriales con puntos en las superficies motoras.

La visión más popular considera al sistema nervioso como un instrumento mediante el cual el organismo obtiene *información* del ambiente con la que construye una *representación* del mundo que le permite desarrollar una conducta adecuada para sobrevivir en él, tal y como nosotros utilizaríamos un mapa para trazar una ruta. Sin embargo, hemos visto que lo que le sucede a un sistema no puede estar determinado por el agente perturbante: el medio no puede determinar los cambios, sólo gatillarlos. Por lo tanto, describir el operar de los seres vivos con la metáfora de la “obtención de información” para su “representación interna”, si bien no carece de utilidad comunicativa para nosotros, no es viable como explicación del fenómeno cognoscitivo. Al decir esto, surge inmediatamente una enorme resistencia, pues pareciera que la única alternativa a entender el sistema nervioso como operando con representaciones es la negación de la realidad circundante. “Si negamos la objetividad del mundo cognoscible, ¿no quedamos acaso en el caos de la total arbitrariedad porque todo es posible?” (Maturana y Varela, 1984: 89). Si el sistema nervioso no opera (no puede operar) con representaciones del mundo circundante, ¿cómo surge entonces la extraordinaria efectividad operacional de los seres vivos, y su enorme capacidad de aprendizaje y manipulación del mundo?

Para resolver este problema, Maturana y Varela sostienen que es necesario “caminar al filo de una navaja”. Hacia un lado hay una trampa: la imposibilidad de comprender el fenómeno cognoscitivo si asumimos un mundo de objetos que nos informa, porque no hay un mecanismo que de hecho permita tal “información”. Hacia el otro lado, otra trampa: el caos y la arbitrariedad de la ausencia de lo objetivo, donde cualquier cosa parece posible. Negar el

medio circundante, suponer que el sistema nervioso funciona completamente en el vacío, donde todo vale y todo es posible, es el extremo de la absoluta soledad cognoscitiva o *solipsismo*, lo que no nos permite explicar cómo hay una adecuación o conmesurabilidad entre el operar de su organismo y el entorno. Estos dos extremos han existido desde los primeros intentos por comprender el fenómeno del conocer, aún en sus raíces más clásicas. Hoy en día predomina el extremo representacionista, en otros tiempos ha predominado la visión contraria (Maturana y Varela, 1984: 89).

Los autores afirman que “tenemos que aprender a caminar sobre la línea media, en el filo mismo de la navaja”. Entendiendo el sistema nervioso como parte de un organismo caracterizado por una clausura operacional y que presenta un acoplamiento estructural con el medio, podemos evitar caer en ambos extremos: ni representacional, ni solipsista. No es solipsista porque, como parte del organismo, el sistema nervioso participa en las interacciones de éste con su medio, las que continuamente gatillan en él cambios estructurales que modifican su dinámica de estados. Ésta es la base de por qué, como observadores, nos parece que en general las conductas animales son adecuadas a sus circunstancias. Esto es así a pesar de que, para el operar del sistema nervioso no hay afuera ni adentro, sino sólo manutención de sus correlaciones, las cuales están en continuo cambio (como ocurría en el ejemplo del submarino). Y tampoco es representacional porque, en cada interacción, son las características del sistema las que especifican cuáles perturbaciones son posibles y qué cambios gatillan en su dinámica de estados. Lo adecuado, señalan, es reconocer el sistema nervioso como una unidad definida por sus relaciones internas en las que las interacciones sólo actúan modulando su dinámica estructural, esto es, como una unidad con clausura operacional. Dicho de otra manera, el sistema nervioso no “capta información” del medio, como se suele escuchar, sino que al revés, trae un mundo a la mano al especificar qué configuraciones del medio son perturbaciones y qué cambios gatillan éstas en el organismo. La metáfora en boga del cerebro como una computadora no es sólo ambigua sino francamente equivocada (Maturana y Varela, 1984: 112-113). Describir el conocimiento como una internalización del medio confunde las cosas al sugerir que fenómenos que sólo existen en nuestro dominio de descripciones como seres en el lenguaje son fenómenos constitutivos de la dinámica estructural del sistema nervioso (Maturana y Varela, 1984: 115).

Maturana y Varela señalan que, para asumir ésta forma de comprender el fenómeno cognoscitivo en los seres vivos, es necesario mantener una clara “contabilidad lógica”. Como

observadores, podemos considerar a una unidad en dominios diferentes según sean las distinciones que realicemos (Maturana y Varela, 1984: 91). Podemos considerar a un sistema en el dominio del operar de sus componentes, en el dominio de sus estados internos y sus cambios estructurales: desde la perspectiva de este operar, para la dinámica interna del sistema, el ambiente no existe, es irrelevante. *También* podemos considerar a una unidad en sus interacciones con el medio y describir su historia de interacciones en él: desde esta perspectiva, el observador puede establecer relaciones entre ciertas características del medio y la conducta de la unidad, y la dinámica interna de ésta es irrelevante. Ninguno de estos dominios de descripción es problemático en sí, y ambos son necesarios para nuestro cabal entendimiento de una unidad (Maturana y Varela, 1984: 91). El problema surge cuando cambiamos, sin notarlo, de un dominio al otro y empezamos a exigir que las correspondencias que nosotros podemos establecer entre ellos (porque podemos ver ambos dominios simultáneamente) entren de hecho en el operar de la unidad (Maturana y Varela, 1984: 91). Al mantener limpia nuestra contabilidad lógica esta dificultad se disipa, pues nos hacemos cargo de estas dos perspectivas conscientes de que las relacionamos en un dominio más abarcador que nosotros establecemos (Maturana y Varela, 1984: 91). Así no necesitamos recurrir a las representaciones ni necesitamos negar que el sistema opera en un medio que le es conmensurable como resultado de su historia de acoplamiento estructural.

Ya hemos dicho que, desde la perspectiva de estos autores, la cognición es una cualidad propia de *todos* los seres vivos, no es una propiedad exclusiva de aquellos que cuentan con un sistema nervioso. Entonces, ¿qué es lo que aporta el sistema nervioso a un organismo? El sistema nervioso no inaugura ni la cognición ni la conducta en los seres vivos, pero sí las *expande* enormemente. Conforme la red de células intermediarias (las neuronas) que establece las correlaciones sensomotoras en el organismo se hace más compleja, extensa e imbricada, se incrementa la cantidad de estados posibles para el sistema, con lo que se amplían enormemente los dominios conductuales del organismo y la *plasticidad* de sus características estructurales. Es justamente en esa plasticidad en lo que queremos hacer énfasis ahora, y en su participación en el fenómeno cognoscitivo. Las características estructurales de las terminaciones mediante las que se establece la conectividad de las redes neuronales son tales que —especialmente entre los mamíferos— no hay interacción del organismo que no tenga efecto sobre ellas, transformando con esto el operar del sistema nervioso en su conjunto de manera continua. Toda experiencia modifica las características de conectividad de nuestro sistema nervioso, aunque los cambios

no sean del todo visibles. La riqueza del sistema nervioso no está en que guarde representaciones de las cosas del mundo, sino en que su continua transformación le permite permanecer congruente con las transformaciones del medio, por el hecho de que cada interacción lo afecta. Desde el punto de vista de un observador, esto aparece como un aprendizaje adecuado dentro de un medio cambiante, en términos de los autores, lo que hay en el operar del sistema nervioso es una deriva estructural continua que sigue el curso en que en cada instante se conserva el acoplamiento estructural (adaptación) del organismo a su medio de interacción. La aparición de organismos con los altísimos niveles de plasticidad que presentan diversos mamíferos (entre quienes destacan los seres humanos) tiene implicaciones importantísimas para nuestra discusión. La presencia o ausencia de un sistema nervioso es lo que establece la distancia que existe entre los organismos con un conocer relativamente acotado y los que son capaces de una diversidad en principio sin cota, como el ser humano. Con todo esto, nos encontramos ya mucho más cerca de aquellos fenómenos que cotidianamente designamos como actos de conocimiento. Al respecto, Maturana y Varela señalan que, si pensamos qué criterio utilizamos para decir que alguien *tiene* conocimiento, veremos que lo que buscamos es una acción efectiva (o adecuada) en algún contexto que señalamos al hacer la pregunta. Dos observaciones hechas sobre un mismo sujeto en una misma circunstancia pueden atribuir distintos valores cognoscitivos a su acción, dependiendo de la “pregunta” (explícita o implícita) bajo la cuál se le observa, dependiendo de las respuestas que el observador espera. La evaluación de si un individuo presenta o no conocimiento se da siempre en un contexto relacional, y en función del “ambiente” definido por el observador.

Hemos afirmado que el mundo que un organismo trae a la mano está especificado por sus características en tanto que ser vivo-cognoscente. Bien, pues con la potenciación de la plasticidad estructural originada con la aparición del sistema nervioso cobra importancia la distinción entre las características *innatas* y las características *aprendidas* de un ser vivo. Cada vez que, en los organismos de una misma especie, se desarrollan ciertas características *con independencia* de las peculiaridades de sus historias de interacciones ontogenéticas, decimos que tales características están determinadas genéticamente, que han sido filogenéticamente especificadas, y decimos que las conductas que tales características hacen posibles son conductas instintivas o innatas. Por el contrario, si las estructuras que hacen posible una cierta conducta en los miembros de una especie se desarrollan sólo si los individuos atraviesan una historia particular de interacciones, se dice que las estructuras son ontogenéticamente



especificadas, y que tales conductas son *aprendidas*. En el momento presente de un organismo, ambos tipos de configuraciones estructurales (filo- u onto-genéticamente especificadas) y ambos tipos de conductas (innatas o aprendidas) son indistinguibles en su naturaleza y en su realización. Lo que las distingue es la historia que las ha hecho posibles (nuestra capacidad para distinguir las depende, pues, de que tengamos acceso a tal historia), en el presente del operar del sistema nervioso no hay tal distinción (Maturana y Varela, 1984: 114-115). Conservemos esta distinción en mente para retomarla más adelante.

Decíamos que cada vez nos aproximamos más a lo que usualmente denominamos conocimiento. Bien, pues para poder comprender las particularidades cognoscitivas que nos caracterizan como seres humanos, nos falta incorporar lo que a este respecto aportan el surgimiento de las dinámicas sociales y la aparición del lenguaje. Una vez que han aparecido los organismos con sistema nervioso, de manera natural se establecen interacciones recurrentes entre ellos —con el consecuente acoplamiento estructural— lo que da paso a la conformación de las llamadas unidades de tercer orden. Cuando dos o más organismos metacelulares de la misma especie desarrollan sus ontogénias mediante la conformación de unidades mayores (parejas, familias, manadas, sociedades, etc.) con cuya conformación generan en conjunto una serie de fenómenos que no podrían generar los individuos aislados, hablamos de unidades de tercer orden. En algunos casos, la conformación de tales unidades es transitoria y sólo abarca un momento específico de la ontogenia de los individuos participantes. Todos los organismos que se reproducen sexualmente requieren de manera indispensable conformar este tipo de unidades (en el cortejo, el apareamiento, la construcción de nidos, la crianza, etc.), requerimiento que en la naturaleza se resuelve en una inmensa variedad de formas, con distintos grados de complejidad y estabilidad. Es precisamente dado que estos acoplamientos ocurren con la participación de sistemas nerviosos que la variedad posible es inmensa. Y así como algunos acoplamientos de conductas sexuales o de crianza pueden ser transitorios, otros tipos de acoplamientos pueden abarcar la totalidad de la ontogenia de los individuos, por ejemplo, en el caso de los insectos sociales como las hormigas. La limitación del volumen máximo que el sistema nervioso de los insectos puede alcanzar (por su constitución física) limita la variabilidad de sus repertorios conductuales, por lo que sus organizaciones sociales presentan un elevado grado de rigidez. En cambio, entre los vertebrados existe la posibilidad de sistemas nerviosos más grandes (con más células) lo que posibilita una mayor diversidad conductual, y por lo tanto, una mayor flexibilidad en sus interacciones sociales. Maturana y

Varela presentan abundantes ejemplos de cómo, mediante la conformación de las unidades de tercer orden, los organismos en conjunto expanden sus posibilidades de acción para lograr objetivos que serían imposibles para individuos aislados, por lo que para los animales sociales, formar parte de tales unidades se convierte en condición necesaria para el desarrollo de sus ontogenias. Así, el surgimiento de las unidades de tercer orden trae consigo la aparición de dominios conductuales ampliados y de toda una nueva *fenomenología*.

Siempre que hay un fenómeno social hay un acoplamiento estructural entre los individuos, por lo que —como observadores— podemos describir una conducta de coordinación recíproca entre ellos. Alejándose de otras formas en que ha sido concebida, Maturana y Varela entienden por «comunicación» al mutuo gatillado de conductas coordinadas que se da entre los miembros de una unidad social. Las conductas comunicativas, por lo tanto, no son conductas esencialmente diferentes a cualquier otra conducta (ni resultan de un mecanismo diferente), su particularidad es la función que cumplen dentro del acoplamiento social en el establecimiento de dichas coordinaciones conductuales. Con esta caracterización, las conductas comunicativas constituyen una clase particular de conductas que se presentan con o sin sistema nervioso, en el operar de organismos dentro de sistemas sociales. Pero en el caso de los organismos con sistema nervioso —como veíamos más arriba—, cobra gran relevancia la distinción entre formas filogenéticas u ontogenéticas de comunicación, que corresponden con el carácter instintivo o aprendido de las conductas sociales. Así, por ejemplo, entre las hormigas existen formas químicas de comunicación cuya aparición es independiente de la historia ontogenética de los individuos, está determinada de forma filogenética. Lo mismo ocurre con el canto de diversas aves, aunque en casos como el de los loros, se presentan formas ontogenéticas de comunicación. Éstas consisten en conductas comunicativas creadas de manera original en la vida individual, creaciones que en algunos casos sólo duran lo que dura la vida del individuo.

Entre los vertebrados, señalan los autores, existe una notable tendencia a la *imitación*, lo que abre la puerta a la permanencia transgeneracional de las conductas aprendidas. De este modo, conductas adquiridas de manera ontogenética por los individuos pueden propagarse entre los miembros de un grupo social, y aún entre distintos grupos sociales. En interacciones de crianza, la imitación tiene un papel crucial para la reproducción de conductas aprendidas a través de las generaciones. Las configuraciones conductuales que (adquiridas ontogenéticamente en la dinámica comunicativa de un medio social) son estables

transgeneracionalmente, son para Maturana y Varela «conductas culturales». Estamos acostumbrados a pensar en la cultura como un fenómeno estrictamente humano, sin embargo existen numerosos ejemplos de fenómenos culturales (desde esta definición) entre diversas especies animales, y el que los autores redefinan así “lo cultural” apunta precisamente a una reconceptualización de “lo humano” como parte de la naturaleza. La transmisión transgeneracional de configuraciones conductuales aprendidas —el establecimiento de linajes culturales— permite cierta invariancia en la historia de un grupo social, más allá de la historia particular de los individuos participantes. Lo cultural es un fenómeno que se hace posible como un caso particular de conductas comunicativas, pero no constituye un caso aparte en cuanto a los mecanismos que lo hacen posible: surge de manera natural como continuación de lo previamente existente.

Así, las conductas comunicativas ontogenéticas que veíamos arriba —que Maturana y Varela denominan «conductas lingüísticas», las cuales todavía no son propiamente «lenguaje»— serán más o menos duraderas en función del grado de estabilidad cultural de un grupo social, lo que a su vez depende del grado de acoplamiento social que exista entre los jóvenes y los adultos, el cuál se magnifica según las variedades de crianza entre las especies. Por contraste, las conductas comunicativas innatas no constituyen conductas lingüísticas, y su estabilidad depende de la estabilidad genética de la especie. El conjunto de todas las conductas lingüísticas de un individuo constituye su «dominio lingüístico», el cuál es variable y cambia a lo largo de las ontogenias de los organismos, en relación con la plasticidad del sistema nervioso que hace posible el aprendizaje que sustenta la aparición de tales conductas. El ser humano no es el único poseedor de un dominio lingüístico, pero ciertamente el suyo es mucho más extenso que el de cualquier otra especie, llegando a abarcar prácticamente la totalidad de los ámbitos de nuestra existencia.

En este sentido, las «palabras» son consideradas como *acciones*, conductas lingüísticas surgidas en la historia de acoplamiento social humano, de carácter ontogenético o aprendido, y con estabilidad transgeneracional o cultural. El carácter arbitrario de las palabras (la arbitrariedad del vínculo entre el “significado” y el “significante”) es algo completamente esperable y consistente con esta caracterización. Las configuraciones conductuales (en este caso auditivas, originalmente) mediante las que se desarrollan las interacciones recurrentes entre los individuos de un grupo pueden ser cualquiera, sus características intrínsecas son irrelevantes, lo que importa es el modo en que los individuos del grupo acogen esas

configuraciones en el seno de sus acoplamientos sociales recíprocos. Decíamos que las conductas lingüísticas todavía no constituyen propiamente un lenguaje, y que están presentes en diferentes especies animales. Diferentes variedades de conductas comunicativas ontogenéticas (gestuales, posturales, auditivas, etc.) pueden ser descritas por nosotros — observadores humanos— como “significando X”, con lo que estaríamos haciendo una *descripción semántica* de las conductas e interacciones observadas. Esto, para nosotros, resulta extremadamente natural, puesto que el funcionamiento social de las conductas lingüísticas (cuya aparición está correlacionada con ciertos elementos estables que podemos observar) nos permite asociarlas con términos semánticos. Sin embargo, aquí tenemos una nueva ocasión en donde es necesario mantener clara nuestra contabilidad lógica, no confundiendo el operar de un organismo con las descripciones que hacemos de sus conductas. En efecto, en términos del operar de los seres sociales, las interacciones entre ellos ocurren como un mutuo gatillamiento de cambios de estado con el consiguiente acoplamiento estructural recíproco. El hecho de que en todos estos casos podamos relacionar las conductas con términos semánticos para describir la interacción (con lo que hacemos la situación comparable a una interacción lingüística humana, como en las fábulas) no significa que tales interacciones necesariamente funcionan a través de tales “significados”. Cuando describimos los términos semánticos —incluyendo nuestras palabras— como señalando objetos en el mundo, hacemos como observadores, una descripción de un acoplamiento estructural que no refleja el funcionamiento del sistema nervioso, por las mismas razones que hemos mencionado antes.

En el caso específico de la deriva natural de los homínidos, el surgimiento del lenguaje habría consistido en una sucesiva ampliación de los dominios lingüísticos, incluyendo cada vez más términos que relacionamos con diferentes elementos del dominio de experiencias común (sean estos objetos, individuos, características ambientales, estados de ánimo, etc.) hasta llegar al punto en que aparece el fenómeno de la «reflexión lingüística», momento en el que se inaugura la propiedad de recursividad que caracteriza propiamente a lo que entendemos por «lenguaje». El surgimiento de esta recursividad lingüística se produce cuando aparecen términos que designan elementos lingüísticos, “descripciones de descripciones”, como por ejemplo las palabras “palabra”, “nombre”, etc. Maturana y Varela sostienen que sólo cuando se produce esta reflexión lingüística hay lenguaje, los organismos participantes de un dominio lingüístico comienzan a operar en un *dominio semántico*. Operamos en el lenguaje cuando tenemos como objeto de nuestras distinciones lingüísticas a elementos de nuestro dominio

lingüístico. Cuando se interactúa en el lenguaje, no hay límite a lo que se puede describir, imaginar, relacionar, abriéndose el potencial de nuestro dominio lingüístico para poder abarcar la virtual totalidad de nuestro dominio de experiencia. La característica clave del lenguaje es que permite al que opera en él *hablar sobre sus propias descripciones* (como lo hacemos ahora mismo) y como consecuencia, magnifica enormemente su capacidad de *describirse a sí mismo*. Al ser utilizado por los miembros de un grupo, el dominio semántico pasa a constituir parte del medio en el que operan los individuos buscando conservar su adaptación. Los autores señalan que operar en el lenguaje genera las regularidades propias del acoplamiento estructural social humano, que incluye entre otros el fenómeno de las identidades personales de cada uno (Maturana y Varela, 1984: 163). Nos realizamos en un mutuo acoplamiento lingüístico, no porque el lenguaje nos permita decir lo que somos, sino porque *somos en el lenguaje*, en un modo de continua transformación en el devenir de los mundos lingüísticos y semánticos que traemos a la mano con otros seres humanos. Maturana y Varela sostienen que la aparición del lenguaje, con la avanzada potencialidad de autodescripción que inaugura, es un elemento fundamental en la conformación de nuestra particular forma de *autoconciencia* y de nuestra experiencia de “lo mental”. Lo mental, por tanto, no es algo circunscrito “al interior de nuestro cráneo” sino que surge en el dominio del acoplamiento social humano. La historia evolutiva del hombre, al estar asociada a sus conductas lingüísticas, es una historia en la que se ha seleccionado la plasticidad conductual ontogenética que hace posible los dominios lingüísticos, y en la que la conservación de la adaptación del ser humano como organismo requiere de su operar en dichos dominios y la conservación de dicha plasticidad. Para el operar de los sistemas sociales humanos lo central es el dominio lingüístico, por lo que es requisito la plasticidad operacional de los individuos. De este modo, explicando la forma en que, con el surgimiento del lenguaje, se genera la capacidad humana de construir descripciones de sí mismo, Maturana y Varela alcanzan el objetivo señalado al inicio: generar un sistema conceptual que explique las capacidades cognoscitivas de los seres vivos, cómo los fenómenos sociales fundados en un acoplamiento lingüístico dan origen al lenguaje, y cómo el lenguaje nos permite generar la explicación de su propio origen y del de nuestra capacidad cognoscitiva. Hemos debido contentarnos con una exposición muy esquemática de tales ideas, enfocándonos en los aspectos más relevantes para nuestra discusión actual. Invito al lector a buscar el texto original, que abarca también otros temas y en donde se presentan abundantes ejemplos con los que se hacen más claros los —a veces complejos— conceptos utilizados.

### 3.4. Realidad relativa, Verdad relativa.

Decíamos que *todo en la “realidad” es relativo*. Esta afirmación —con la que asumimos una postura relativista— puede ser entendida de muchas formas. Ahora explicaremos nuestro modo de entenderla, con lo que estaremos exponiendo una forma particular de “concepción relativista” propuesta como fundamento para este trabajo.

A diferencia de lo que algunos han sugerido, y como ya apuntábamos más arriba, al decir que todo es relativo no negamos la existencia de una realidad “allá afuera” (lo que llamamos a veces “el mundo material”), cuya existencia (con las características que de hecho tiene, sean las que sean) es independiente de nosotros. Queremos decir que no tenemos una forma de conocer ninguna de las características que tiene en términos absolutos, sólo podemos conocer la realidad como es para nosotros, en función de las características que tenemos como seres cognoscentes: es relativa a nosotros (relativa a cada ser cognoscente). La realidad que experimentamos, decíamos, está teñida de subjetividad y no existe como tal con independencia de nosotros: surge en nuestra experiencia. El conocimiento, pues, no es una aprehensión de objetos y propiedades exteriores y predefinidos: conocer es dar forma, es un “traer a la mano un mundo” en el que va implicado nuestro modo particular de ser.

Pero esto tampoco implica el solipsismo, nuestra “realidad” no está desconectada del “mundo material”, se basa en él, se construye en él, y constituye nuestro modo de interactuar en él. Como hemos visto con Maturana y Varela, aquello que observamos como actuaciones efectivas (adecuadas) en el mundo (en las que se basa la supervivencia) están basadas en la capacidad cognoscitiva de los seres vivos, pero esto no necesariamente requiere que el conocimiento se explique de manera objetivista. La cuestión es, en efecto, no caer en ninguno de los extremos, “caminar al filo de la navaja”. Podemos pensar que en la “realidad” hay tanto del mundo como de nosotros mismos, lo cuál es totalmente compatible con afirmar que *todo* en ella es relativo. Que nuestra “realidad” no sea absoluta no implica que esté desconectada del mundo.

Maturana y Varela señalan que, en efecto, parece que no tenemos *ningún* punto de referencia absoluto al cuál podamos anclar nuestra realidad para afirmarla, situación que ciertamente genera en nosotros una sensación de “vértigo”. Quizás sea este vértigo lo que se manifiesta en el tono tremendista de diversas interpretaciones críticas sobre el relativismo,

cuyo propósito parece ser alertar sobre los peligros que conllevaría semejante *desestabilización* de la realidad. Circulan comentarios señalando que si todo es relativo, eso significa que: todo es aleatorio, que cualquier cosa es posible, que la realidad depende de nuestro capricho, que cada quien puede construirse la realidad que más le convenga, etc. Sin embargo, resulta evidente que este mundo que experimentamos —sin ningún punto de referencia independiente a nosotros— contiene una gran cantidad de *regularidades*. El tono de reclamo con que tales lecturas suelen expresarse ante quien defienda una postura relativista no es del todo injustificado, puesto que lo más común es que los defensores del relativismo —en su afán por demostrar que todo conocimiento es relativo y que no hay posibilidad de acceso a verdades objetivas, universales y atemporales— se concentren en todos aquellos fenómenos en los que se expresa la subjetividad, la singularidad y la variabilidad de la “realidad”, dejando de lado todas aquellas dimensiones de estabilidad, regularidad y persistencia que abundan en nuestra experiencia diaria. Y no sólo las dejan de lado, sino que muchas veces los sistemas conceptuales que defienden *son incapaces de explicar dichas regularidades*. Esta inadmisiblemente insuficiente explicativa quizá podría entenderse como un signo de “inmadurez teórica”, como si la oleada contemporánea de relativismos estuviera atravesando una etapa de “adolescencia” en la que su interés primordial es desmarcarse totalmente de sus progenitores (las perspectivas objetivistas modernas), concentrándose sólo en los defectos de aquella forma de pensar y afanándose en demostrar la inviabilidad última del propósito fundamental de la ciencia moderna: encontrar constancias. Si hemos de explicar la “realidad” desde un marco relativista, es imprescindible que nuestra descripción incluya una explicación suficiente de la invariancia, lo constante y lo fijo; sólo así podría alcanzarse un nivel de “madurez teórica”.

Nuestra realidad es una mezcla de regularidad y mutabilidad, variabilidad y constancia, singularidad y generalidad, por lo que para la perspectiva constructorista, explicar el aspecto estable es un problema fundamental. Como hemos visto, el sistema conceptual de Berger y Luckmann constituye precisamente uno de los grandes esfuerzos para resolverlo. Ellos analizan el proceso de construcción social de la “realidad” para explicar el modo en que la actividad y las producciones humanas consiguen establecerse para funcionar como una realidad objetiva, y la respuesta que plantean es justamente su teoría de la institucionalización. Habitación, objetivación, institucionalización, reificación, tradición, socialización, coerción, mantenimiento del *statu quo*... todos estos elementos forman parte de los mecanismos sociales de estabilización de la “realidad” que ellos describen. Con esto se explica también por qué

observamos que la “realidad” es algo que compartimos con los otros, que habitamos junto con otros, que existe una compatibilidad o conmensurabilidad de la “realidad” experimentada entre los individuos de un grupo social: se explica la construcción de tales realidades compartidas, y se explican los mecanismos de su mantenimiento, entre los que se incluyen los procedimientos normalizadores (terapéuticos), neutralizadores (aislamiento, aniquilamiento), coercitivos y represivos que se emplean para atender a los individuos que se desvían o se alejan de la “realidad” institucionalizada. Al mismo tiempo, así nos explican que, como individuos, no podemos construir “la realidad que se nos antoje”: llegamos a un mundo que ya ha sido previamente por nuestros progenitores, existen restricciones sociales (la construcción de la realidad es un proceso necesariamente social, no puede ser una obra individual) y existen los mecanismos disciplinarios para controlar las desviaciones individuales, con lo que también se explica por qué es falso aquello de que, si todo es relativo, entonces “cada cabeza es un mundo” (relativismo subjetivo).

Como es evidente, todos los mecanismos estabilizadores (fijadores) de la “realidad” que hemos mencionado corresponden al nivel social. Si esto fuera todo, en última instancia, la solidez de la “realidad” dependería únicamente las prácticas y procesos sociales, de las negociaciones, acuerdos y consensos a los que lleguemos, de lo que socialmente construyamos como conocimiento, de lo que definamos, institucionalicemos, reifiquemos y transmitamos como la “verdad”. De este modo, si bien un individuo aislado no podría construir la realidad a su antojo, parecería que un grupo social sí puede construir *cualquier* “realidad” y habitarla. Cualquier “realidad” sería potencialmente viable para un grupo social. Para solucionar esto, Berger y Luckmann introducen también un elemento extra-social: la contrastación empírica (por ejemplo en el citado ejemplo de aquella hipotética comparación entre “técnicas para cazar jabalíes”). Sin embargo —argüiría un relativista—, incluso “la contrastación empírica” es una operación que sucede en el lenguaje. Como agudamente pregunta Tomás Ibáñez “¿quién ha visto unos «hechos» que *hablen* por sí solos?”, a lo que responde que quien sostiene que “los hechos hablan por sí mismos” está ocultando el acto de ventriloquía mediante el que él *interpreta* esos hechos (Ibáñez, 1994: 270). Esto sería, de este modo, sólo una interacción discursiva más mediante la que se define socialmente “lo real” (recordemos a Thomas Kuhn), una forma más de construcción social de la realidad. Todo finalmente se define en el lenguaje, la realidad es una cuestión discursiva, se dice. “Nada existe fuera del texto (o del discurso)”. “Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”. Si *toda* la “realidad” es una



construcción social en el lenguaje, si *toda* la “realidad” depende en última instancia de procesos sociales y culturales, entonces —como decíamos— parecería que las sociedades (a diferencia de los individuos) no tienen limitaciones para las realidades que pueden construir. Todo dependería de la generación de consenso.

Y como vimos con Berger y Luckmann, sí puede construirse la “realidad” en función de los intereses de un grupo social, “la realidad que le convenga”. Lo que hace falta es “generar consenso” social, para lo cual —como vimos— no es infrecuente que se recurra al uso de la fuerza. Mediante la fuerza se puede imponer una “realidad”, por lo que los grupos dominantes podrían construir la “realidad” a su antojo mediante la violencia. Recordemos a Berger y Luckmann diciendo que muchas veces tendrá mayor peso el nivel de poder relativo de un grupo y su capacidad de uso de la violencia para que una versión de la realidad se vuelva oficial, que su misma capacidad de argumentación y legitimación discursiva, y que las definiciones de la realidad “pueden ser impuestas por la policía, lo que no tiene por qué significar que tales definiciones [sean] menos convincentes que las que se aceptan «voluntariamente»”(1966: 152). La violencia, evidentemente, aunque constituye un elemento extra-discursivo, es finalmente también un proceso social. Y junto a la “sociología del conocimiento” de Berger y Luckmann, muchos otros teóricos construccionistas también han buscado explicar la estabilidad, intersubjetividad y permanencia de la “realidad” desde las ciencias sociales, limitándose a buscar elementos explicativos en el nivel de los fenómenos sociales. Esto se entiende como parte de la mencionada idea de que existe una ruptura insalvable entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, una discontinuidad fundamental entre los fenómenos sociales y los biológicos.

Como veremos cuando pasemos al estudio de caso, no es suficiente con explicar la estabilidad de la realidad como producto únicamente de nuestras dinámicas sociales: nuestras construcciones discursivas y los usos de violencia no pueden constituir los fundamentos únicos y últimos de nuestra realidad. Es precisamente frente a tal carencia explicativa que, para el presente trabajo, hemos necesitado echar mano de los planteamientos de Maturana y Varela. Los mecanismos que plantean para explicar la generación de nosotros como descriptores y observadores nos permite entender que nuestro mundo —el mundo que traemos a la mano en nuestro ser con otros—, “siempre será precisamente esa mezcla de regularidad y mutabilidad, esa combinación de solidez y arenas movedizas que es tan típica de la experiencia humana cuando se la mira de cerca” (Maturana y Varela, 1984: 161). Hemos afirmado que nuestras

características como seres cognoscentes dan forma a la realidad que conocemos (que podemos conocer), por lo que todo en la “realidad” es relativo a esas características nuestras. Pero hay que considerar que —como resulta evidente con la explicación de Maturana y Varela— nuestra propia constitución está conformada por características que se ubican entre los polos de la estabilidad y la mutabilidad, la permanencia y el cambio, la generalidad y la singularidad. Hemos visto que, como seres humanos, nos caracterizamos por un enorme grado de plasticidad, lo que nos otorga asombrosas capacidades de aprendizaje, de cambio y modificación, lo que explica la asombrosa variabilidad que existe entre nosotros. Sin embargo, no todo es aprendizaje, no todo es cultural, no todo es cambio y variabilidad, no todas nuestras características son especificadas en nuestras historias ontogenéticas: existe el otro polo. Una gran proporción de nuestras características —y por ende, de nuestra experiencia y del mundo que traemos a la mano— presentan altísimos grados de invariancia entre los seres humanos *como especie*, invariancia que depende de la estabilidad genética de nuestra especie. Una gran proporción de lo que somos se ha especificado a lo largo de la historia filogenética no sólo de la especie humana, sino de toda la vida sobre la Tierra. De nuestra herencia biológica común, surge que tengamos los fundamentos de un mundo común, y “no nos extrañamos de que para todos los humanos el cielo sea azul y el sol salga cada mañana”; de nuestras herencias culturales diferentes, surgen todas las diferencias de mundos culturales que como humanos podemos vivir y que, dentro de los límites biológicos, pueden ser tan diversas como se quiera (Maturana y Varela, 1984: 162). Por lo tanto, *no es incompatible* sostener que todo en la “realidad” es relativo y que *existen cosas fijas*, constancias y regularidades más allá de nuestras acciones, más allá de nuestras decisiones, más allá de nuestros consensos y nuestras construcciones discursivas. No *toda* la realidad es una construcción *social*, gran parte de ella es una construcción *biológica* sobre la que ni siquiera como sociedades tenemos la autoría. Así como se dice que un individuo no puede construir la realidad según su capricho por pertenecer necesariamente a un grupo social que impone restricciones, del mismo modo debemos reconocer que las sociedades tampoco pueden construir la realidad como si existieran en un vacío, debemos considerar nuestra pertenencia a la especie y *a la naturaleza en general*, siendo conscientes de las tremendas implicaciones que ello tiene sobre la realidad en que vivimos. Existen restricciones biológicas que están más allá del dominio de nuestra voluntad no sólo como individuos sino también como sociedades. Así como nuestra historia ontogenética especifica nuestro mundo y no podemos cambiar en un segundo todo el trasfondo cultural que nos define, tampoco podemos

cambiar la naturaleza del cerebro, cambiar la historia específica de transformaciones filogenéticas de nuestra especie ni cambiar *la naturaleza de la naturaleza* para “saltar fuera de nuestro dominio cognoscitivo” (Maturana y Varela, 1984: 161). Por supuesto, *no hay un límite claro y preciso* entre lo que en nosotros es fijo y determinado y lo que es variable y plástico. No hay una manera sencilla, inmediata e infalible de decir que algo “está determinado biológicamente” o ha sido “construido socialmente”. Pero aún así debemos reconocer que existimos entre esos dos polos. La preeminencia absoluta de lo social en la definición de los mecanismos explicativos de la construcción de nuestra realidad no está justificada.

Además, resulta evidente que no *todo* en nuestra realidad es lenguaje o discurso: existe una inmensidad de elementos en nuestra “realidad empírica” o “fenomenológica” que son *inefables*, que no alcanzamos a describir con nuestro lenguaje (inefabilidad que está presente en todo momento, mucho más de lo que solemos percatarnos, dado que nuestra herencia cultural ha puesto como centro de nuestro ser justamente a la Razón, y como eje de nuestra experiencia mental al “diálogo interno”). *Si* hay cosas en nuestra realidad que existen más allá del discurso —muchísimas—, los límites de nuestro lenguaje *no* son los límites de nuestra experiencia. Nuestros esfuerzos por describir en el lenguaje aquello que experimentamos nunca lo consiguen a cabalidad, nuestras distinciones lingüísticas son incapaces de abarcar el rango completo de nuestra experiencia. De ahí que siempre pueda haber más de una descripción para aquello que experimentamos, y que siempre podamos construir descripciones nuevas. La preeminencia del lenguaje como única herramienta de nuestra cognición es otra característica injustificada de los análisis desarrollados desde muchas posiciones de ciencia social, y parecería expresión de una sobrevaloración de lo humano, de una perspectiva antropocentrista que concibe al ser humano como “fuera de la naturaleza” y “más allá de sus restricciones”. Tenemos, pues, que aceptar que sólo una fracción de nuestra experiencia de la realidad es descrita/descriptible en el lenguaje. Surge así la idea de la realidad-en-el-discurso como un universo específico, producto del tejido de códigos y discursos con los que colectivamente describimos la “realidad”. En efecto, todos los componentes de la realidad discursiva son una construcción social, pues el lenguaje que la hace posible es una construcción social. Aquí, es plenamente cierto que no hay “hechos” ni experiencias que hablen por sí mismos, todo pasa a formar parte de la realidad discursiva en la medida en que sea descrito (“traducido” a términos semánticos) por alguien. Sin embargo, hay que tener presente que la realidad discursiva no abarca todo en nuestra experiencia, no es lo único a lo que tenemos acceso, por lo que

66

podemos cuestionar e incluso rechazar las descripciones discursivas que recibimos en nuestra interacción social. Por supuesto, existe una relación compleja de influencia mutua entre «lo que experimentamos como realidad» y «lo que describimos que experimentamos como realidad», y los socioconstruccionistas son los expertos para llamar la atención sobre los modos en que nuestras construcciones lingüísticas y discursivas (sociales) influyen sobre nuestra experiencia de lo real. Sin embargo, debemos tener presente que la relación de influencia entre ambos niveles es bidireccional.

Además de que así podemos ubicar con mayor precisión el proceso de construcción social de la realidad —objeto de estudio de esta investigación—, hemos introducido esta serie de reflexiones para señalar que dicho proceso está acotado. Aunque sea difícil —en ocasiones quizá incluso imposible— señalar con precisión tales límites (límites que, además, son en sí mismos históricos y variables), es de gran importancia reconocer que la “realidad” tiene algunas características cuya estabilidad depende de algo *más allá* que nuestras construcciones discursivas, consensos y prácticas sociales. Decir esto desde un marco de referencia pretendidamente relativista puede parecer contradictorio y sin embargo no lo es, puesto que solamente estamos afirmando que hay características de la “realidad” que son *relativas a cosas fijas*. Si somos conscientes de que muchas de las características que nos constituyen como seres vivos-cognoscentes permanecen considerablemente estables en el tiempo (que cambian en un proceso histórico cuyo ritmo es de miles de años, a diferencia del vertiginoso cambio en nuestras dinámicas culturales y ontogenéticas), y de que esa misma estabilidad se manifiesta en el hecho de que como seres humanos (miembros de una misma especie) compartimos una gran cantidad de características en las que se basa nuestro traer a la mano un mundo en común, podemos comprender que la realidad relativa sea mucho más estable, confiable y generalizable que lo que muchas veces se dice que sería (el caos de la total arbitrariedad). De este modo, se plantea una posición relativista ciertamente atípica, desde la que podemos hablar de la “Realidad” como una *noción fuerte*, que tiene algunas características con independencia tanto de nuestros caprichos, deseos, y decisiones personales como de nuestras construcciones discursivas, consensos, negociaciones, tradiciones culturales y prácticas sociales. No es independiente de nosotros —de nuestras características como seres cognoscentes—, pero sí tiene propiedades y regularidades independientes de nuestra voluntad, de nuestro control, de nuestras acciones, de nuestras decisiones y de nuestra plasticidad. Resulta obvio que lo social no constituye la fuente de *todas* nuestras características, por lo que seguir limitándonos a buscar

elementos que den cuenta de la estabilidad de la “realidad” en el nivel de lo social conduce necesariamente a la insuficiencia explicativa que antes hemos señalado.

Bien pues, dicho todo lo anterior, podemos ahora observar que toda la serie de reflexiones que hemos hecho en torno a la noción de «realidad», están íntimamente imbricadas con lo que entendamos por «verdad». Implícitamente, todo lo que hemos señalado se relaciona con nuestra concepción de la verdad: el abandono del ideal de acceso a una Verdad absoluta y objetiva; la desestabilización del concepto de verdad; la pérdida de referentes externos a nosotros mismos para anclar la verdad; el temor ante la proliferación incontrolable de verdades *a modo*, verdades construidas a conveniencia y según nuestro capricho, alarma por que cualquier cosa pueda ser verdad, y que por lo tanto, *nada* sea Verdad... Pues sí, en efecto, al recuperar el carácter de noción fuerte para nuestro concepto de “Realidad”, también recuperamos una base estable y sólida para unos criterios de verdad. Podemos hablar de una Verdad en sentido fuerte, desde un marco relativista, en la medida en que reconozcamos que cuando afirmamos que algo es Verdad, estamos defendiendo la creencia de que lo que decimos (nuestra descripción) corresponde con algo relativamente fijo y generalizable. Como hemos dicho ya, reconocer hasta qué punto algo sea fijo y generalizable es —todo mundo lo sabe— una cuestión que puede ser ardua y en ocasiones incluso imposible. Y sin embargo, desarrollamos nuestra vida en función de esa relativa estabilidad, por lo que la búsqueda de dicha firmeza es una cuestión *irrenunciable*. Sabemos que no todas nuestras construcciones discursivas son *verdaderas*: existe el error, existe la falsedad, existe la mentira. Pues bien, el esfuerzo que hemos emprendido por encontrar algo fijo que explique nuestro uso cotidiano de las nociones de «Realidad» y «Verdad» desde un marco estrictamente relativista —algo que de entrada hubiera parecido contradictorio e inviable— ha sido resultado del enfrentamiento analítico con el estudio de caso que expondremos más adelante, por lo que retomaremos la presente discusión en la parte II, donde desarrollaremos algunas observaciones teóricas y conclusiones.

### **3.5. La cuestión ético-política.**

Concluiremos esta sección con un último conjunto de reflexiones que, si bien no forman parte del objetivo central de este trabajo, también son relevantes para defender la posición que

tomamos al emprender esta investigación. La discusión sobre el relativismo no es únicamente epistemológica, es también una cuestión axiológica dentro de los ámbitos ético y político. Algo análogo a lo que ha sucedido con «realidad» y «verdad» ha sucedido con la noción de «Bien». La fundamentación metafísica de la idea de un Bien en términos absolutos perdió solidez en la época moderna. Esa pérdida de referentes externos a nosotros mismos constituye igualmente un proceso de “relativización del bien”, lo cual ha sido objeto de mucha polémica y de interpretaciones muy diversas. En este debate, los relativistas han sido acusados de defender que “todo vale”, que cualquier posición es tan buena como cualquier otra, ni mejor ni peor, y que todas son equivalentes. Que «todo es relativo» se ha interpretado como justificación de una permisividad moral sin límite, como premisa de una postura necesariamente nihilista y egoísta. Ibáñez señala que “una de las principales líneas de ataque en contra del relativismo ha consistido, precisamente, en acusarle de dejarnos desarmados frente a los problemas éticos y frente a la acción política”. Da voz a estas interpretaciones críticas que sostienen que “si todo vale, nada vale y da igual que intente matar a mi vecino o que intente aliviar sus penas”(Ibáñez, 2001: 59). En el mismo sentido:

Se dice que [...] el relativismo socava cualquier posibilidad de condenar determinadas prácticas, pongamos por caso prácticas liberticidas, totalitarias o genocidas, y debilita cualquier tentativa de motivar y de legitimar un compromiso ético-político”[...]

Se dice que el relativismo desemboca necesariamente en la legitimación de la fuerza y que abre de par en par las puertas para la irrupción de la ley de la jungla, no ofreciendo otra salida para zanjar las diferencias de criterios y de intereses que *la ley del más fuerte*.(Ibáñez, 2001: 59)

De igual manera, Ibáñez señala que otra cosa que se dice sobre el relativismo es que funciona para desactivar todo sentimiento de responsabilidad y de compromiso ético-político, lo que conduciría a una posición de indiferencia e inacción políticas.

Existen interesantes argumentaciones que han sido esgrimidas desde posiciones relativistas para responder ante tales acusaciones. Se ha replicado —como el mismo Ibáñez lo hace— que el relativismo no implica la pérdida de responsabilidad, compromiso y de la voluntad de luchar por nuestros valores. Incluso se ha argüido que la situación es al contrario: que la irresponsabilidad y la desmovilización son más factibles cuando se cree que los valores “están ahí” con independencia de nosotros, “y que ahí seguirán *in secula seculorum* tanto si uno hace algo para que así sea o no hace nada” (Ibáñez, 2001: 61). Ibáñez señala que es precisamente porque el relativista sabe que los valores “no descansan sobre otra cosa que no sea la propia actividad que desarrolla para instituirlos como tales” por lo que su sentido de compromiso y responsabilidad puede verse intensificado.

Un relativista puede optar por no luchar a favor de los valores y de las formas de vida que más le satisfacen, pero si opta por defenderlos no puede refugiarse en la ilusión de que estos valores y estas formas de vida son tan incuestionables que se defienden por sí mismos. (Ibáñez, 2001: 61)

Según Ibáñez, al decidir luchar por defender ciertos valores o formas de vida, el relativista admite que, en última instancia, cuando se han agotado todos los recursos sólo queda la relación de fuerza para zanjar las diferencias. Pero señala que, a este respecto, el “absolutista” también recurre a la fuerza para zanjar las diferencias con quienes no asumen sus reglas del juego. Sostiene que quienes se escandalizan por que el relativista reconozca que el uso de la fuerza constituye la respuesta en última instancia se equivocan al negar que esto también es así en el modelo absolutista. Sin embargo, Ibáñez señala que, si el absolutista nos hace creer que su verdad es la Verdad que “vale para todos” porque “no dependen de la decisión de nadie”, los procedimientos represivos que utilice contra quienes estén en desacuerdo estarán falsamente legitimados con lo que sus usos de la fuerza resultan enmascarados. Este enmascaramiento constituye, según el mismo autor, una violencia añadida, “un *plus* de violencia”:

Lo que resulta preocupante con relación a la postura absolutista es que al ocultar las relaciones de fuerza que se encuentran movilizadas y que son movilizables en su planteamiento, también se enmascara el hecho de que las cosas pueden transformarse articulando *nuevas relaciones de fuerza*, y que es plenamente legítimo trabajar para ganar fuerza y para desequilibrar o para subvertir las relaciones de fuerza establecidas. Pero esto no debería de sorprendernos, es habitual que quien se encuentra en el polo dominante de una relación de fuerza anatematice el uso de la fuerza como forma de cambiar las cosas. (Ibáñez, 2001: 60)

¿Pero y por qué habría de luchar un relativista si “todo es relativo”? Se ha dicho que si ninguna tradición, postura o toma de valores tiene mayor fundamentación que cualquier otra, el relativista debe respetarlas a todas por igual, tanto si abogan por el totalitarismo como si propugnan la libertad. Pero según Ibáñez, de la equivalencia en cuanto a la nula fundamentación última “no se deduce, de ningún modo, que todas deban respetarse por igual. Tan sólo se deduce que la mayor o menor respetabilidad de las tradiciones es relativa a los valores que articulo para enjuiciarlas, y estos valores no tienen otra defensa que mi capacidad para defenderlos... por la fuerza si es preciso” (Ibáñez, 2001: 61). Según Ibáñez, el relativista no afirma que cualquier posición es tan buena como cualquier otra, lo que dice es que son equivalentes en cuanto a la calidad de su fundamentación última, la cual es simplemente nula para todas ellas. “Son totalmente «equivalentes» en este sentido, pero esto no implica que el relativista tenga que renunciar a considerar que ciertas posiciones son mejores que otras” (Ibáñez, 2001: 58-59).

¿*Mejores* en términos absolutos? No, claro, ese vocabulario sólo tiene sentido para un absolutista. Mejor, con relación, y sólo con relación, a los valores por los cuales me decanto. ¿Son esos valores *mejores* que otros? No, en términos absolutos, pero sí con relación, y sólo con relación, a mis propias decisiones normativas. Cuidado, la regresión no se extiende hasta el infinito porque se interrumpe precisamente aquí. ¿Son mis decisiones normativas *mejores* que otras? No, en términos absolutos, pero sí con relación a mí, porque son, precisamente y simplemente, *mis decisiones*. (Ibáñez, 2001: 58)

Con estos interesantes argumentos puede defenderse una postura relativista comprometida por luchar por la defensa del “bien”, entendido en términos relativos. La victoria o el fracaso en esta lucha dependería de nuestra capacidad de articular construcciones discursivas en defensa de nuestro punto de vista, o de las relaciones de fuerza existentes en el contexto de la discusión. Sin embargo, considero que queda un problema. Si entiendo bien lo que Ibáñez quiere decir, tendríamos que pensar que, en última instancia, nuestros valores y posturas ético-políticas dependen de nuestras decisiones normativas, las cuáles parecería que no dependen de nada más allá de *nuestras propias decisiones personales*. Esto ciertamente defiende una visión de máxima autonomía normativa, máxima responsabilidad individual sobre nuestras decisiones y acciones, y sin embargo queda la pregunta ¿con respecto a qué tomaremos tales decisiones? Si no hay parámetros fuera de nosotros mismos, ¿cómo definiremos, en primer lugar, los parámetros personales en los que nos basaremos para decir lo que está bien-según-nosotros? Si la cuestión es únicamente de autonomía individual, entonces ¿cualquier decisión es válida en tanto que sea mi decisión personal? ¿Sería aceptable que la razón de fondo de los argumentos de cualquier discusión ético-política fuera simplemente “por que esto es lo que he decidido”? ¿Se sostienen nuestras decisiones por el simple hecho de ser nuestras decisiones? ¿Y si no se sostienen de este modo, cómo entonces podríamos dar sustento a todo lo demás? ¿Qué otro criterio podríamos tener si no hay ninguno que vaya más allá de nuestras propias decisiones?

Considero que nos encontramos en una situación plenamente análoga a lo que hemos examinado anteriormente, cuando hablábamos de una insuficiencia para explicar la estabilidad de la “realidad” si nos limitamos únicamente a buscar en el nivel individual (preferencias o decisiones personales) o social (consensos, tradiciones culturales). En este caso, en vez de una insuficiencia explicativa (epistemológica), nos encontramos frente a una insuficiencia normativa (axiológica). Pues bien, los mismos razonamientos que hemos hecho antes son aplicables en este contexto. Sí, aquí también sostenemos que nuestros valores y nuestra idea del «bien» son relativos a nosotros mismos, y sin embargo, consideramos que *lo que nosotros somos* no es enteramente consecuencia de nuestras preferencias o decisiones personales, ni de las tradiciones culturales en que nos hemos criado. Si consideramos que gran parte de lo que



somos, “es como es” debido a que —inevitablemente— formamos parte de la naturaleza, podemos encontrar cosas que, si bien están en nosotros mismos —nos constituyen—, *van más allá* de nosotros mismos: más allá de nuestros deseos, nuestra voluntad, nuestras acciones y nuestras prácticas sociales. Por lo tanto, podemos pensar que, en efecto, hay parámetros más allá de nuestras decisiones personales, con lo que podríamos hablar, nuevamente, de una noción fuerte de “Bien”, aún dentro de un marco relativista. Estaríamos hablando, por así decirlo, de una idea de Bien-relativo-a-cosas-fijas, refiriéndonos a ese tipo de *relativa firmeza* que hemos señalado antes. La vida —no sólo la vida humana sino la vida en general—, la Naturaleza, nos constituyen de manera fundamental, están en nosotros y formamos parte de ellas, y en función de ello podemos encontrar bases firmes para nuestro actuar.

Ya existen varios esfuerzos por definir una ética, una idea de Bien, a partir de consideraciones centradas en la naturaleza. Se ha hablado de éticas «biocéntricas», e incluso «geocéntricas», por oposición a las concepciones antropocéntricas, desplazando al ser humano del centro para concebirlo como sólo un elemento más de ese sistema más abarcador del cual formamos parte. Se trataría, así, de entender el Bien *en relación* a la vida en general, no a la vida humana solamente, y mucho menos a la vida individual. Maturana y Varela señalan que durante mucho tiempo prevaleció una visión de la naturaleza “roja en el diente y en la garra”, como dijo un contemporáneo de Darwin. Y muchas veces escuchamos que la evolución en la naturaleza tiene que ver con aquella “ley de la selva”, en donde cada individuo ve solamente por sus propios intereses, egoístamente, a costa de los demás, en una implacable competencia por sobrevivir (Maturana y Varela, 1984: 131). Así, el ser humano ha desprendido axiologías que justifican el egoísmo e incluso la dominación y la explotación como formas humanas de “supervivencia del más apto”. Sin embargo, esa visión de la naturaleza ha sido demostrada no sólo como parcial, sino como definitivamente equivocada. Las conductas animales denominadas “altruistas” —término cargado de connotaciones éticas—, aquellas conductas que los etólogos observan como con efectos de *beneficio colectivo*, han demostrado no constituir casos aislados ni excepciones a la regla: todo lo contrario.

Esta visión de lo animal como lo egoísta es doblemente falsa. Primeramente es falsa, porque la historia natural nos dice por donde quiera que queramos mirarla que no es así, que las instancias de conductas que pueden ser descritas como altruistas son cuasi universales. Es falsa, en segundo lugar, porque los mecanismos que se pueden postular para entender la deriva animal no requieren en absoluto esa visión individualista en que el beneficio de un individuo requiere el daño de otro; por el contrario, sería inconsistente con ello. (Maturana y Varela, 1984: 131)

Hoy en día, es evidente que el hecho de que el ser humano actúe de esa manera —buscando su propio beneficio a costa de la explotación, el sometimiento y la destrucción de otros seres humanos y de otras formas de vida— ha conducido a una crisis sistémica global que, como consecuencia, amenaza la supervivencia del propio ser humano. En este sentido, el movimiento ambientalista internacional ha evolucionado desde un planteamiento ecologista superficial —que planteaba la protección de la naturaleza en función de los intereses humanos— hacia los planteamientos de la «ecología profunda», en donde el ser humano no tiene el lugar de preeminencia que muchas veces seguimos pensando que le corresponde. En función de esta visión de las cosas podemos propugnar una definición de “Bien” que sigue siendo relativista, pero que se define *en relación* a nosotros en tanto que seres vivos, en tanto que elementos que existen necesariamente como parte de un sistema planetario. Desde semejante concepción relativista del “Bien”, también se desprenden axiologías políticas. En este punto solamente mencionaré la existencia de una importante línea de pensamiento interdisciplinario que ha derivado en lo que se conoce como «ecología política», algunas de cuyas importantes conclusiones retomaremos para seguir con esta discusión una vez que hayamos revisado el estudio de caso que expondremos en la Parte II.

En el último capítulo de “El Árbol del Conocimiento”, Maturana y Varela se detienen a señalar algunas implicaciones éticas derivadas del planteamiento expuesto a lo largo del libro. Según los autores, *el conocimiento del conocimiento obliga*: nos obliga a tomar una actitud de permanente vigilia contra la tentación de la certeza, a reconocer que nuestras certidumbres no son pruebas de verdad, como si el mundo de cada uno fuese *el mundo* y no *un mundo* que traemos a la mano con nosotros (Maturana y Varela, 1984: 163).

Si sabemos que nuestro mundo es siempre el mundo que traemos a la mano con nosotros, cada vez que nos encontremos en contradicción u oposición con otro ser humano *con el cual quisiésemos convivir*, nuestra actitud no podrá ser la de reafirmar lo que vemos desde nuestro punto de vista, sino la de apreciar que nuestro punto de vista es el resultado de un acoplamiento estructural en un dominio experiencial *tan válido como el de nuestro oponente, aunque el suyo nos parezca menos deseable*. (Maturana y Varela, 1984: 163)

Esta es una conclusión típicamente construccionista y relativista, de acuerdo a lo que hemos visto antes. Asumiendo una postura crítica frente a las perspectivas «absolutistas», se plantan en oposición a la imposición de verdades únicas, abogando por asumir una posición de respeto frente al otro, al diferente, y frente a su mundo. Este será, para nosotros, un planteamiento central. Y sin embargo, en realidad aquí hemos recurrido a sus ideas para sacar una conclusión diferente, una consideración que —si bien se desprende de sus ideas— apunta

en el sentido contrario. La conclusión “anti-absolutista” se desprende del rechazo al realismo ingenuo, al objetivismo y al representacionismo que hemos revisado, y constituye una advertencia para no caer en ese extremo. Pero para “caminar al filo de la navaja” es necesario considerar una conclusión *complementaria*, un contrapeso que nos permita avanzar en dicha suerte de equilibrista y no caer en abismo del otro lado: el del solipsismo y el relativismo individualista. Es en este punto en el que hemos estado haciendo énfasis a lo largo de esta sección: no podemos caer en extremo de creer que todo depende de nuestras decisiones y que cada quien crea su propio mundo, construye su propia verdad, decide lo que está bien, como si existiéramos en el vacío. No podemos abandonar la búsqueda de constantes más allá de nuestra voluntad, nuestros deseos y decisiones, más allá de nuestros consensos, negociaciones y construcciones discursivas.

La búsqueda de constantes no es inherentemente impositiva: puede realizarse de manera colaborativa entre los diferentes, siempre y cuando exista genuinamente la voluntad de hacerlo. Quizá en la actualidad, después de algunas décadas en que se han multiplicado las voces que defienden versiones contemporáneas de relativismos, sea más importante desmarcarse del extremo solipsista... En efecto, caminar por la línea media es como un acto de equilibrista, pues ambos lados tienen tanto un aspecto necesario como uno peligroso; es por esto que podríamos pensarlas como consideraciones complementarias, no contradictorias. Y es equilibrista sobre una cuerda floja, pues el límite entre un lado y otro es móvil, y no es fácil saber cuándo se está de un lado o del otro... Encontrar esa línea media parece ser una cuestión crucial en muy diversos ámbitos de nuestra experiencia. En suma, esa dualidad entre cambio y conservación, mutabilidad y estabilidad que nos constituye y a nuestra experiencia del mundo, implica para nosotros dos obligaciones: la de mantener una permanente actitud crítica frente a nuestras certezas, cuestionando aquello que damos por sentado como la Realidad, la Verdad o el Bien, y al mismo tiempo, no abandonar la búsqueda de parámetros cuya estabilidad (relativa) vaya más allá de nuestra variabilidad y plasticidad, para avanzar en la dirección de lo que aspiramos a ser y del mundo que queremos construir. Buscar *conocer* la “realidad” y a nosotros mismos, al tiempo que participamos en su *transformación* (incluida la de nosotros mismos) en busca, ojalá, del beneficio común.

## 4. Lenguaje, discurso.

Una vez que hemos planteado este panorama general de las cosas, nos concentraremos específicamente en el papel del lenguaje. Si bien, como hemos señalado, no le otorgamos la posición de preeminencia absoluta que otros construccionistas le otorgan, no deja de tener un papel fundamental en el proceso de construcción social de la “realidad”, por lo que dedicaremos este apartado a revisar la forma de entenderlo y abordarlo desde un marco construccionista. Para esto, seguiremos la línea de exposición utilizada por Burr (2003: III, IV), discutiendo aquellos puntos en los que nos separamos de su perspectiva.

### 4.1. Lenguaje y pensamiento.

Normalmente pensamos que utilizamos el lenguaje para expresar o representar cosas que ya de por sí existen (en nosotros mismos o en el mundo), siendo fundamentalmente independientes tales cosas de nuestros modos de expresarlas o representarlas en el lenguaje. Esto corresponde con la visión de sentido común según la cuál concebimos el lenguaje simplemente como un *medio* a través del cual nuestros pensamientos y sentimientos pueden hacerse disponibles para los demás, como una línea telefónica o una ventana transparente, cuya eficacia consiste en no distorsionar aquello que es transmitido. Ante esto, los socioconstruccionistas toman una postura crítica, señalando que “el lenguaje no es transparente” (Burr, 2003: 48). Contrario a la idea de que con el lenguaje simplemente *describimos* un mundo preexistente, la perspectiva construccionista sostiene que nuestros usos del lenguaje tienen un papel *constructivo* en relación con “el mundo” (tal y como lo percibimos), por lo que tales usos tienen consecuencias mucho más allá de la mera descripción.

En vez de ver lenguaje y pensamiento como dos fenómenos separados que pueden afectarse uno al otro, algunos autores consideran que pensamiento y lenguaje son inseparables: sostienen que el lenguaje constituye la base para nuestro pensamiento, nos proporciona un sistema de categorías para seccionar nuestra experiencia (de nosotros mismos y del mundo) y darle significado, por lo que afirman —con diferentes matices— que la forma en que el lenguaje está estructurado especifica el modo en el que la experiencia y la conciencia están estructuradas.

De este modo, cuestionan la idea de que las cosas preexistan *como son* (en nuestra experiencia) a los conceptos que utilizamos para referirnos a ellas con el lenguaje. Algunos socioconstruccionistas sugieren que nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos es indiferenciada e intangible sin el marco del lenguaje para estructurarla y darle significado. En cambio, señalan que las palabras y conceptos de una determinada cultura preexisten a nuestro enfrentamiento individual con el mundo: como infantes, en el proceso de aprender a hablar no tenemos opción más que aprender a entender la realidad en términos de esos conceptos. Mediante el lenguaje se construye, por ejemplo, nuestra experiencia de los otros y de nosotros mismos, con lo que incluso el “yo” es formado mediante el lenguaje. Burr plantea un ejemplo de esto con la palabra «homosexual». Las prácticas homosexuales han sido conocidas a través de la historia, en algunas culturas, el amor homosexual ha sido apreciado por sobre todas las demás formas de amor. Es en épocas recientes cuando la palabra “homosexual” ha sido utilizada como un sustantivo, en vez de sólo como adjetivo. Esto significa que ahora es posible hablar de “un homosexual” (una persona), en lugar de “prácticas homosexuales” (algo que una persona hace). Como por arte de magia, el cambio de uso lingüístico convirtiendo un adjetivo en sustantivo ha dado lugar a la creación de un *tipo de persona*. Siendo que podemos *decir* “un homosexual” podemos entonces *pensar* en términos de “un homosexual”; podemos concebir la existencia de ese tipo de individuos llamados homosexuales. Esos usos de lenguaje y formas de pensar son vividos por nosotros en nuestra interacción cotidiana con los demás. El poder del lenguaje para producir cambios en nuestro pensamiento algunas veces es utilizados de manera explícita por aquellos que buscan el cambio social, como ha sucedido con las campañas para dejar de utilizar términos como “inválido” para referirse a personas con discapacidades físicas.

Todo esto se conecta con varios puntos que hemos discutido previamente. Hemos dicho que, desde nuestra perspectiva, la cognición no se limita a nuestra actividad en el lenguaje, adoptando una definición mucho más amplia de aquella. Y hemos dicho que no todo

en nuestra experiencia es descrito/descriptible en el lenguaje. Sin embargo, es cierto que lo que solemos denominar «pensamiento» se desarrolla con base en nuestras distinciones conceptuales (lingüísticas). La cuestión es, hasta cierto punto, circular, pues dependiendo de lo que definamos como «pensamiento» diremos que sólo es posible mediante el lenguaje o que puede haber formas extra-lingüísticas o pre-lingüísticas de pensamiento. Lo que sí diremos —como consecuencia del marco general que hemos expuesto previamente— es que así como no toda nuestra experiencia es en-el-lenguaje, no toda nuestra experiencia es estructurada por el lenguaje. Estamos acostumbrados a poner mayor atención en la dimensión lingüística de nuestra experiencia, que corresponde a aquella parte de nuestra “realidad” que es modelada ontogenéticamente mediante el aprendizaje en un entorno social específico. Sin embargo, hemos dicho que no toda nuestra realidad es construida socialmente de este modo. Gran parte de la estructuración de nuestra conciencia a través de la experiencia se produce de una forma no lingüística (basta pensar en todo el proceso de estructuración que atraviesan los bebés antes de que inicie su proceso de adquisición del lenguaje). Pero además, gran parte de nuestra experiencia ha sido *estructurada* mediante distinciones que existen más allá de nuestros dominios de aprendizaje, estructuración de la experiencia que se ha desarrollado a lo largo de la historia filogenética del extenso linaje de seres vivos al que pertenecemos. De este modo, nuestra experiencia pre-lingüística no sería indiferenciada e intangible, no sería un vacío en el que todo comienza a existir sólo a partir del lenguaje. Una buena parte de nuestra experiencia estaría estructurada, desde nuestra perspectiva, no por los conceptos que utilizamos para designarla ni por la sociedad en la que hemos sido criados, sino por características innatas que nos constituyen en tanto que seres humanos y en tanto que seres vivos. Es por esto que no podemos concebir una relación de influencia unidireccional que va del lenguaje (como construcción social) hacia nuestra experiencia: la relación es, necesariamente, bidireccional. En este punto, sin embargo, nos estamos concentrando en ese lado: el de la estructuración de la experiencia por el lenguaje, que depende del proceso de construcción social y de nuestra capacidad de aprendizaje ontogenético (de aquella “apertura al mundo” de la que hablaban Berger y Luckmann), cuestión de suma relevancia para esta investigación en general.

## 4.2. Lenguaje y estructuralismo.

La idea de que la estructura del lenguaje define los ejes mediante los que dividimos nuestra experiencia está en el corazón de lo que se conoce como estructuralismo. «Estructuralismo» implica diferentes cosas en diferentes disciplinas, para nuestros propósitos lo revisaremos en referencia a las ideas originadas con los estudios de lingüística estructural de Saussure, los cuales posteriormente fueron revisados y ampliados para originar el “postestructuralismo”.

El concepto clave en la lingüística saussureana es el de «signo». Desde esta perspectiva, por signo se entiende cualquiera de todas aquellas cosas a las que podemos hacer referencia, de las que podemos hablar con otros, sobre las que podemos reflexionar, tratar de describir, etcétera. Saussure sostiene que los signos se constituyen por dos elementos: la cosa a la que se hace referencia («significado»), y la palabra utilizada para referirse a ella («significante»). Él sostiene que, como parte de un sistema, los signos en sí mismos no tienen un significado intrínseco; cualquier categoría o concepto será descrito en referencia a otras categorías o conceptos de los cuales es diferente, por lo que el significado de un signo residirá en su relación con otros signos.

Aquella afirmación a la que hicimos referencia más arriba, señalando que el vínculo entre el significado y el significante es arbitrario, es una de las contribuciones fundamentales de Saussure. Esto puede parecer una afirmación bastante obvia: está claro que no hay nada inherente en el sonido de una palabra que la convierta en específicamente apropiada para designar un determinado fenómeno (por ejemplo “gato”). Las palabras utilizadas para referirse a conceptos son convenciones sociales, y otros lenguajes usan otras palabras para designarlos. Lo que no es tan obvio, es afirmar que los conceptos, a su vez, son divisiones y categorizaciones arbitrarias de nuestra experiencia (por ejemplo, piénsese en lo que ocurre con la distinción entre “picante” y “caliente”, inexistente en el inglés, donde ambas se traducen como “hot”). El estructuralismo de Saussure dice: el lenguaje no refleja una realidad preexistente, sino que constituye y proporciona un “marco de realidad” para nosotros. La estructura del lenguaje (sistema de significantes y significados estructurado según las relaciones y diferencias de unos con otros) establece pautas mediante las que se divide nuestro espacio conceptual. Cuando Saussure habla de la vinculación arbitraria entre significados y

significantes, esto implica que, con ayuda del lenguaje, hemos dividido nuestro mundo en categorías arbitrarias.

Los estructuralistas reconocen que «arbitrario» no significa accidental o aleatorio. Burr argumenta que, en efecto, los objetos de nuestro mundo mental no preexisten como tales “ahí afuera” listos para que nosotros los etiquetemos arbitrariamente con nuestros rótulos, pero aunque en principio nuestro mundo conceptual podría haber sido dividido de forma muy diferente (señalando que en este sentido es en el que nuestras divisiones son arbitrarias) los conceptos con los que operamos están encadenados al tipo de sociedad en que vivimos, y por lo tanto no son aleatorios. Algunos construccionistas sostienen que *no hay nada* en la naturaleza del mundo o de los seres humanos que conduzca necesariamente a la formación particular de las categorías conceptuales de ningún lenguaje específico. La posibilidad de *construcciones alternativas* es fundamental desde la perspectiva construccionista, y en efecto, vivimos en un mundo donde existe una enorme diversidad de lenguajes y versiones sobre las cosas. Y sin embargo, afirmar que *no hay nada* en la naturaleza del mundo o de los seres humanos que influya sobre las distinciones lingüísticas que construimos socialmente es nuevamente suponer que dicha construcción se realiza en un vacío en el que cualquier cosa es posible. Hemos señalado que, desde nuestra perspectiva, son las características del ser humano como ser vivo-cognoscente de donde surgen los altísimos grados de plasticidad que nos caracterizan (de donde surge la variabilidad intrínseca de nuestras construcciones discursivas), y sin embargo, nuestras características también presentan un polo complementario de invariancia, estabilidad y determinación. La posibilidad de construcciones alternativas y la diversidad de versiones sobre las cosas no implican necesariamente que nuestras categorías conceptuales se construyan en el vacío: podemos pensar, como decíamos antes, que nuestras “descripciones sobre lo que experimentamos” nunca son completas, nunca logran abarcar toda nuestra experiencia, siempre queda algo fuera, siempre hay aspectos que permanecen en lo inefable, por lo que siempre hay la posibilidad de nuevas y diferentes descripciones, y necesariamente habrá diversidad en ellas.

Saussure sostenía que una vez que un significante es vinculado a un significado, esta relación —aunque arbitraria— se vuelve *fija*. Con esto explica cómo es que todos los usuarios de un lenguaje particular son capaces de hablar unos con otros, en los términos de unos conceptos compartidos. Sin embargo, muchos investigadores después de Saussure (cuyos trabajos han sido denominados «postestructuralistas») se han concentrado en este punto,



señalando que lo anterior no explica dos cosas: no explica cómo el significado de las palabras puede cambiar con el tiempo, y no explica cómo una misma palabra puede tener diferentes significados (dependiendo de quién habla, a quién, en qué contexto y con qué propósito).

### **4.3. Lenguaje y postestructuralismo.**

La aseveración de que los significados en el lenguaje nunca están totalmente fijados es fundamental para el postestructuralismo y tiene importantes implicaciones para nuestro entendimiento de la relación entre el lenguaje y la realidad. Estructuralistas y postestructuralistas conciben al lenguaje como sitio fundamental para la construcción de la «realidad». Ya señalaban ellos que este proceso de construcción no puede ser realizado por individuos aislados: el lenguaje es un fenómeno fundamentalmente social. También han dicho que es en los intercambios lingüísticos de la interacción social cotidiana en donde dicha construcción tiene lugar.

Con su insistencia en el lenguaje como la fuente de significado de nuestra experiencia, estructuralistas y postestructuralistas desplazaron el centro de gravedad del interior del individuo hacia el ámbito social. Esto significa que al buscar explicaciones para el mundo social —ya sea en términos de lo que los individuos hacen y sienten, o en términos de grupos, clases o sociedades—, deberemos buscar no tanto en el interior del individuo sino en el espacio lingüístico en el que se mueven interactuando unos con otros.

El punto en el que los postestructuralistas se separan de los estructuralistas, es justamente al señalar que el significado nunca está completamente fijo, siempre está abierto al cuestionamiento, es siempre discutible, cambiante y temporal. Palabras, oraciones, poemas, libros, bromas, etc. cambian su significado con el tiempo, de un contexto a otro y de una persona a otra: su significado es siempre debatible. Esto significa que, en vez de ser el lenguaje un sistema de signos con significados fijos sobre los que todos están de acuerdo (como lo presentaba Saussure), es más bien un espacio de variabilidad, desacuerdo y potencial conflicto. Y cuando hablamos de conflicto, necesariamente debemos considerar las relaciones de poder. Así, los postestructuralistas nos presentan una visión del habla, la escritura y los encuentros

sociales como espacios de lucha y conflicto, en donde las relaciones de poder son evidenciadas y disputadas.

Si el lenguaje es en efecto, el lugar donde las identidades son construidas, mantenidas o desafiadas, entonces eso significa que el lenguaje es un espacio crucial para el cambio, tanto personal como social. Algunas identidades son experimentadas por los individuos a quienes se les adjudican como restrictivas u opresoras. La perspectiva postestructuralista vería el lenguaje como el principal espacio en donde estas identidades podrían ser confrontadas o transformadas. Si nuestra experiencia de nosotros mismos y de nuestras vidas obtiene estructura y significado del lenguaje, y si estos significados no están completamente fijos sino abiertos a un proceso de cambio constante, entonces, nuestra experiencia está potencialmente abierta a un sinnúmero de posibles significados y construcciones. Aquello que significa ser «mujer», «niño» o «indígena» puede ser transformado o reconstruido, y para los postestructuralistas, en el lenguaje está la clave para ello.

Todo esto no significa que el cambio sea sencillo, o que podemos escapar de las identidades negativas o de las relaciones sociales opresivas simplemente construyendo con palabras una realidad distinta. Lo que las personas dicen y escriben no está desconectado de las prácticas sociales (las cosas que hacen, ya sea como individuos o como grupos) ni de la estructura social (la forma en que las sociedades están organizadas y funcionan). Lo que sí significa, es que la forma en que se representan las cosas en el lenguaje tiene una importancia crucial. Más adelante volveremos a retomar la relación entre el lenguaje, la estructura social y las prácticas sociales.

El modo en que nos describamos a nosotros mismos o a los demás tendrá consecuencias en nuestras acciones (como individuos o como grupos). Como señalamos anteriormente, una característica central de la perspectiva constructorista es reconocer el hecho de que diferentes construcciones sobre el mundo sostienen diferentes tipos de acción social. En la medida en que nuestras construcciones sobre el mundo están fundadas en el lenguaje, entonces es éste último el que fundamenta las formas de acción que podemos elegir. Nuestras formas culturalmente compartidas de representar el mundo suelen tener implicaciones de largo alcance en lo que respecta a cómo tratamos a un grupo de personas u otro.

#### 4.4. Lenguaje y acción.

La psicología discursiva ha prestado atención a la cuestión de cómo se producen diferentes construcciones sobre las personas o los eventos. Ésta se ha concentrado menos en cómo el lenguaje estructura nuestro pensamiento, y más en la forma en que las personas lo utilizan en sus interacciones lingüísticas. Al inicio de su libro *Discourse and Cognition*, Edwards dice que su aproximación es una en la que “la cuestión principal y definitiva sobre el lenguaje es cómo funciona en tanto que tipo de actividad, como discurso” (1997:1).

Potter (1996) se pregunta cómo es que se producen descripciones de modo tal que serán asumidas como «factuales», y cómo con esto, tales descripciones habilitan determinadas acciones para ser llevadas a cabo. Los psicólogos discursivos, por lo tanto, se interesan principalmente por los usos *situados* del lenguaje, esto es, cómo las personas construyen activamente los relatos con los que intentan construir identidades aceptables, o lograr que sus versiones sobre un evento sean legitimadas o aprobadas por otros.

Cotidianamente se producen pugnas en torno al significado de un determinado acontecimiento, expresión, etcétera. Los sujetos involucrados entablan una discusión en la que cada uno se empeña en un esfuerzo por *definir* aquello que esté en pugna, intentando que su versión de “los hechos” reciba la atribución de “verdadera”. En tal discusión, los participantes luchan en un plano lingüístico por construir, mantener o rechazar las identidades o definiciones de eventos que se ofrecen en la situación en que se encuentran. Nuestros usos del lenguaje, por lo tanto, tienen funciones específicas y cumplen propósitos particulares en nuestra interacción con los demás.

La psicología discursiva retoma elementos de líneas de investigación anteriores, como la teoría de los «actos de habla» y la etnometodología. La teoría de los actos de habla, usualmente relacionada con el trabajo de Austin, constituye un proyecto teórico para alejarse de la idea de que la principal función del lenguaje es describir los diferentes aspectos de la realidad. Austin (1962) señaló que algunas oraciones o enunciaciones son importantes no por describir cosas sino por lo que *se hace* mediante ellas. Considérese por ejemplo, los siguientes enunciados:

*Declaro la guerra en contra de las Filipinas.*  
*Tengan cuidado con el toro.*  
*Te sentencio a seis meses de trabajos forzados.*

Estas no son descripciones del mundo que puedan ser consideradas como verdaderas o falsas, sino que constituyen un *acto* en sí mismas con consecuencias prácticas. En cada uno de esos enunciados, la función principal de lo que se dice no es describir sino hacer que ciertas cosas ocurran, son oraciones que *hacen* cosas. Al ser pronunciadas en las circunstancias adecuadas, tienen efectos importantes sobre la realidad de los sujetos involucrados. Austin denomina esta función del lenguaje como su carácter «performativo».

Así, la teoría de los actos de habla centra la atención en el lenguaje como práctica humana. Esta forma de entender el lenguaje es funcional, más que descriptiva, algo que tiene en común con la tradición sociológica de la etnometodología. Por «etnometodología» se entiende el estudio de los métodos utilizados por las personas para producir y dar sentido a su vida cotidiana. Nuevamente, en lugar de ver lo que dice la gente como simples descripciones de la realidad, los etnometodólogos se concentran en las funciones que tienen los usos del lenguaje de las personas dentro de una interacción social específica, así como los efectos que consiguen con ellos. Tanto para la teoría de los actos de habla como para la etnometodología, las cosas que la gente dice se convierten en un objeto de estudio en sí mismas, en vez de ser consideradas como un medio para investigar algún aspecto de una supuesta realidad subyacente.

Con esta aproximación al habla surge un conjunto de preguntas muy diferentes a las que se han planteado desde la psicología tradicional. Nos lleva a preguntarnos qué funciones cumple el habla de una persona, qué está en juego para ella en una interacción, qué propósitos está intentando conseguir, así como qué dispositivos discursivos emplea para conseguir los efectos deseados. Es por lo tanto, una perspectiva orientada a la acción. Plantea la tarea de catalogar la variedad de dispositivos discursivos y habilidades retóricas que se ponen en juego para propósitos específicos. Los psicólogos discursivos han estudiado una variedad de tales recursos, como son las justificaciones, refutaciones, imputaciones, acusaciones, etc.

## 4.5. Repertorios interpretativos.

Potter y Wetherell (1987) proponen el concepto de «repertorio interpretativo» como una forma de denominar los recursos lingüísticos de los que las personas hacen uso en la construcción de sus relatos sobre eventos. Los repertorios interpretativos pueden entenderse como:

los ladrillos utilizados por los hablantes en la construcción de sus versiones sobre determinadas acciones, procesos cognitivos y otros fenómenos. Cualquier repertorio particular está constituido por un rango restringido de términos utilizados en un modo estilístico y gramatical específico. Comúnmente, estos términos son derivados de una o más metáforas clave, y la presencia de un repertorio frecuentemente será señalada mediante ciertos tropos retóricos o figuras de habla. (Wetherell y Potter. 1988: 172)

También:

Por repertorios interpretativos queremos decir cúmulos de términos, descripciones y figuras de habla que son discernibles a grandes rasgos, frecuentemente articulados en torno a metáforas o imágenes sugerentes (...) Constituyen recursos disponibles para realizar evaluaciones, para construir versiones sobre hechos y para llevar a cabo acciones particulares. (Potter y Wetherell, 1995: 89)

Así, los repertorios interpretativos pueden ser vistos como una especie de “caja de herramientas” culturalmente compartida, con recursos que las personas pueden utilizar para sus propios propósitos. Identificar un repertorio interpretativo es semejante a la tarea de un arqueólogo cuando infiere la existencia en el pasado de un tipo particular y ampliamente utilizado de cincel mediante la observación de un conjunto de instancias diferentes en las que parece haber sido utilizado. Las funciones que cumplen estos repertorios suelen ser cosas como: permitir a las personas argumentar a favor de versiones particulares de eventos, justificar o evaluar positivamente su propia conducta, sortear críticas o permitirles mantener la credibilidad en una interacción. Diferentes repertorios pueden construir diferentes versiones sobre un evento. Willig ofrece el siguiente ejemplo:

Una nota en el periódico puede referirse a menores infractores como “jóvenes rufianes”, mientras que el abogado defensor podría describir a sus clientes como “niños sin esperanza”. La primera construcción enfatiza el carácter incontrolable de los menores infractores, e implica la necesidad de controles familiares y policíacos más estrictos, mientras que la segunda llama la atención sobre las necesidades psicológicas y educativas incumplidas de los menores infractores, así como en la importancia de las carencias sociales y económicas. (Willig, 2001: 95)

Sin embargo, una persona puede utilizar diferentes —y aparentemente contradictorios— repertorios en una conversación, dependiendo de las necesidades que surgen de momento en momento a lo largo de su relato (Potter y Wetherell, 1995; Billig, 1997). Por otro lado, un mismo repertorio puede ser utilizado por diferentes personas para conseguir diferentes

propósitos. Los repertorios, por lo tanto, no pertenecen a personas individuales y no se localizan en el interior de sus cabezas. Constituyen un recurso social, accesible para quienes comparten un lenguaje y una cultura.

Las cosas que dicen las personas, los repertorios de los que hacen uso, pueden tener implicaciones más allá de la situación social inmediata en la que están involucrados en un momento, y sin embargo, tales implicaciones y consecuencias pueden no ser intencionales, pueden no corresponder con las previsiones o los propósitos de los hablantes. Hay que distinguir entre los motivos personales por los que se utiliza una determinada forma discursiva y sus consecuencias a nivel social. Cuando las personas hablan, pueden no ser conscientes de las asociaciones e implicaciones que conlleva la elección particular de palabras que están haciendo. La utilización de los repertorios interpretativos, por lo tanto, no necesariamente significa una utilización “maquiavélica” de los mismos, puede simplemente consistir en hacer lo que parece apropiado o natural en esa situación.

#### **4.6. Discurso.**

El término «discurso» se ha utilizado de muchas maneras diferentes. Ya hemos visto que, utilizado por los psicólogos discursivos, se refiere a una *instancia* situada de uso de lenguaje (comúnmente una conversación u otro tipo de interacción hablada, pero también puede incluir textos escritos de cualquier tipo). *Textos hablados* o escritos son analizados por los psicólogos discursivos examinando el modo en que el lenguaje es utilizado para construir relatos efectivos para quien los produjo. Para ellos, la interrogante principal suele ser sobre un *proceso*: el objetivo es hacer visible cómo ciertas representaciones de eventos o personas son producidas.

En cambio, para Foucault, el término «discurso» tiene un significado un tanto diferente: se utiliza para representar algo que está más allá de la instancia puntual y el contexto inmediato en el que el lenguaje es utilizado por alguien cuando habla o escribe. Aquí, el uso del término «discurso» incluye no sólo lenguaje sino también prácticas. Esta perspectiva ha sido utilizada por aquellos interesados en cuestiones de identidad, subjetividad, cambio social y relaciones de poder. Donde la psicología discursiva presenta la visión de un hablante *libre* para utilizar recursos culturales para sus propios fines, el análisis foucaultiano enfatiza la forma en que las

formaciones discursivas disponibles para nosotros establecen *límites* —o al menos orientan poderosamente— no sólo lo que pensamos y decimos, sino lo que podemos hacer y lo que puede ser hecho con nosotros.

La noción foucaultiana de discurso se define como un conjunto de “prácticas que forman los objetos de los que hablan” (Foucault, 1972: 49). Esta afirmación aparentemente circular busca resumir la relación entre el discurso y “el mundo” que habitamos. Un discurso consiste en un juego de significados, metáforas, representaciones, imágenes, historias, afirmaciones y demás, que de algún modo, en conjunto, producen una versión particular de los eventos, una representación particular de una persona o de clases de personas. Los discursos no se originan en el interior de los individuos, sino en la cultura discursiva que ellos habitan.

El discurso, sostiene Foucault, construye el tema. Define y produce los objetos de nuestro conocimiento. Gobierna los modos en que un tema puede ser tratado significativamente, en los que puede ser entendido. También influye en la forma en que las ideas se ponen en práctica y se utilizan para regular la conducta de otros. (Hall, 2001: 72)

Retomando el punto sobre la variedad de versiones alternativas sobre un evento potencialmente disponibles mediante el lenguaje, desde esta perspectiva se diría que alrededor de cualquier objeto, evento, persona, etc. puede existir una variedad de discursos, desde donde se le representa en modos diversos. Cada discurso se concentra en diferentes puntos, pone de manifiesto distintos aspectos, y conlleva diferentes implicaciones con respecto a lo que deberíamos hacer. Cada discurso afirma representar lo que el objeto *es* realmente, busca afirmarse como la verdad. Algunas construcciones tenderán a ser más fácilmente asumidas como “la verdad” o el “sentido común”, aunque esto varía enormemente dependiendo de la especificidad cultural e histórica. Para Foucault, lo que llamamos “conocimiento” es simplemente la versión particular sobre un fenómeno que ha recibido el status de verdad en nuestra sociedad.

Las cosas que las personas dicen o escriben se considerarían, así, como «instancias de discurso», ocasiones donde discursos particulares operan construyendo un evento de un modo específico en vez de otro. Podemos decir que diferentes fragmentos de habla o texto pertenecen a un mismo discurso en la medida en que, de manera general, construyen una misma versión sobre el objeto en cuestión. Palabras u oraciones específicas no pertenecen en sí mismas a ningún discurso particular; más bien su significado depende del contexto discursivo en el que sean empleadas. En este sentido, el discurso puede ser considerado como un marco general de referencia, un “telón de fondo” conceptual bajo el que nuestras enunciaciones

pueden ser interpretadas. Los discursos se manifiestan en el habla, como en una conversación o una entrevista; en material escrito como novelas, cartas o artículos periodísticos; en imágenes como los anuncios en una revista o una película; incluso pueden manifestarse en los códigos inscritos en la ropa que uno viste o en el tipo de peinado. De hecho, cualquier cosa en la que pueda ser *leído* un significado puede concebirse como una manifestación de uno o más discursos, por lo que pueden ser denominadas «textos». Siendo que parece no existir ningún aspecto de la vida humana que esté exento de significados, todo a nuestro alrededor puede ser considerado «textual», lo que se ha expresado en frases como “no hay nada más allá del texto” (Derrida, 1976: 158). Ya hemos hecho referencia a esta frase en nuestra discusión sobre “la realidad”, explicando el modo en que la interpretamos. Significa que los objetos y los eventos tienen existencia para nosotros *como entidades significativas* a través de su representación en el discurso; y que nuestra relación con el mundo depende en gran medida de los significados que le atribuimos en el discurso. Hemos hecho referencia a esto como la “construcción de la realidad discursiva”, ese conjunto de interpretaciones, códigos y discursos socialmente contruidos con los que, socialmente, hacemos referencia a la “realidad”. Muchas veces nos referimos a la realidad-discursiva simplemente como “la realidad” (en ocasiones, también se hace referencia a ella como «la realidad social»), aunque nosotros hemos intentado precisar que no todo en la “realidad” que experimentamos es discurso, trazando una distinción entre lo que experimentamos como “realidad” y las descripciones discursivas que construimos socialmente sobre lo que experimentamos como “realidad”. En efecto, nada existe en la realidad discursiva si no es a través del lenguaje, nada existe en ella si no ha sido “traducido” al lenguaje, y en este nivel, todo es una construcción social.

#### **4.7. Discurso y poder.**

Foucault insiste en que los discursos no son sólo conjuntos de ideas abstractas, sino que están íntimamente vinculados con prácticas sociales e institucionales, tienen profundos efectos sobre la forma en que vivimos nuestras vidas, y tienen implicaciones sobre lo que se supone que *podemos* y lo que *debemos* hacer. Si los discursos regulan nuestro conocimiento del mundo, nuestro entendimiento común de las cosas y los sucesos, y si estas formas compartidas de



pensar sustentan nuestras prácticas sociales, entonces queda claro que existe una relación muy estrecha entre discurso, conocimiento y poder. Cualquier versión sobre un evento trae consigo elementos que apuntan hacia la elección de ciertas formas de actuar, excluyendo otras. Aquello que está permitido hacer con una persona está determinado por la versión de las cosas que sea tomada como conocimiento en una sociedad.

Siendo que todo objeto puede estar rodeado de una multiplicidad de discursos, cada uno apuntando hacia diferentes formas de actuar, los discursos dominantes o prevaletentes continuamente son objeto de discusión y resistencia. Hacer uso de un discurso para representar nuestras acciones como válidas o legítimas constituye un acto de poder. Desde la perspectiva foucaultiana, por lo tanto, el poder se concibe como un efecto del discurso. Poder y resistencia son dos lados de la misma moneda para Foucault. Esta concepción del poder no concuerda con aquella otra según la cual el poder es la capacidad de forzar a otros a actuar según nuestra voluntad, venciendo la resistencia que puedan oponer. Foucault rechaza la visión del poder como una fuerza esencialmente represiva, señalando que su punto de mayor efectividad es cuando es *productivo*, cuando produce conocimientos e identidades mediante los que se articula una sociedad que funciona eficientemente, en donde el control de los individuos se efectúa sin el uso de la fuerza, la gente monitorea y controla su propio comportamiento de acuerdo con los estándares prevaletentes de normalidad. Esto es lo que él llama “poder disciplinario”, el cual permite un control mucho más eficiente que el “poder soberano”, basado en la capacidad de castigar o matar. En este sentido, Sawicki (1991) señaló que la represión, la necesidad de utilizar la fuerza, debe más bien tomarse como evidencia de una *falta* de poder.

Los discursos, al servir de marco para la experiencia cotidiana y la subjetividad de las personas, cumplen funciones de control social y sin embargo, esto pasa generalmente desapercibido. Foucault señalaba que un aspecto esencial de la operación del poder es justamente que “el poder es tolerable solamente bajo la condición de que enmascare una parte sustancial de sí mismo. Su efectividad es proporcional a su habilidad de ocultar sus propios mecanismos” (Foucault, 1976: 86). Un aspecto importante de la relación entre el discurso y las estructuras y prácticas sociales, es esa función que cumple enmascarando las relaciones de poder operantes en la sociedad.

El hecho de que algunos discursos —y no otros— reciban el status de verdad se relaciona directamente con los intereses de los diferentes grupos sociales. En un momento dado, los discursos prevaletentes funcionarán en relación con los intereses de los grupos más

poderosos (relativamente) de la sociedad. Sin embargo, los discursos prevalecientes no tienen su posición dominante asegurada para siempre; los discursos competidores, en un momento dado, pueden conseguir el derrocamiento de los discursos hegemónicos e instaurar un nuevo “régimen de verdad”.

Foucault no concibe el surgimiento y auge de un discurso como producto de las maquinaciones intencionales de los grupos poderosos, como si éstos pudieran forjar y luego diseminar un discurso que funcione para sus propósitos. En lugar de ello, se entiende que las condiciones culturales, sociales y prácticas de una sociedad conformarán un contexto apropiado para algunas representaciones en lugar de otras, y los efectos de asumir una u otra pueden no ser inmediatamente obvios ni intencionales. Es hasta que un discurso se vuelve culturalmente disponible cuando un grupo puede apropiárselo en función de sus intereses.

También hay que señalar que —como los repertorios interpretativos— los discursos no encajan de manera unívoca con un ordenamiento o posición política particular, pues un mismo discurso puede ser utilizado por diferentes grupos con diferentes propósitos. Además, las implicaciones de poder que tiene un discurso para los individuos que lo utilizan son muy complejas y nunca son unidireccionales: al tiempo que en un sentido le dan poder a un grupo sobre otro, simultáneamente pueden tener efectos en el otro sentido, por ejemplo, haciendo que el primer grupo dependa de que el segundo se comporte de un determinado modo para conservar su posición de poder.

El proyecto de investigación de Foucault incluía lo que denominaba la “arqueología del saber”, basada en la idea de que podemos rastrear históricamente la aparición de un discurso en una sociedad, tratando de descubrir los cambios sociales, económicos y físicos que sentaron las condiciones para su surgimiento, pero advertía que en esto no sería posible establecer unas relaciones causales. Sostenía que si podemos conocer los orígenes de nuestras formas actuales de entender el mundo y a nosotros mismos, podemos empezar a cuestionar su legitimidad y a resistirlas. Con esto, es posible sacar a la luz discursos previamente marginados, dando voz a aquellas versiones que no pueden ser escuchadas bajo la influencia de los discursos hegemónicos.

#### **4.8. El discurso como objeto de estudio.**

Para los propósitos de nuestra investigación, resulta conveniente exponer a grandes rasgos algunas consideraciones teórico-metodológicas de importancia que han surgido con relación a las ideas construccionistas, donde encontraremos elementos de gran utilidad para nuestro análisis. Para hacerlo, seguiremos nuevamente la exposición de Vivien Burr (2003: VIII), quien nos ofrece un panorama general de mucha utilidad.

Una vez más, es necesario aclarar que sería inadecuado sugerir la existencia de un bloque identificable y coherente de formas socio-construccionistas de investigación, sin embargo, se percibe una tendencia general hacia un mayor énfasis en el papel del lenguaje y otros sistemas simbólicos, en algunos casos atendiendo específicamente a las funciones de poder implícitas en el lenguaje y el conocimiento. Lo anterior ha correspondido con una creciente preferencia por los métodos cualitativos de investigación, que suelen ser apropiados para reunir “datos” lingüísticos y textuales, con menor propensión a la descontextualización. Este tipo de datos suelen ser después trabajados con metodologías referidas como «análisis del discurso». Esto no significa que una aproximación construccionista necesariamente utilice análisis del discurso, ni que para utilizar a éste último sea necesario adoptar una perspectiva construccionista: el socio-construccionismo es una colección heterogénea de enfoques, dentro de la cual es válido el uso de otras metodologías, tanto cualitativas como cuantitativas. Sin embargo, el análisis del discurso ciertamente se ha popularizado como herramienta para la investigación en esta orientación. Existe ya una variedad de tales aproximaciones que, de una u otra manera, analizan lenguaje hablado o textos. Se diferencian unos de otros en las herramientas conceptuales y analíticas que utilizan, así como en los objetivos que se plantean.

El análisis del discurso foucaultiano se concentra en cómo el lenguaje está implicado en las relaciones de poder, y trabaja de generalmente con las formas en que los discursos producen subjetividades, por ejemplo, a través del posicionamiento. Este tipo de análisis puede utilizar «textos» de cualquier tipo, hablados, escritos o manifiestos en cualquier otro material con contenido simbólico, como pueden ser videos, fotografías, vestimentas o edificios. Por otro lado, la psicología discursiva se concentra en el análisis del lenguaje durante las interacciones interpersonales habladas, esto puede incluir tanto interacciones que ocurren de manera espontánea como entrevistas diseñadas especialmente para la investigación. Los

psicólogos discursivos se proponen identificar las formas de argumentación y los dispositivos retóricos utilizados por los participantes. Aquellos psicólogos discursivos que se ocupan de temáticas relacionadas con la ideología y el poder tienden a utilizar nociones como la de «repertorios interpretativos» para sus análisis. Otros están más interesados en explorar las habilidades desplegadas por los hablantes en el uso de dispositivos retóricos para construir relatos y para manejar su posición dentro de una interacción con base en respuestas momento-a-momento. Existe otra corriente de investigaciones denominada como «análisis de la conversación» que aunque es una aproximación que no ha estado muy relacionada con cuestiones teóricas construccionistas, profundiza en el carácter performativo del habla (cómo el lenguaje produce ciertos efectos, situaciones y eventos para los hablantes), lo cual ha constituido una influencia importante para investigadores socio-construccionistas, quienes han retomado varios aspectos de su metodología.

Dentro del paradigma tradicional de investigación científica, el investigador defiende la veracidad de sus descubrimientos con el argumento de la objetividad del método científico, con el cual se supone que el experimentador es capaz de trascender la perspectiva de un ser humano individual para revelar la naturaleza objetiva del fenómeno estudiado, de manera imparcial y evitando contaminar sus investigaciones involucrándose personalmente. Como hemos visto, desde la perspectiva socio-construccionista se ha cuestionado la idea de que la objetividad sea siquiera *posible*, dado que cada uno de nosotros —por necesidad— se relaciona con el mundo desde una u otra perspectiva (desde donde nos encontremos), y las preguntas que nos hagamos sobre ese mundo, nuestras hipótesis y teorías necesariamente surgen de presupuestos enraizados en nuestra perspectiva. Se ha argumentado que ningún ser humano puede despojarse de su “humanidad” para contemplar el mundo desde ninguna posición —imagen sugerida por el paradigma de la objetividad—, lo cual es cierto tanto para los científicos como para cualquier otra persona.

La tarea del investigador, entonces, consiste en reconocer e incluso abordar aquellas formas en que está involucrado personalmente con su investigación, las formas en que está implicado en ella, y el papel que todo esto juega en la producción de los resultados. Se ha dicho que los “datos” nunca pueden ser imparciales, pues siempre son producto de las preguntas planteadas por alguien en particular, y dichas preguntas siempre surgen —aunque esto no siempre sea evidente— de las creencias previas que tengamos sobre el mundo, así como de nuestros valores y objetivos personales. Y al considerar que la definición de “lo real”

frecuentemente es motivo de controversia, los intentos por validar una representación del mundo invalidando a las demás constituye un acto de poder —dentro de un conflicto— sobre los demás, con importantes consecuencias sociales y políticas. Lo que se critica no es que nuestras afirmaciones sobre la realidad tengan efectos políticos, sino que tales efectos sean conseguidos precisamente señalando que nuestras afirmaciones están “libres de intereses” y que por lo tanto son apolíticas. La ocultación de los efectos de poder y los intereses políticos implicados en nuestras enunciaciones sobre el mundo ha servido para invisibilizar la forma en que el conocimiento (en un sentido amplio) funciona al servicio de los intereses de los distintos grupos sociales.

Dado que los socioconstruccionistas se han interesado, en diversos ámbitos, por el modo en que un discurso se constituye socialmente como “conocimiento” o “verdad”, con todas las atribuciones de poder que esto conlleva, la propia “investigación científica” constituye un ámbito paradigmático de investigación. Por ejemplo, desde una perspectiva construccionista, se ha analizado el “discurso de la objetividad” de los científicos como un dispositivo retórico mediante el cual se construyen y se defienden versiones particulares de los eventos y de la realidad, con todas las atribuciones de poder que vienen implicadas. Gilbert y Mulkay (1984) examinaron las formas en que los científicos defienden su trabajo y critican el de otros, identificando en ellos dos repertorios interpretativos contrastantes: el repertorio empiricista y el repertorio contingente. El repertorio empiricista incluye referencias a la naturaleza objetiva e impersonal de sus investigaciones, cuyas conclusiones se desprenden directamente de los “datos”. El repertorio contingente hace referencia a posibles motivaciones personales de los investigadores así como a la parcialidad de sus investigaciones, lo que entre otros elementos permiten calificarlas como “mala ciencia”. Y cuando los investigadores ven su trabajo atacado mediante la utilización del repertorio contingente, Gilbert y Mulkay identificaron que en ocasiones se acude a la utilización de un tercer dispositivo retórico, que ellos denominaron “la Verdad será revelada”, mediante el cual sostenían que eventualmente se demostraría que su posición es “la verdadera”.

Desde una perspectiva socio-construccionista se plantea la necesidad de examinar estos aspectos al realizar cualquier investigación, con el propósito de hacerlos explícitos. Esto implica asumir un fuerte nivel de «reflexividad» en nuestras investigaciones, incluyendo nuestras propias prácticas de investigación dentro de nuestro campo de estudio, buscando explicitar nuestras motivaciones y valores personales. Ofrecer suficiente información sobre los

92

pasos tomados en el procedimiento de análisis permitirá además que el lector tenga elementos para hacer sus propios juicios sobre lo adecuado de nuestra interpretación. Al distanciarse de las metodologías convencionales de investigación que pretenden buscar verdades objetivas, los criterios de “validez” y “confiabilidad” dejan de ser apropiados para determinar qué es una buena investigación. Los socio-construccionistas han enfrentado el problema de cómo justificar sus análisis. Un criterio que ha sido propuesto (Taylor, 2001) es el de la coherencia y el rigor en la investigación, que consiste en demostrar que el análisis ha sido desarrollado de manera sistemática y en que las interpretaciones resultantes deben estar plenamente argumentadas.

#### **4.9. Análisis crítico del discurso.**

Hay una gran cantidad de vertientes diferentes dentro de lo que se conoce como análisis del discurso, entre ellas, el Análisis Crítico del Discurso [ACD] resulta especialmente idóneo para el tipo de análisis que realizaremos en este trabajo. Para dar una idea general del ACD —describiendo sus objetivos, método y técnicas de análisis— seguiremos la exposición de Luisa Martín Rojo (2003), quien expone una serie de herramientas de análisis y un marco de reflexión con los cuales podemos realizar una lectura crítica de los discursos propios y ajenos.

Desde esta perspectiva, tanto los discursos como la tarea del análisis son considerados socialmente situados, y se les atribuye “un papel en la (re)construcción y reproducción recursiva y recurrente de las estructuras y la organización social” (Martín Rojo, 2003: 157). Tanto los discursos como los análisis realizados sobre ellos son considerados prácticas sociales, y el análisis del discurso se ocupa especialmente de aquellos discursos que son socialmente relevantes, discursos imbricados en conflictos sociales. Uno de los objetivos centrales de esta aproximación es incitar a la reflexión sobre las implicaciones sociales del proceso de construcción discursiva, mediante el que los hablantes construimos en el discurso una particular representación de los acontecimientos, de las relaciones sociales y de nosotros mismos. De este modo, se busca hacer conscientes a los hablantes de la importancia de las prácticas discursivas, incrementando lo que se ha llamado la *conciencia crítica del uso lingüístico* (Martín Rojo, 2003: 158).

Como señalábamos, en este abordaje se analiza el lenguaje en tanto que práctica (tanto en el concepto de «uso lingüístico» como en el de «discurso»), es decir, en tanto que actividad que se realiza en sociedad, de manera socialmente regulada; un modo de acción que nos permite actuar sobre nosotros mismos, sobre los otros y sobre nuestro entorno. Retomando ideas de Foucault, el objetivo es explorar el poder generador del discurso, en tanto práctica que no sólo designa los objetos de los que habla, sino que los constituye. Dentro de las dinámicas de una sociedad, es posible analizar las «guerras lingüísticas» (Cameron, 1995; Lakoff, 2000) en las que participan tanto los movimientos sociales como las instituciones. En este punto resulta importante el análisis de los “discursos autorizados” (en épocas recientes muchas veces producidos a través de los medios de comunicación masiva), el análisis de los discursos dominantes, buscando —en ocasiones— obstaculizar su interiorización y fomentar representaciones distintas. Es “precisamente, el afán de intervenir en el orden discursivo, al menos, incrementando la conciencia crítica de los hablantes y de proporcionarles herramientas para el análisis de discursos propios y ajenos lo que más distingue a esta corriente” (Martín Rojo, 2003: 161). Utiliza un modelo tridimensional del discurso, propuesto originalmente por Fairclough (1992) y posteriormente desarrollado y fundamentado por otros investigadores (Martín Rojo, 2001), analizándolo en tres niveles distintos: como práctica *textual*, como práctica *discursiva* y como práctica *social*.

*Como práctica textual.* Retomando aportaciones de la lingüística estructural norteamericana y de la lingüística de texto, concibe al discurso como una unidad lingüística superior a la oración, cohesionada y dotada de coherencia. A este nivel, el análisis se concentra en dar cuenta de cómo se teje el texto, esto es, el estudio de la organización de la información. Pero al concebirlo como práctica, analiza también la existencia del agente que produce el texto y la relación existente entre ambos (observando, por ejemplo, las diferentes actitudes que el agente puede tomar hacia lo que enuncia, como en: *es cierto que Irak tiene armas de destrucción masiva* frente a *podría ser cierto que Irak tiene armas de destrucción masiva*), estudiando lo que se ha denominado «modalidad».

*Como práctica discursiva.* El nivel anterior puede conjugarse con uno de los postulados centrales de la lingüística funcional y la pragmática: todo discurso se enmarca en una situación, un tiempo y un espacio determinados, en donde su enunciación encierra la realización de otras prácticas sociales (acusar, juzgar, informar, etc.). En este nivel (intermedio), se analiza la relación del texto y su contexto, pues así como el discurso está regulado socialmente y obedece

a los imperativos de un tiempo y espacio social determinados, también tiene el poder de incidir en ellos y modificarlos: el discurso dota de significado a la acción social, con lo que (re)produce o modifica los contextos sociales en que emerge, a los actores y sus relaciones. En este nivel, el estudio se dirige a analizar las elecciones de los hablantes al conformar su discurso en función de la situación comunicativa, y al análisis de las dinámicas y la negociación conversacional realizada por los hablantes durante la interacción, observando en qué medida reproducen o modifican ese contexto con sus participaciones. En diferentes contextos (casuales, cotidianos, extraordinarios, informales, institucionales, etcétera) puede haber diferentes tipos de interacción entre los hablantes (simétrica o asimétrica, por ejemplo), y el carácter de la relación entre ellos puede acrecentarse, atenuarse o modificarse dependiendo de los usos lingüísticos empleados durante la interacción.

*Como práctica social.* Retomando elementos de la escuela francesa de análisis del discurso y de la lingüística crítica se ha integrado este tercer nivel de análisis, en el que se observa la relación dialéctica que existe entre las estructuras/relaciones sociales y el discurso: así como las primeras conforman el discurso, éste a su vez incide sobre ellas consolidándolas o cuestionándolas. Se trata, por lo tanto, de una práctica social, con origen y efectos sociales, con una función reproductiva-constructiva. En este nivel se observa la relación del discurso con el contexto sociopolítico, atendiendo a los mecanismos de regulación social de la producción, circulación y recepción de los discursos así como a las implicaciones sociales y políticas de las diferentes representaciones de los acontecimientos/actores/relaciones sociales.

Los tres niveles del discurso (práctica textual, discursiva y social) operan de manera simultánea e interrelacionada, no pueden dissociarse unos de otros. Los elementos lingüísticos de un discurso concreto, el estilo o tipo de vocabulario utilizado, la organización argumentativa, las imágenes que en él se evocan, todo ello contribuirá a realizar una determinada tarea en el contexto interpersonal inmediato, tendrá una función en ese contexto reforzando o desestabilizando ciertas características de ese contexto, de los actores participantes y sus relaciones, y al mismo tiempo, contribuirá a generar una cierta representación de los acontecimientos (y a anular otras), lo que a su vez naturalizará o cuestionará una cierta visión general de las cosas, aportará elementos que concuerden con una cierta imagen del orden social, lo que funcionará en beneficio o en detrimento de los intereses de distintos grupos, clases sociales, géneros, etcétera.



Los objetivos que se fija el ACD derivan de esta concepción tridimensional. Se busca descubrir cómo se lleva a cabo esta construcción discursiva de los acontecimientos, de las relaciones sociales y del propio sujeto, a partir del análisis de los aspectos lingüísticos y del proceso comunicativo en un tiempo y lugar determinados, al mismo tiempo que se intenta revelar cuáles son las implicaciones sociales de este proceso. Numerosos trabajos de ACD han investigado el papel del discurso en la transmisión persuasiva y en la legitimación de ideologías, valores y saberes. Con ello, se ha emprendido el estudio del papel desempeñado por los discursos en el mantenimiento y reforzamiento del orden social, es decir, en la pervivencia del *statu quo*, impidiendo —por ejemplo— que circulen o que se escuchen en determinados contextos discursos que son disonantes con la mayoría. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se impide el acceso de los grupos minoritarios o disidentes a los medios de comunicación, o bien se interponen restricciones discursivas para el acceso a determinados ámbitos y prácticas sociales, como ocurre cuando para presentar una instancia resulta obligatorio el uso de determinados usos lingüísticos. Desde esta perspectiva, se estudia también el papel del discurso en la pervivencia de las diferencias sociales —consolidando o acrecentando tales diferencias— y en la puesta en funcionamiento de estructuras y mecanismos de dominación (procedimientos de exclusión social a través del discurso). En último término, se trata de estudiar la construcción de la identidad y de determinados modos de subjetivación a través de los discursos, observando —por ejemplo— la construcción de sujetos *divididos* que se saben excluidos o se autodisciplinan; o de individuos representados como no-sujetos, privados de toda agentividad, de toda voluntad y poder de decisión.

Luisa Martín Rojo señala que vivimos en sociedades reflexivas, en donde los hablantes controlan reflexivamente lo que dicen y hacen, observan y actúan sobre sus propias prácticas discursivas, algunas veces guiados por el conocimiento que sobre estas prácticas han generado las ciencias sociales. Esto hace que sea muy importante estudiar los efectos sociales de la investigación sobre el discurso, y abre la puerta a los intentos por intervenir y modificar las prácticas discursivas de la sociedad. Ese es uno de los objetivos centrales del ACD: intervenir en el orden social y discursivo incrementando la reflexividad de los hablantes, potenciando su conciencia de las repercusiones del uso lingüístico aportando herramientas necesarias para analizar y modificar sus discursos, creando además —a través del análisis— la posibilidad de que surjan visiones y representaciones alternativas de los acontecimientos. A nivel teórico, el estudio de los efectos sociales que pueden tener los discursos permite avanzar en la

comprensión entre el discurso, el poder y el saber, así como al desarrollo de herramientas de análisis. A partir de lo anterior se perfilan dos ámbitos de investigación:

1. El estudio de cómo los discursos ordenan, organizan e instituyen nuestra interpretación de los acontecimientos y de la sociedad. Este estudio se concentra en *la construcción discursiva de representaciones sociales*.
2. El estudio de cómo se genera socialmente este poder generador de los discursos, de cómo se distribuyen socialmente los discursos, cómo se les atribuye un diferente valor en la sociedad dependiendo de quién los produzca y de dónde se difundan. Esto es *el orden social del discurso*.

Para desarrollar estas líneas de investigación, se ha ido acumulando una serie de herramientas de análisis.

(1) Con respecto al primer ámbito de investigación, sobre la construcción discursiva de representaciones sociales, los investigadores se han concentrado en aspectos como:

- a) La construcción de representaciones de los actores sociales, analizando las formas de designación, los atributos y acciones que se les asignan. También se ha analizado la producción de dinámicas de oposición y polarización entre los grupos sociales (*nosotros* frente a *ellos*).
- b) La representación de los procesos y, en particular, a quién se atribuye la responsabilidad sobre ellos, así como sobre quién se proyectan sus consecuencias (por ejemplo, piénsese en la diferencia entre denominar un proceso como *crisis* en lugar de *guerra*, o *guerra* en lugar de *invasión*). Para el estudio de estos aspectos tiene especial relevancia cómo se gestionan los papeles semánticos, en particular a qué participantes se les atribuye la agentividad o la responsabilidad (positiva o negativa) sobre las acciones.
- c) La argumentación puesta en juego para persuadir de la veracidad o de la pertinencia de una determinada representación, con lo cual se justifican determinadas acciones o comportamientos.
- d) La proyección de las actitudes de los hablantes hacia el enunciado, incluyendo no sólo sus puntos de vista, sino también si expresan su posición de forma mitigada o intensificada.
- e) La legitimación y deslegitimación de las representaciones discursivas de los acontecimientos, de los actores sociales, de las relaciones sociales y del propio discurso

(por ejemplo, deslegitimando la consideración de una guerra como injusta, presentando esta posición como oportunista).

Ruth Wodak (2000) señala que cada una de las acciones arriba señaladas se realiza mediante la implementación de distintas «estrategias discursivas», entendiendo estrategia como un plan de acción, más o menos intencional, que se adopta con un fin. Retomando el listado anterior, podemos señalar:

- a) Estrategias de referencia y nominación (por medio de recursos de categorización, incluyendo metáforas y metonimias).
- b) Estrategias predicativas (a través de la atribución estereotipada y valorativa de rasgos positivos y negativos, de forma explícita o implícita).
- c) La perspectiva o encuadre de las representaciones discursivas (por medio de la implicación del hablante en el discurso).
- d) Estrategias de intensificación y mitigación.
- e) Estrategias de legitimación de las acciones y de los propios discursos.

(2) Para el estudio del orden social del discurso es preciso tener presente que el poder y la autoridad de quienes producen los discursos se proyectan sobre éstos y provocan la desigualdad entre ellos. Puede descubrirse así un orden social de los discursos que se asienta sobre un principio de desigualdad, lo que explica por qué junto a discursos autorizados encontramos discursos des-autorizados, frente a discursos legitimados encontramos discursos des-legitimados, frente a discursos dominantes o mayoritarios encontramos discursos oprimidos, minoritarios o marginales. Además, y como consecuencia del poder generador de saber que tienen los discursos, los conflictos de interés entre los distintos grupos sociales se proyectan también sobre el orden discursivo. Los distintos grupos compiten entre sí por intervenir sobre la producción, circulación y recepción de los discursos, intentando encauzarlas de modo que sirvan a sus propios intereses. Esta competencia convierte al ámbito discursivo en un ámbito de lucha (*site of struggle*) dado que —como ya hemos señalado— las prácticas discursivas contribuyen a estructurar, ejercer y reificar las relaciones de dominación y subordinación entre grupos, clases sociales y géneros. La regulación de la producción, circulación y recepción de los discursos establece, en consecuencia, qué discursos pueden producirse en qué contextos, cuáles son los rasgos que los hacen apropiados y cuáles los que los descalifican o impiden circular. Esta regulación se articula sobre los siguientes ejes:

a) La producción de los discursos se ve controlada siempre que los grupos que tienen autoridad para ello consiguen imponer el uso de determinadas lenguas, dialectos, registros, usos retóricos y lingüísticos a los que no todos los grupos sociales tienen acceso. Como señala Bordieu (1991) en su descripción del mercado lingüístico, las personas en función de su origen poseen diferente capital lingüístico, por lo que el hecho de que en determinados contextos se exijan determinados usos restringe y dificulta el acceso de estos grupos e individuos a contextos socialmente relevantes, como por ejemplo la escuela, los medios de comunicación, el diálogo con las instituciones, etcétera.

b) La circulación de los discursos se ve controlada siempre que algunos grupos sociales tengan acceso a permitir o limitar la circulación de determinados discursos. Así, si observamos lo que ocurre en los medios de comunicación o en otros contextos socialmente relevantes (como los parlamentos) comprobaremos cómo en ellos se reproducen aquellos discursos que resultan dominantes, autorizados o legitimados, permitiendo que estos discursos estén en el origen de otros actos enunciativos que los retoman y transforman (Intertextualidad), mientras que aquellos discursos que se apartan de los discursos hegemónicos se ven silenciados y su oportunidad de ejercer influencia sobre el orden discursivo se ve anulada. Cuando esto no ocurre así, cuando un discurso desautorizado irrumpe en escenarios públicos transgrediendo estos mecanismos de regulación, inmediatamente se producen reacciones y efectos importantes para analizar.

c) El control de los poderes de los discursos tiene lugar mediante la neutralización del mismo, ya sea deslegitimando la fuente que los ha producido (cuestionando su autoridad y legitimidad, por ejemplo), ya sea deslegitimando las representaciones e ideologías que en ellos se transmiten (cuestionando su veracidad y objetividad, por ejemplo), ya sea deslegitimando la forma y adecuación de los discursos (presentándolos como vulgares e inapropiados).



—Parte II—

## **Estudio de caso: La controversia sobre la muerte de Ernestina Ascensión.**

### **5. Consideraciones metodológicas preliminares.**

En esta sección revisaremos brevemente algunas cuestiones metodológicas acerca de nuestro estudio de caso para después presentar el texto *Autopsia de un copo de nieve*, el cual constituye el resultado de dicha investigación así como el punto de partida de una serie de reflexiones y discusiones a diferentes niveles.

#### **5.1. Construcción del *corpus*.**

Para explicar el desarrollo de esta investigación, comenzaré describiendo algunos detalles de cómo se produjo mi acercamiento original al caso. En primer lugar, es significativo el hecho de que el contacto inicial no fuera “yo acercándome al caso” sino más bien “el caso *siendo llevado* hasta mí”. A través de su noticiero radiofónico, Carmen Aristegui y Sanjuana Martínez hicieron accesibles algunos de los testimonios de los familiares de la señora Ascensión —quienes afirmaban que ella había muerto como consecuencia de haber sido violada tumultuariamente por soldados del ejército mexicano— así como las declaraciones de diferentes autoridades sobre el caso. Conforme se fueron sumando las informaciones al respecto, mi interés personal fue creciendo, y cuando las autoridades comenzaron a defender la versión de la muerte natural el caso se convirtió en una fuente importante de preguntas para mí. Así puedo explicar que, en un momento dado, yo haya pasado de ser un *receptor atento* de información sobre el caso, a ser un *buscador activo* de información al respecto. Y en ese punto, tuve a la mano las poderosas herramientas de búsqueda en Internet. Navegando por la red, pude acceder a un amplísimo

espectro de comunicaciones sobre el tema: una gran diversidad de fuentes informativas y prensa *on line*, fotografías, grabaciones de radio y televisión, comunicados y documentos oficiales, opiniones y comentarios, etcétera... Por esas mismas fechas, para una clase de la licenciatura se me solicitó emprender el análisis de un conflicto social reciente, por lo que tuve entonces una motivación adicional (académica) para emprender una investigación sobre el caso.

Incluyo aquí algunos detalles personales que, como veremos después, se conectan con algunas reflexiones que retomaremos más adelante, en relación con el involucramiento personal en el caso. Casi nunca veo la televisión; en ese tiempo, el único programa que veía era *Primer Plano* de *Canal Once*. Ahí se mencionó algunas veces el tema, pero me mantuve casi totalmente sin contacto con lo que se dijo sobre el caso en los noticieros de las principales empresas televisivas. Solamente una vez, por casualidad, presencié el brevísimo instante en que los conductores de un noticiero de *TV Azteca* comentaron —casi como un dato curioso— que había resultado que la indígena Ernestina Ascensión nunca había sido violada, que había muerto por causas naturales. Uno de los conductores hizo un gesto con el que pareció exclamar “¡qué cosas!”, y pasaron a otro tema. La compleja combinación de este tipo de factores —circunstancias personales, hábitos y prácticas familiares, contactos involuntarios y casualidades— es lo que va conformando el horizonte de comunicaciones dentro del que nos movemos cotidianamente. Ciertamente, aunque el noticiero radiofónico de Carmen Aristegui era de los más escuchados<sup>2</sup>, la gran mayoría de la gente en nuestro país tiene a la televisión como su fuente fundamental de información<sup>3</sup>. Y a diferencia de los abundantes elementos que presentó Carmen Aristegui para cuestionar la versión de la «muerte natural», en la televisión dicha versión fue aceptada con mucho mayor facilidad, sin importar que antes se hubiera hablado de violación múltiple y asesinato. Y es que —aunque también se trata de una compleja combinación de intereses y circunstancias personales y sociales— es obvio que el tratamiento y el espacio que un medio en específico brinde a un caso particular influirá poderosamente en la probabilidad de que ese caso despierte la atención y el interés en su auditorio, lo que

---

<sup>2</sup> Ocupó una buena posición dentro del *top-ten* de los noticieros más escuchados en radio durante el 2007, según estadísticas elaboradas por la empresa INRA (Mejía Barquera, 2008)

<sup>3</sup> En nuestro país, casi el 80% de los electores obtienen de la televisión información política y de temas públicos en general, mientras que poco menos del 20% lo hace a través de la radio y a penas un 5% a través de la prensa. (Toussaint, 2003)

eventualmente puede conducir a algunos de sus espectadores hacia la búsqueda activa de información (que por supuesto, tampoco está al alcance de todos en la misma medida).

Así, en este primer apartado, me interesa señalar dos pasos diferentes. Uno, el paso desde ser un receptor atento (relativamente pasivo) a ser un buscador activo de información. Y dos, el paso desde una búsqueda casual y errática hacia una búsqueda sistemática y rigurosa. En un principio, comencé recopilando información de diversas fuentes por Internet, archivando fragmentos, notas y algunas grabaciones en audio y en video de una manera aleatoria, guiado por los resultados arrojados por Google. Con esto obtuve un primer archivo sobre el caso de alrededor de 100 páginas en formato de texto, de contenido variado, que me permitió comenzar a plantear preguntas y algunas hipótesis. Personalmente, tenía una fuerte sospecha de que algo muy turbio había ocurrido en Zongolica. Después de un primer intento por construir un relato sobre el caso, fui consciente de la necesidad de regresar a la etapa de búsqueda y recopilación de información, pero esta vez, buscando hacerlo de manera rigurosa y sistemática. Inicialmente, tuve la intención de incluir información de noticieros televisivos, radiofónicos y de la prensa escrita, sin embargo, muy pronto me di cuenta de que tal empresa rebasaba por mucho mis alcances individuales.

Por facilidad de acceso, decidí concentrarme en la prensa escrita. Para hacerlo elegí tres de los principales diarios a nivel nacional: *Reforma*, *El Universal* y *La Jornada*, que de manera general representan tres posiciones periodísticas con distintos compromisos políticos: de “derecha”, “centro” e “izquierda”, respectivamente. Para cada uno de estos diarios, realicé una búsqueda sistemática y rigurosa a través de las hemerotecas virtuales que tienen disponibles en Internet. Cada una de esas hemerotecas tiene distintas características y limitaciones, por lo que fue necesario desarrollar un método de búsqueda específico para cada caso, intentando conseguir los resultados más sistemáticos y completos que fuera posible. De este modo recopilé una gran cantidad de material, conformado por notas, reportajes, entrevistas, crónicas, artículos de opinión, editoriales, caricaturas, fotografías de algunas primeras planas, etc., correspondientes al periodo de tiempo entre la fecha de la muerte de Ernestina Ascensión (26 de febrero de 2007) y la conclusión oficial de las averiguaciones de la Procuraduría de Justicia veracruzana sobre el caso (1° de mayo de 2007, con un mes adicional para abarcar las reacciones y consecuencias de dicho dictamen). En el caso de *La Jornada*, por ser de estos tres el diario que ofreció la cobertura más amplia, recopilé todo el seguimiento que se hizo de este caso hasta julio de 2008, fecha en la que todavía aparecieron notas relacionadas.



Adicionalmente, se recopiló el importante archivo sobre el caso “Ernestina Ascensión” que la agencia de noticias independientes Comunicación e Información de la Mujer A. C. (CIMAC) ha publicado a través de su página *web*. Y de manera más aleatoria y casual, obtuve también información proveniente del semanario *Proceso*, de la revista *Milenio*, de Notimex , Noticieros Televisa, y otras informaciones encontradas en Internet.

La información recopilada fue archivada, ordenada y categorizada, constituyendo una carpeta sobre el caso que cuenta con más de 1500 páginas. Cada elemento de la carpeta está ordenado por fuente y fecha de publicación, conteniendo toda la información necesaria para ser utilizado. Buena parte del material se ha clasificado en tres categorías: [A] para el material cuyo tema central es el caso Ernestina Ascensión, [B] para el material que hace referencia a este caso de manera secundaria y [C] para el material que, sin referirse directamente al caso, ha sido incluido por considerarse necesario para entender diversos aspectos del contexto en el que se desarrolló este caso. Esta carpeta en sí misma es fruto de una gran cantidad de trabajo, y constituye por derecho propio una importante aportación para la comprensión del caso: el material reunido constituye una buena base para cualquier persona que se interese por investigar sobre el caso.

## **5.2. Construcción del relato.**

El proceso de construcción del relato comenzó de manera simultánea al de la búsqueda de información. En este proceso, el esfuerzo se concentró en conseguir *integrar* la enorme cantidad de información recopilada para obtener un relato *coherente*. El paso importante aquí, entonces, consistió en pasar de un conjunto inconexo y fragmentario que incluye una asombrosa cantidad de contradicciones y puntos sin resolver, a una unidad narrativa congruente, coherente y consistente. Esto implicó hacer un recuento cronológico detallado de todo el desarrollo de la controversia, recogiendo las participaciones de los diferentes actores junto con muchos otros acontecimientos. Conforme se fueron añadiendo elementos a este relato fueron surgiendo muchas interrogantes, algunas de las cuales pronto encontraban respuesta, mientras que otras se iban profundizando cada vez más. La gran cantidad de contradicciones, retractaciones y elementos dudosos contenidos en el archivo ofrecen un panorama

desconcertante para cualquier observador del caso, por lo que una tarea muy importante en la construcción de este relato ha sido encontrar y explicar aquellos elementos que nos permiten ir resolviendo tales interrogantes. No tengo noticia de que se haya emprendido un esfuerzo semejante para este caso, y hasta donde sé no existe un recuento integral semejante, al menos no de acceso público. Unas de las preguntas centrales en esta parte del proceso son: ¿qué ocurrió ese 25 de febrero de 2007 en Zongolica? ¿Cuál es la verdadera causa de la muerte de Ernestina Ascensión? Estas interrogantes constituyen el centro de la controversia. Como discutiremos más adelante, es evidente que, como observadores externos, no tenemos manera de acceder a ningún tipo de evidencia directa, sólo tenemos acceso a versiones de segunda mano, construcciones discursivas elaboradas desde posiciones antagónicas que presentan versiones de los hechos diametralmente distintas. De lo que sí fuimos *testigos* es de la “guerra de declaraciones” desarrollada en torno a la definición de los hechos y a su interpretación. Y es que en la definición de los hechos de ese 25 de febrero hay muchas cosas en juego, más allá del acontecimiento puntual; alrededor de esta controversia se ha suscitado una intensa y complicada confrontación entre grupos sociales contrapuestos, en la que el nivel de las comunicaciones ha sido fundamental.

Como veremos más adelante, al investigar sobre esta controversia resulta inevitable volverse parte de ella. Resulta inevitable tomar una postura —en los diferentes niveles de discusión—, por lo que de ninguna manera asumimos una posición neutral. De este modo, más que intentar mantenerme al margen de la controversia, he tenido que asumirme plenamente dentro de mi propio objeto de estudio, con lo que esta investigación adquiere un fuerte carácter de autorreflexividad. Esto implicó la necesidad de asumir la construcción del relato procurando un alto grado de autoconciencia sobre los modos en que mi involucramiento personal en el caso se manifiesta en los textos resultantes. Más que intentar borrar la “presencia narrativa” del sujeto autorial, en estos casos conviene hacerla plena y deliberadamente visible para el lector, de modo que éste pueda obtener sus propias conclusiones. Esto ha implicado un esfuerzo extra durante la construcción del texto, tratando de explicitar completamente los motivos que me han conducido a tomar una cierta posición en la controversia. Además, ha implicado una fuerte actitud autocrítica con relación al modo en que, como autor, decido construir la trama de mi relato. En historiografía contemporánea, diversos autores han abordado el problema del *emplotment of historical narrative*, en relación a los modos formales con que estructuramos nuestra narrativa sobre algún acontecimiento histórico.

No hay un único modo en el que la historia de un acontecimiento pueda ser contada, y el hecho de que ésta sea escrita de una forma y no de otra, el hecho de que la secuencia de acciones registradas sean ensambladas de cierta manera en lugar de otra, no se desprende de los hechos históricos en sí mismos. La construcción de una narrativa histórica determinada constituye intrínsecamente un ejercicio interpretativo. En el último capítulo diremos un poco más sobre este asunto.

### **5.3. Contextualización e interpretación.**

Para poder comprender de manera más profunda el significado de este caso, ha sido necesario buscar muchos elementos de contexto que puedan ayudar a resolver las profundas interrogantes que se despiertan. Para ello, ha sido necesario estudiar más allá del caso “Ernestina Ascensión”, investigando sobre el conflicto general que se desarrolla en la sierra de Zongolica desde hace varias décadas, el cual a su vez se inserta en el complejo proceso histórico en torno al conflicto indígena en nuestro país. Esto, a su vez, se relaciona con muchos otros aspectos de la historia política y social de México, indispensables para comprender el momento histórico de coyuntura política, social y económica en el que se produce el caso “Ernestina Ascensión”. Y siguiendo con este esfuerzo por volver inteligible el caso comprendiéndolo en relación con contextos sucesivamente más abarcadores, ha sido necesario entenderlo a la luz de las dinámicas de colonialismo y neocolonialismo a nivel nacional y transnacional. Con lo anterior, queda manifiesto que ha sido necesario adoptar una perspectiva *transdisciplinaria*, para poder estudiar este caso. En este punto, necesariamente nos adentramos en discusiones sobre la interpretación general de la situación socio-política vigente en nuestro país, sobre el carácter del régimen político imperante, sobre la interpretación de la historia general de México, y sobre las interpretaciones del orden geopolítico en general; discusiones para las cuales también ha sido necesario buscar los elementos que justifiquen nuestra toma de postura. Esta toma de postura no estaba definida con anterioridad a mi aproximación al caso; como señalé, partió de una sospecha que resultó de las informaciones a las que tuve acceso originalmente, sospecha que se fue profundizando conforme encontraba indicios de que este caso constituía nada más que una manifestación puntual de una extensa y

profunda problemática social. No ha sido sino hasta que logré una comprensión general del contexto en sus múltiples niveles, que pude adoptar el grado de certeza con el que ahora asumo mi posición en la controversia. Todo lo anterior resultará evidente en la siguiente sección, donde presentaremos el resultado del estudio de caso de la controversia sobre la muerte de Ernestina Ascensión. He elaborado una serie de tres textos para dar cuenta de este caso, de los cuales, el que presento a continuación es el más completo y acabado. Constituye, en sí mismo, un esfuerzo por aportar algo para el proceso de “digestión social” de este importante caso. Adicionalmente, desde una perspectiva más académica, ha sido fuente de una cantidad de reflexiones metodológicas, teóricas y epistemológicas, las cuales abordaremos en el capítulo final.

## 6. Autopsia de un copo de nieve [II] <sup>4</sup>

### ¿Cómo entender la muerte de Ernestina Ascensión?

Como metáfora de mi investigación en torno a la muerte de Ernestina Ascensión<sup>5</sup> me gusta el título de la obra del dramaturgo mexicano Luis Santillán: *Autopsia de un copo de nieve*. Retomo con esto la analogía planteada por Lorenzo Meyer para destacar la complejidad del caso: la estructura física de un copo de nieve es en sí misma tan compleja como la totalidad del universo; utilizando un microscopio y la teoría disponible sobre el mundo físico, una explicación a fondo de esa pequeña estructura requeriría volúmenes.

En nuestro universo social, el incidente que tuvo lugar en [Zongolica] el 25 de febrero, es el equivalente al copo de nieve: bien observado, el “pequeño caso” resulta un reflejo bastante puntual de toda la problemática de nuestras relaciones sociales y de poder. (Meyer Cossío, 2007)

La muerte de Ernestina Ascensión exige intentar una explicación a fondo. La controversia sobre las causas de su muerte es tan compleja que efectivamente bastaría para escribir volúmenes enteros. En este texto, intentaremos reunir los elementos necesarios para una interpretación sustentada sobre el caso, en un esfuerzo que semeja una «autopsia» en tanto que buscaremos esclarecer las causas de su muerte, comenzando con una especie de «disección» de la controversia. Como se verá, buscando esa explicación deberemos mirar a través de lentes con distintas gradaciones, como si usáramos un «macroscopio» para enfocar diferentes niveles de la realidad y revelar así aquello que no es visible a simple vista. Este análisis nos permitirá no sólo exponer un caso de enorme relevancia, sino explicarlo como elemento de un sistema del cual formamos parte.

---

<sup>4</sup> Este texto es una segunda versión (revisada y aumentada) de otro con el mismo título que fue premiado con el 1er lugar (Categoría A) del Concurso Nacional de Ensayo Político Juvenil 2008, “México: las luchas por la liberación, la emancipación y la independencia en el siglo XXI”, organizado por el Centro de Documentación y Difusión de Filosofía Crítica. <http://www.filos.unam.mx/CNEPJ/>

<sup>5</sup> Si bien se ha difundido el caso como el de “Ernestina Ascencio”, el apellido correcto es Ascensión (así consta en la credencial del IFE y en el acta de defunción de la señora).

## 6.1. *Primer enfoque. La muerte de Ernestina Ascensión.*

En febrero de 2007 muere Ernestina Ascensión Rosario, indígena nahua de 73 años de edad, en Zongolica, Veracruz. Las causas de su muerte son el centro de una fuerte controversia que llegaría a constituir un verdadero escándalo. En un principio, las declaraciones de sus familiares, médicos, distintas autoridades y medios de comunicación señalaban que Ernestina Ascensión había muerto como consecuencia de una brutal violación múltiple durante la que fue golpeada y torturada; los culpables señalados eran soldados del ejército mexicano que acampaban en su comunidad. Después de un contradictorio proceso, la conclusión oficial de las averiguaciones sobre el caso fue que el mencionado crimen nunca ocurrió, y que en realidad la señora murió por complicaciones de salud: fue una muerte natural. Las autoridades dieron por cerrado el caso, pero muchas personas consideran que hay fuertes razones para sospechar de la versión oficial... la controversia continúa.

Como observadores externos, pareciera que “lo que verdaderamente ocurrió” ese día en Zongolica nos es inaccesible. No tenemos evidencias directas, sólo contamos con informaciones de segunda mano que plantean versiones totalmente contradictorias sobre los hechos. ¿Significa esto que no tenemos ninguna manera de aceptar o rechazar una u otra versión? Creemos que no es así. Consideradas *en el vacío*, la versión de la muerte natural y la de la violación-homicidio parecerían corresponder a dos mundos igualmente posibles, y nuestra toma de postura parecería una arbitrariedad subjetiva condicionada únicamente por nuestros prejuicios y presupuestos “ideológicos” (en un sentido peyorativo). Sin embargo —y como veremos— tales versiones no han aparecido en el vacío: surgen en un complejo contexto social, político e histórico y se desarrollan dentro de un complicado proceso de confrontación entre quienes sostienen una y otra versión. Conforme incluimos más y más elementos en nuestro relato sobre el caso (considerando ya no sólo aquello que unos y otros *dicen que ocurrió*, sino también *quién dice qué, cómo lo ha dicho, cuándo y de qué modo lo argumenta*, etc.) vamos encontrando pequeños detalles que, contextualizados y considerados en relación unos con otros, adquieren gran peso para inclinar la «balanza de la verosimilitud». De aquí la importancia de hacer un *relato* de este caso. La información que tenemos a través de los medios de comunicación se presenta altamente fragmentada y contiene un gran número de contradicciones. Para poder hacer inferencias y sacar conclusiones (sustentadas) sobre el caso

es necesario un relato *integral*, donde se vuelva comprensible lo que a simple vista es un caos de contradicciones. Quizá éste sea buen momento para prevenir a aquellos lectores que puedan incomodarse con un recuento de la violencia, creemos que es importante hacerlo, pues el contexto de silencio, olvido e impunidad en que se ha sumido este caso hace necesario que lo saquemos a la luz nuevamente.

### **6.1.1. La controversia sobre su muerte, un relato.<sup>6</sup>**

En un primer momento, diversas declaraciones coincidían en denunciar un crimen, y todo apuntaba hacia la culpabilidad de los soldados. Varias personas afirmaron que —cuando encontraron a la señora agonizante, la tarde del 25 de febrero de 2007, y le preguntaron qué le había ocurrido— Ernestina Ascensión declaró que “los soldados se le echaron encima”, amarrándola de pies y manos. Su estado era muy grave por lo que fue (penosamente) trasladada hasta el distante hospital Río Blanco, donde murió la madrugada siguiente. Ahí, distintos médicos documentaron haber observado lesiones indicativas de una brutal violación sexual múltiple, con señales de tortura y violencia extrema: se señaló la presencia de “abundante líquido seminal”, la existencia de desgarres anales y vaginales; el intestino se hallaba perforado (lo cual, se indicó, sólo podría ser resultado de la violenta penetración con algún objeto desconocido, distinto al pene de los violadores) lo que ocasionó una intensa hemorragia por el recto y la contaminación de órganos internos, lo que se consideró una de las principales causas de la muerte. Se documentó además una fractura cráneo-encefálica, fracturas en vértebras cervicales, fracturas de cadera y costillas, además de otras marcas de golpes y raspaduras en el cuello, rodillas y la parte interior de los muslos; se registraron marcas en manos y pies que coincidían con la declaración de haber sido amarrada. Se iniciaron los procedimientos legales correspondientes a los delitos de violación y homicidio.

En los días siguientes, miles de indígenas nahuas provenientes de toda la región se movilizaron en respuesta a lo que no dudaron en considerar como un terrible acto criminal y una gravísima afrenta en contra de todo el pueblo nahua. Algunos reportes hablan de al menos 3 mil indígenas en protesta, otros daban cifras de hasta 7 mil. Autoridades locales y estatales alertaron sobre un inminente “estallido social” en la región, situación que permaneció latente

---

<sup>6</sup> Este relato se basa en un *corpus* de cientos de artículos periodísticos (un archivo de más de 1500 páginas, de distintas fuentes), con información de noticieros radiofónicos, televisivos y por *Internet*, así como de conferencias y mesas redondas sobre el tema.

durante varias semanas, concretándose en múltiples movilizaciones masivas, concentraciones alrededor de campamentos militares, cierres de carreteras y otras manifestaciones de protesta. Se exigía justicia contra los soldados violadores y la expulsión inmediata y definitiva de todos los campamentos militares asentados en la región.

Ante esto, autoridades de primer nivel reaccionaron con prontitud. En un acto inusitado, el propio gobernador de Veracruz —Fidel Herrera Beltrán— viajó de manera urgente para hacer acto de presencia en Zongolica, donde reconoció la gravedad del crimen y se declaró comprometido con la justicia en este caso. Así comenzó una serie de insistentes declaraciones en las que —otras veces en voz del procurador de justicia estatal, Emeterio López Márquez— se reiteró públicamente el compromiso del Estado contra la impunidad de los violadores; poco después, se dio a conocer que había al menos cuatro militares detenidos como sospechosos. La Secretaría de la Defensa Nacional [SEDENA] ordenó el retiro de varios campamentos militares que estaban instalados en la región, y lanzó una serie de comunicados a través de los medios de comunicación locales. Ahí también reconocía la ocurrencia de la violación-homicidio, se declaraba comprometida con la investigación de los hechos y con el castigo de los culpables. Sin embargo, también se adelantó a sugerir que los soldados eran inocentes. En el comunicado 019 leemos que “La SEDENA confirma que el personal militar no tiene responsabilidad en los hechos”, donde también se afirmaba que los violadores habían sido “delincuentes que utilizaron prendas militares [. . .] buscando inculpar a integrantes de esta dependencia”. A las pocas horas de haber entregado dicho comunicado a los medios, la comandancia intentó sustituirlo con otro comunicado con el mismo número (como si el anterior no hubiera existido), pero el primero ya había sido difundido. En el nuevo 019 también exculpaba a los soldados, pero de manera menos drástica: señalaba que luego de una “revisión minuciosa de los genitales” de todos los militares del campamento acusado, no se había encontrado “ningún tipo de lesión en dicha área, indicativo considerado como una prueba para establecer que no han tenido actividad sexual, cuando menos siete días antes de los hechos que se imputan”. Y por si este argumento pudiera resultar poco convincente, se informó también que se llevaría a cabo una prueba “consistente en comparar el líquido seminal recogido del cuerpo de la hoy occisa, con muestras de sangre que se tomen del personal militar. Los resultados que arrojen estas investigaciones constituirán una prueba irrefutable, la cual no dará lugar a dudas y objeciones cuando se presenten los resultados de las mismas”.



El *ombudsman* nacional, José Luis Soberanes Fernández, también reconoció públicamente el crimen, y desde la Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] envió una comisión de visitadores a Zongolica. Según Julio Atenco —líder de una importante organización indígena—, después de una semana de investigaciones los visitadores afirmaban que “todo apuntaba hacia el ejército”<sup>7</sup>. Para este momento, la inusual atención brindada por tan altas autoridades consiguió que los familiares de la víctima y los líderes de las organizaciones que les apoyaban fueran adquiriendo cierta confianza en que el proceso legal podría conducir al castigo de los violadores. Aceptaron esperar los plazos establecidos para la resolución oficial del caso, y colaboraron con lo que las autoridades solicitaban para ello. Así se explica que, contraviniendo gravemente sus creencias religiosas, los familiares finalmente hayan permitido que el cuerpo de Ernestina Ascensión fuera desenterrado para realizar una segunda autopsia, luego de que la CNDH señalara “inconsistencias” en el informe original.

Fue entonces cuando —en una entrevista concedida al periódico *La Jornada* con motivo de los primeros 100 días de su mandato— el presidente de la República, Felipe Calderón, aseguró:

[. . .] he estado pendiente del caso de la señora que se dice asesinaron en Zongolica. La CNDH intervino, y lo que resultó de la necropsia fue que falleció de gastritis crónica no atendida. No hay rastros de que haya sido violada. Ojalá ustedes puedan tener, por sus medios, acceso a esta información. (Gallegos y Herrera, 2007)

En primer lugar, esta declaración llama la atención porque —campante y confiada— contradice completamente todo lo que se había dicho antes. En segundo lugar, si bien el comentario parece implicar que tal “información” proviene de la CNDH, esto sigue sin aclararse hasta la fecha. Los visitadores de la CNDH habían anunciado que los análisis científicos de la segunda necropsia (realizada el 9 de marzo de 2007) tardarían entre quince y veinte días para arrojar algún resultado<sup>8</sup>, por lo que sorprende que en aquella entrevista (publicada tan sólo cuatro días después) el presidente Calderón haya podido asegurar que Ernestina Ascensión no había sido violada. Además, si en verdad fue la CNDH quien (antes de hacer públicas sus conclusiones) proporcionó al presidente tal información, al hacerlo habría quebrantado uno de los fundamentos en que se basa su *autonomía* como organismo vigilante de

---

<sup>7</sup> Tiempo después, Pedro Rey Armendáriz Enríquez, visitador adjunto de la CNDH, negó “categóricamente” haber realizado las aseveraciones que Julio Atenco le atribuyó, señalando que nunca coordinó el grupo de visitadores de la CNDH para este caso.

<sup>8</sup> De hecho, según informó la Procuraduría de Justicia de Veracruz, que también participó en la segunda autopsia, los resultados estarían disponibles hasta después de 40 o 50 días.

los abusos cometidos por las autoridades: no tiene por qué consultar sus conclusiones con, ni recibir indicaciones de servidor público alguno. Al verse cuestionada, la CNDH negó haber dado dicha información al presidente, y se deslindó sugiriendo que quizás los peritos de la SEDENA fueron quienes lo hicieron. Hasta la fecha, este punto no ha sido aclarado: meses después, la Presidencia todavía no pudo responder de dónde obtuvo tal información cuando, a través del IFAI, un ciudadano demandó publicar el documento en que se basó esa declaración; la respuesta fue “inexistencia del documento”. Pero aún independientemente de la fuente, resulta extraño que Felipe Calderón haya asumido una versión tan radicalmente contraria a todo lo que se había dicho antes, actuando como si no hubiera nada de qué sorprenderse. En tercer lugar, la mencionada declaración presidencial estaba fuera de lugar dado que, siendo la Procuraduría General de Justicia del Estado de Veracruz [PGJE-V] la única instancia facultada legalmente para determinar los resultados de una investigación de este tipo, las demás autoridades debieron haber guardado silencio, en espera de la resolución oficial.

De cualquier modo, la versión de la muerte natural pronto fue respaldada por otras autoridades. A pesar de haberse deslindado en cuanto al origen de la información presentada por Felipe Calderón, fue precisamente la CNDH —encabezada por José Luis Soberanes— quien se encargó de presentar, argumentar y defender públicamente la versión de la muerte natural. Una vez cumplidos los veinte días después de la exhumación, la CNDH publicó su “Informe Final” sobre el caso, con sus conclusiones sobre la segunda autopsia. En dicho pronunciamiento —que, una vez más, se adelantaba a la conclusión de las investigaciones judiciales y, por lo tanto, estaba fuera de lugar— la CNDH *descartó definitivamente* la posibilidad de una violación sexual como causa de la muerte de Ernestina Ascensión, con lo que asumió infundadamente el papel de tribunal. Ese mismo día, en entrevista televisiva, José Luis Soberanes afirmó que “la violación y tortura por militares había sido un invento, pues las pruebas demuestran que murió a causa de una anemia aguda derivada de un mal gástrico”. En dicho “Informe Final”, la CNDH contradijo punto por punto todo lo señalado en la primera autopsia, indicando que se había dictaminado falsamente una violación y homicidio en donde sólo había ocurrido una muerte natural. La CNDH aseguró que no se corroboró perforación alguna en el recto ni los múltiples desgarros anales ni vaginales que se habían documentado en la autopsia original (se argumentó que algunas de las lesiones observables en las fotografías en realidad eran “cortes de bisturí” hechos *post mortem*). Así, la profusa hemorragia que presentaba la señora al momento de ser encontrada no se debía a una violenta penetración por “vía

inconveniente” —como se había explicado anteriormente—, sino que había sido un “sangrado de tubo digestivo secundario a úlceras gástricas pépticas agudas en una persona que cursaba con una neoplasia hepática maligna [cáncer]”, sangrado que habría ocasionado la “anemia aguda” que se establece aquí como principal causa de la muerte (aunada a un “proceso neumónico en etapa de resolución”). La CNDH “concluyó terminantemente” la inexistencia del traumatismo cráneo-encefálico anteriormente señalado, tampoco “corroboró” fractura alguna en vértebras, y sugirió que las fracturas en las costillas pudieron haber sido ocasionadas durante las maniobras de reanimación realizadas en el hospital al momento del fallecimiento. Señaló que el tipo de *equimosis* encontrada en los brazos y las piernas no correspondía con el tipo de lesiones producidas por maniobras de sometimiento, y sugirió que dichas marcas pudieron producirse cuando la anciana fue cargada y trasladada hacia el hospital.

La SEDENA también cambió —una vez más— el sentido de sus declaraciones. Informó oficialmente que nunca tuvo en su poder el líquido seminal que antes había dicho que utilizaría para probar de manera irrefutable la culpabilidad o inocencia de los soldados. Se deslindó argumentando que dicho comunicado se había hecho bajo el supuesto de que dicha muestra existía, dadas las declaraciones hechas por los peritos de la PGJE-V al respecto. Contrario a lo que se había señalado antes, anunció que no había elementos militares detenidos ni arraigados como sospechosos de crimen alguno.

La directora del Instituto Nacional de las Mujeres, María del Rocío García Gaytán, también hizo declaraciones a favor de la versión de la muerte natural. Dijo que las últimas palabras de Ernestina Ascensión, al haber sido pronunciadas en náhuatl y moribunda, no tienen el crédito de una denuncia: “estaba moribunda, balbuceaba; entonces, se me quita la certeza [*siz*] de lo que dijo” (Morales, 2007). Además de coincidir con la versión del presidente, consideró que no había que sospechar de lo adelantado de las afirmaciones de Felipe Calderón, pues “él es el presidente; tiene información privilegiada, tiene que estar enterado, y no es sospechoso de que haya adelantado un dictamen”. Y para acabar de invalidar las declaraciones de las quince personas que afirmaban que, antes de morir, doña Ernestina había señalado que los soldados “se le habían echado encima”, la segunda visitadora general de la CNDH, Susana Talía Pedroza de la Llave, aseguró que cuando los testimonios de los familiares fueron analizados por un “especialista en náhuatl” se “descubrió” que la persona que realizó la traducción original puso palabras que nunca dijeron los familiares (Ballinas, 2007). Según Pedroza de la Llave “la señora Ernestina Ascensión Rosario no dijo en náhuatl que la violaron,

ni que la amarraron, ni que la golpearon. Ella expresó más bien que los soldados se le acercaron”.

De esta manera se contradijeron todos los elementos que originalmente sustentaban la versión de la violación-homicidio, con lo que se anularía toda acusación contra los soldados. En cambio, se introdujeron acusaciones contra quienes “inventaron” la versión del crimen: el *ombudsman* calificó como “un cochinerero” el trabajo de los médicos forenses de la PGJE-V, acusándolos de “manipular los hechos y las pruebas, pues [actuaron] con errores, omisiones y falta de profesionalismo”. “¿Qué se intentaba mostrar o demostrar con esta imperdonable patraña?” preguntó José Luis Soberanes, quien amenazó con presentar una denuncia penal contra funcionarios de la procuraduría estatal. Los médicos legistas que participaron en la autopsia original fueron suspendidos de sus cargos, iniciándose un proceso de investigación en su contra.

Los familiares de doña Ernestina, respaldados por los líderes y las organizaciones de Zongolica, desde un principio rechazaron tajantemente la hipótesis de que ella hubiera muerto por causas naturales, afirmando que ella era una persona sana, que no padecía de enfermedades gástricas, y sostuvieron como verdadera la interpretación original de sus últimas palabras. Manifestaron su repudio e indignación ante la versión de la CNDH y demandaron la destitución de Soberanes “porque miente a la población al decir que la muerte de nuestra madre fue por enfermedad”. Acusaron de encubrimiento y mentira a las autoridades que defendían esta versión, y sin embargo, los noticieros de algunos de los principales medios de comunicación no hicieron caso de esto y asumieron la versión de la muerte natural como la conclusión final del caso, casi sin cuestionamiento alguno y sin importar —nuevamente— que las investigaciones oficiales sobre el caso aún no habían concluido.

La controversia alcanzó los niveles de un verdadero escándalo político cuando Fidel Herrera, en nombre del gobierno de Veracruz, contradijo a Calderón y a Soberanes declarando públicamente que la muerte de Ernestina Ascensión “fue un crimen, no un deceso natural”. Reiteró, amenazante: “este crimen, como ninguno que se cometa en Veracruz, quedará impune”. Anunció que respaldaba los peritajes de los médicos originales, con lo que se inició una muy fuerte y prolongada confrontación entre el gobierno de Veracruz (cuya Procuraduría de Justicia era la única instancia con la facultad legal para establecer la conclusión oficial y final sobre el caso) y la CNDH (que se vio en fuertes dificultades para defender la versión

adelantada por Calderón)<sup>9</sup>. Uno de los médicos responsables del dictamen original, el Dr. Pablo Mendizábal —quien hasta la fecha ha sostenido lo que originalmente declaró—, no sólo señaló que su trabajo se apegaba a los procedimientos científicos y jurídicos reglamentarios para dictaminar una violación sexual, sino que incluso presentó nuevas evidencias del crimen<sup>10</sup>. Julio Atenco, en nombre del pueblo nahua declaraba:

Le tomamos la palabra al señor gobernador (Fidel Herrera), que ha ratificado que lo que se perpetró contra la señora Ernestina fue un crimen y no ocurrió por muerte natural [. . .] Eso ha marcado un paso muy importante de congruencia del gobierno veracruzano, que queremos reconocer. (Petrich, 2008)

Después de varias semanas de una muy tensa y exasperada “guerra de declaraciones”, la PGJE-V presentó un “avance detallado” de sus investigaciones, en donde sostenía que “sí hubo actividad sexual violenta en contra de la señora indígena”. Funcionarios de alto nivel declaraban que “están plenamente demostrados los desgarres anales y vaginales”, y Fidel Herrera se proclamaba “comprometido con el pueblo de Veracruz”. Finalmente —y sin importar las vehementes y numerosas declaraciones proferidas en las cuatro semanas precedentes—, el procurador de justicia de ese estado y el fiscal especial para este caso hicieron pública la conclusión de la investigación iniciada tras el deceso de Ernestina Ascensión Rosario, aceptando repentinamente que “la indígena no fue violada ni asesinada”: caso cerrado. El Ministerio Público no ejercitaría acción penal. No aceptaron preguntas de los periodistas ahí presentes, limitándose a explicar que las pruebas periciales derivadas de los análisis “químicos<sup>11</sup>, genéticos, histopatológicos, criminalísticos y psicológicos” se concatenaron para obtener “la verdad histórica de los hechos”. Contrario a los desafiantes desplantes públicos de Fidel Herrera durante la confrontación (todavía a finales de abril), la súbita aceptación de la versión de la muerte natural se dio a conocer en un furtivo acto (convocado de última hora) realizado la noche del lunes 1º de mayo (día de asueto nacional).

La ley contemplaba todavía la posibilidad de que los familiares directos de la difunta —y sólo ellos— impugnarán el veredicto si no estaban conformes con la resolución oficial

---

<sup>9</sup> Ante todas estas contradicciones, la CNDH fue blanco de múltiples cuestionamientos. Legisladores de diversos partidos políticos citaron a Soberanes para que compareciera ante la Cámara de Diputados para que “informara verazmente” sobre las investigaciones realizadas al respecto, acreditando la seriedad y profesionalismo de su desempeño, pues en este caso “se han despertado fuertes dudas”.

<sup>10</sup> Presentó los resultados positivos de un análisis de química forense para la presencia de fosfatasa ácida prostática y proteína P-30 en las cavidades anal y vaginal del cadáver, sustancias que solamente son producidas por hombres en actividad sexual.

<sup>11</sup> Para refutar las nuevas pruebas que había presentado el Dr. Pablo Mendizábal, el *ombudsman* declaró que las pruebas realizadas para determinar la presencia de la proteína P-30 “pueden dar resultados conocidos como «falsos positivos»”.

(inconformidad que ya antes habían manifestado). Pero ocurrió que justo después de que se hizo público el veredicto final de la PGJE-V, los familiares de Ernestina Ascensión fueron sacados de su comunidad (a bordo de vehículos oficiales) y perdieron todo contacto con su parentela, vecinos, líderes comunitarios y prensa. Se desconocía su paradero. Ya antes se habían denunciado amenazas anónimas y actos de hostigamiento hacia los familiares y autoridades comunitarias de Zongolica (entre los que se cuenta un disparo de arma de fuego realizado a escasos 15 metros de las casas de la familia Inés Ascensión, la madrugada del sábado 21 de abril). Con relación al hostigamiento y las amenazas recibidas por familiares y líderes indígenas en esas fechas, Julio Atenco afirmó “hay una mano negra atrás de todo esto, viene de cualquier lugar menos de la zona, es muy probable que venga del gobierno federal”. Días después de su desaparición (y ante la alarma que ésta estaba suscitando), se afirmó que la familia Inés-Ascensión estaba “haciendo un recorrido” por la Ciudad de México, donde “visitarían” la Basílica de Guadalupe “acompañados” por personal del Área de Comunicación Social del Estado de Veracruz. Ante esta información, medios de comunicación se trasladaron a la Basílica para intentar entrevistarlos, pero los familiares “evitaron” hacer declaraciones ante la prensa. El 15 de mayo concluyó el plazo legal para la impugnación sin la presentación formal de la inconformidad y así, el caso quedó jurídicamente cerrado.

Sin embargo, la controversia sobre la muerte de Ernestina Ascensión continúa. Gracias a la labor de reconocidos periodistas, intelectuales y medios de comunicación críticos —entre quienes destacan Carmen Aristegui y Sanjuana Martínez—, la opinión pública tuvo la posibilidad de acceso a una gran cantidad de información de donde se originan muy serias sospechas sobre el proceso con el que se determinaron oficialmente las causas de su muerte (aunque esto ciertamente fue a contracorriente de lo que los medios de comunicación mayoritarios hicieron con el caso). Para importantes sectores de la opinión pública nacional, la “gastritis” del caso Ernestina Ascensión se ha convertido en paradigma del engaño, la injusticia, la impunidad y la falta de escrúpulos de las autoridades, ocasionando una enorme pérdida de legitimidad y credibilidad para ellas y para las instituciones que representan.

### **6.1.2. Sobre la balanza.**

El relato precedente —aunque incompleto— reúne importantes elementos sobre el desarrollo de la controversia, con un peso suficiente como para inclinar aquella balanza de la verosimilitud de la que hablábamos arriba: ya no tenemos dos versiones flotando en el vacío.

Comencemos observando que cada versión no sólo incluye una serie de afirmaciones sobre “lo que ocurrió” aquel día resultando en la muerte de Ernestina Ascensión. Dentro de la controversia, el conjunto de enunciados correspondiente a cada versión ha requerido incluir explicaciones sobre la existencia de las versiones contrarias: aceptar la versión de la muerte natural implicaría explicar de algún modo por qué hay quienes sostienen que Ernestina Ascensión fue violada-asesinada, y viceversa, para defender la versión de la violación-homicidio deberíamos explicar por qué las autoridades concluyeron que fue una muerte natural. En el primer caso, no ha quedado claro si el “invento” de la violación-homicidio se habría debido a un insólito *malentendido*, en el que familiares y vecinos “se confundieron” o “entendieron mal”, y si los médicos que dictaminaron las lesiones indicativas de un crimen también “se equivocaron”; o si por el contrario se trató de una *mentira*, una “patraña” que — con “mala fe”— quiso utilizarse con algún propósito (por establecer). Quizá, como sugirió la SEDENA, se trató de incriminar al ejército para sacarlo de ese territorio y así poder continuar con “actividades delictivas” en la región (se ha propuesto que detrás estarían los intereses de grupos guerrilleros o de narcotraficantes o de talamontes). ¿Sería creíble que hasta los hijos de la señora hubieran participado (tan convincentemente, además) en semejante artificio? Por el otro lado, quienes aún sostienen la versión de la violación-homicidio han denunciado una estrategia de encubrimiento que poco a poco fue imponiendo la versión de la muerte natural para proteger al ejército, acallando una a una todas las voces y evidencias que lo inculpaban. Se estaría denunciando un impresionante (aunque imperfecto) esfuerzo institucional en el que las más altas autoridades resultarían cómplices por encubrimiento. ¿Sería creíble que hasta el propio Felipe Calderón hubiera participado en el encubrimiento de semejante crimen? Hasta aquí las cosas, ambas situaciones parecerían difíciles de creer. ¿Tenemos otros elementos con peso como para inclinar hacia algún lado la balanza?

Podríamos observar el desarrollo general de la controversia de la siguiente manera: Se comienza con múltiples declaraciones que reconocen la ocurrencia de un crimen (incluyendo, en un principio, a las autoridades). Tales declaraciones se fundamentan en evidencias procedentes de diversas fuentes (las últimas palabras de Ernestina Ascensión, atestiguadas por varias personas, y las lesiones documentadas por varios médicos, por separado unos de otros) que *convergen* entre sí. Tiempo después aparece una nueva versión radicalmente opuesta — defendida inicialmente por una *única* fuente— cuyas “evidencias” (a las cuales sólo ella ha tenido acceso) gradualmente se *propagan* hacia otros actores. Una versión surge de elementos

múltiples que convergen, y la otra se origina en un elemento único, que se extiende ¿cuál parecería ser un invento?

Parece muy difícil sostener que los familiares de la señora y los otros testigos pudieran haber malinterpretado las últimas palabras de la señora, siendo no sólo hablantes nativos de su lengua, sino quienes compartían con ella —como nadie más— todo el contexto de vida social e intimidad. Y más difícil aún pensar que ante la situación de emergencia en que encontraron a la señora, se hubiera podido armar un preciso y coordinado montaje (en improbable alianza con los médicos) para utilizar su grave estado de salud (que hasta después se convirtió en fatal) como eje principal de una farsa premeditada con intenciones políticas. Además, en caso de haber sido así, ¿cómo explicar que los familiares hayan accedido a que se realizara la segunda autopsia? Justamente ahí habrían estado las pruebas que echarían abajo aquella farsa, y ellos tenían el pleno derecho a no permitir la exhumación (que era contraria a sus creencias religiosas), algo nunca antes tolerado en sus comunidades.

En cambio, consideramos que hay fuertes elementos para sospechar que las autoridades inventaron la versión de la muerte natural. Además de acumular entre sus argumentos una larga serie de puntos dudosos e inverosímiles (empezando por la controversia en torno a la existencia de las lesiones y al sentido de las últimas palabras), los tropiezos, precipitaciones y retractaciones con los que fue defendida parecen revelar un complejo, discontinuo y desafortunado —pero aplastante— esfuerzo de encubrimiento. La intención de exculpar a los soldados quedó manifiesta desde que la SEDENA elaboró —casi como una tarea rutinaria— la versión de los delincuentes disfrazados de soldados (versión que, sin embargo, quiso desecharse en un burdo intento de arrepentimiento). Ésta y otras importantes contradicciones e irregularidades parecen transparentar una muy reprobable intencionalidad de engaño. La declaración del Presidente de la República, Felipe Calderón Hinojosa, en *La Jornada*, constituye uno de los principales elementos de sospecha, pues parece un indicio de que la versión de la “gastritis” fue instaurada como una «verdad» “dictada desde arriba”. Aún desde los criterios internos a esa presunta estrategia de encubrimiento (dejando por un momento de lado la reprobación moral por haberla emprendido y las irregularidades procedimentales arriba mencionadas), dicha declaración (hecha en la forma y el momento equivocados) constituiría una tremenda equivocación táctica, pues con ese “paso en falso” la mismísima figura presidencial habría quedado descubierta y vulnerable a las acusaciones por encubrimiento del crimen, lo cual tendría consecuencias de un altísimo costo político. Por todo lo anterior, la



necesidad de que se aclaren los motivos que llevaron a Felipe Calderón a anticipar ese dictamen no debe quedar irresuelta.

Del mismo modo, es necesario revisar la participación en este caso de José Luis Soberanes Fernández, Presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos. Quien debería ser el máximo vigilante encargado de denunciar las violaciones de Derechos Humanos cometidas por las autoridades en nuestro país es precisamente quien actúa como el principal defensor de la inocencia de los militares en Zongolica, respaldando (y protegiendo) con ello también a Felipe Calderón. Como líder y vocero del equipo articulador de la versión de la muerte natural, recaen sobre su persona muchas de nuestras sospechas. La forma en que presentó la supuesta verdad sobre el caso, como innegable por el simple hecho de que (él dijera que) se basaba en “evidencias científicas” (a las que, sin embargo, sólo ellos tenían acceso), es más una muestra de la posición de poder desde la que se pretendió imponer dicha versión (contraria a la posición de igualdad necesaria para un diálogo) que de la veracidad de sus enunciados. Buscando arrogarse el papel de revelador de la verdad absoluta (mediante un supuesto método científico) contra las patrañas y las creencias sin fundamento, recurre a los imaginarios de la mitología científicista como si por imbuirse de sus simbologías, utilizando lenguajes crípticos y explicaciones incomprensibles, debiéramos atribuirle *ipso facto* una credibilidad incuestionable. Esta imagen, por supuesto, se viene abajo cuando los médicos que defienden la versión de la violación-homicidio alzan nuevamente sus voces, debatiendo (con argumentos científicos) sobre la *interpretación* de las evidencias científicas (cuando no sobre la existencia de las propias evidencias), con lo que la “objetividad” de su dictamen queda más que entrecomillada. La versión de la muerte natural (considerada a la luz del desarrollo de la controversia) acumula una larga lista de puntos que por sí mismos son sumamente improbables (piénsese simplemente en la equivocación respecto a la fractura cráneo-encefálica y el semen, a los “falsos positivos” de las pruebas de proteína P-30, a la traducción de las últimas palabras, etc.), lo que tiene como resultado que la verosimilitud del conjunto sea extraordinariamente baja. Debido a que tantos cuestionamientos e irregularidades son suficientes para sospechar fuertemente sobre la honestidad de su dictamen, y debido a que la inverosimilitud sería insuficiente para determinar culpabilidades, tendría que realizarse una nueva investigación que arrojara más elementos para respaldar o refutar definitivamente el

dictamen de la muerte natural<sup>12</sup>. Si bien por el tiempo transcurrido ya es imposible confirmar la mayoría de las lesiones, una tercera autopsia todavía podría corroborar la (in)existencia de las fracturas óseas. Sería fundamental, por supuesto, la palabra de los familiares y líderes de Zongolica, quienes —pese a la terrible situación que han enfrentado— posiblemente aceptarían hablar si se abriera un proceso creíble y confiable de investigación y diálogo (en el que se garantizara su seguridad), para intentar reparar los daños ocasionados por tan traumático episodio. ¿Y quién podría encargarse de vigilar y denunciar las violaciones cometidas por los pretendidos máximos defensores de los Derechos Humanos en México? Se ha apelado a organismos internacionales para este caso, pero sin duda la vigilancia más transformadora será la que surja de la sociedad civil organizada. De haber actuado como defensor de las autoridades contra el descrédito que una denuncia de abuso de poder les podría ocasionar, Soberanes habría desempeñado la función antitética de un *ombudsman*, garantizando la impunidad de los violadores de derechos en contra de los intereses de ciudadanos altamente vulnerables. Pero incluso el merecido cumplimiento de su destitución por semejante hecho no sería suficiente, pues sin duda este caso constituiría una de las mayores fuentes de descrédito para la propia CNDH como institución, que habría revelado no sólo una incapacidad y falta de autonomía para denunciar abusos como éste, sino una activa participación en complicidad con las autoridades que debería denunciar.

En este punto, también es necesario buscar una explicación para la contradictoria actuación de Fidel Herrera Beltrán, gobernador de Veracruz. Siguiendo la versión oficial, tendríamos que creer que después de semanas (de presunta investigación) durante las que él y su equipo realizaron numerosas declaraciones en las que se aseguraba *con certeza* que Ernestina Ascensión había sido violada-asesinada (del tipo “están plenamente demostrados los desgarres...”), de un momento a otro *todas* las pruebas que tenían desaparecieron o se revelaron inválidas, y súbitamente encontraron las pruebas de que todo lo que habían negado (y su contrincante afirmaba) era la verdad. ¿Cómo pudo ocurrir esto? Viéndose cuestionado, Fidel Herrera adujo que la CNDH tiene mayores recursos, lo que le permite realizar mejores

---

<sup>12</sup> Sería necesario solicitar la intervención de peritos independientes, con credibilidad suficiente para investigar nuevamente el caso. Desde Zongolica se ha recomendado a la UNAM para intervenir de esta forma en un caso muy semejante; y en el “Encuentro Nacional: Ernestina, reclamo de justicia, derechos humanos, autonomía indígena y municipal” (realizado en el Museo de la Ciudad de México en mayo de 2007) se recomendó para esta tarea al Equipo Argentino de Antropología Forense (que ha investigado desapariciones forzadas durante el régimen militar argentino y otros asesinatos en Kosovo, África, América Latina, y Asia, destacando últimamente su intervención en nuestro país con los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez).

investigaciones. Esto no constituye una explicación aceptable ni suficiente. No es suficiente para explicar su comportamiento y el de los funcionarios de las demás instituciones de su gobierno, los cuales manifestaron reiteradamente una prolongada certidumbre sobre el dictamen de violación-homicidio (dictamen que *después de semanas* de investigación aún no estaba listo), pero que casi *de un día para otro* se convencieron del dictamen opuesto (no necesitaron tantas semanas para ello). ¿Sería aceptable que una procuraduría de justicia abandonara su propia línea de investigación para aceptar las evidencias, interpretaciones y conclusiones que le ofrece otra institución (por muchos recursos que ésta tenga)? ¿Qué significa entonces que la procuraduría haya sido la única instancia con facultad legal para determinar la conclusión oficial sobre el caso? Además (según entendemos) los funcionarios de la CNDH fueron *observadores* de lo que los peritos de la PGJE-V (¿y también peritos militares?) hicieron en la segunda autopsia. ¿Cómo aceptar que unos meros observadores tuvieran mayores elementos para hacer un dictamen que los propios peritos que realizaron el procedimiento? La balanza de la verosimilitud nuevamente nos hace sospechar que aquí hay gato encerrado. ¿Tenemos hipótesis alternativas? Siguiendo con la idea de la “verdad dictada desde arriba”, con la que una versión a modo habría sido gradualmente impuesta por encima de todas las voces que originalmente sostenían otra (una versión incómoda), podríamos pensar que incluso el gobernador de Veracruz (quién había ganado simpatía en Zongolica por su “compromiso” con el caso) fue obligado a modificar su postura para alinearse con la versión de la muerte natural. Sin embargo, observando algunos detalles en el desarrollo de la controversia, tenemos elementos para aventurar una hipótesis un tanto distinta. Dado que la PGJE-V tenía la facultad exclusiva para determinar la conclusión oficial sobre el controvertido dictamen, cuando Felipe Calderón (y la CNDH) adelanta la versión de la muerte natural se produce una situación crucial para el posterior desarrollo de la controversia. Simplificando la escena, en términos de la confrontación de Felipe Calderón (y la CNDH) con Fidel Herrera (y la PGJE-V), diríamos que con aquella declaración Calderón se puso a sí mismo en jaque. Si Fidel Herrera y la PGJE-V ratificaban el dictamen de violación-homicidio como la conclusión oficial del caso, Calderón y Soberanes se habrían visto en la difícilísima situación de enfrentar acusaciones por encubrimiento del crimen (un potencial jaque mate). Por lo tanto, Fidel Herrera participó en la controversia desde una posición ventajosa, lo que no encaja con la idea de que hubiera sido obligado a su posterior alineamiento. Al proferir aquellas promesas de castigar a los culpables, lanzaba implícitamente una poderosa amenaza para Calderón y

Soberanes. Así, por debajo y a través de esta controversia se desarrolló una formidable confrontación política entre figuras muy prominentes de dos de los tres principales partidos políticos de nuestro país —el PRI y el PAN—, en la que estuvieron en juego intereses de enormes magnitudes. Sanjuana Martínez (2008) señala que “el gobernador priísta Fidel Herrera obtuvo una partida de más de 300 millones de pesos de la Federación a cambio de su vergonzosa retractación”. El “compromiso” de Fidel Herrera “con Veracruz” y “contra la impunidad” parecería haberse *esfumado* al final, pero con esta afirmación daríamos por sentado que dicho compromiso alguna vez existió. Observando con detalle algunos elementos discursivos desplegados por Fidel Herrera durante la controversia, tenemos elementos para sospechar que su compromiso inicial no fue genuino. Junto con aquellas contundentes declaraciones (del tipo “fue un crimen, no un deceso natural” o “este crimen, como ninguno que se cometa en Veracruz, quedará impune”) encontramos intercalado un conjunto de enunciaciones discordantes, cuando no contradictorias: al tiempo que defendía una versión radicalmente contraria, señalaba que hay “coincidencias” y “enorme identidad” entre las investigaciones de la CNDH y las de la procuraduría veracruzana; y al tiempo que lanzaba aquellas poderosas amenazas implícitas, señalaba también que la postura del *ombudsman* nacional “merece respeto”. La ambigüedad de esta actuación —forzando la conjunción de elementos contradictorios— sugiere que ya desde entonces, Fidel Herrera dejaba abierta la posibilidad de la retractación. Fidel Herrera evitó confrontar abiertamente a la CNDH (y más aún a Calderón, quien no figuró como contrincante interpelado). Demostraba tener los elementos (y la posición) necesarios para golpear políticamente con una acusación, pero se reservaba de hacerlo, limitándose a hacer presión con sus amenazas implícitas. Suponemos que durante ese periodo de enfrentamiento (durante el que la CNDH atravesó una situación crítica, ante un escándalo que amenazaba fuertemente su legitimidad) se estaría negociando el precio de su retractación, proceso en el que las declaraciones de “compromiso” funcionarían para presionar por la aceptación de un precio (que en efecto debió ser altísimo). Según esta hipótesis, por lo tanto, tales declaraciones no constituirían muestras de un genuino compromiso con la justicia, sino indicios de un proceso velado de extorsión, en una confrontación en la que no se buscaba la Verdad sino la obtención de ganancias políticas y poder, así como la protección de intereses y de la imagen pública de autoridades e instituciones. Fidel Herrera no sólo traicionó la confianza depositada por los familiares de Ernestina Ascensión y el pueblo de Zongolica, sino que además se encargó de impedir que

impugnarán el veredicto con aquella sospechosa desaparición que después sería referida como un “paseo”. ¿Cómo no sospechar de la renuencia de los familiares a hablar (y a impugnar) luego de las enérgicas y conmovedoras declaraciones públicas que habían realizado con anterioridad?

La lista de personajes cuya participación en el caso habría que investigar es larga, lo aquí expuesto es sólo un comienzo. Pero quedémonos por ahora con que, por la acumulación de tantas sospechas (y de tal peso) en torno a la versión de la muerte natural, nuestra balanza se ha inclinado. Y sin embargo, quedan varias interrogantes tan fundamentales e ineludibles que, de no ser resueltas, nos impedirían aceptar que un caso como el de Ernestina Ascensión pudiera haber ocurrido en nuestro país, en 2007. ¿Cómo entender que soldados mexicanos hubieran violado con tal brutalidad a una anciana indígena como Ernestina Ascensión? ¿Por qué razón se habría optado por encubrir un crimen tan aberrante?

## **6.2. Segundo enfoque. El conflicto en Zongolica.**

Para comenzar a responder estas preguntas, cambiemos el lente con el que observamos hacia un nivel más abarcador. Obtendremos más elementos para comprender este relato en la medida en que incluyamos elementos del contexto social, político e histórico en el que se desarrolla. Los pueblos nahuas constituyen el más extenso y numeroso grupo étnico de México, de entre los más de 60 que existen en el país. Con presencia en los 32 estados de la república, este grupo está conformado por una vasta colección de subgrupos, hablantes de numerosas variantes de la lengua náhuatl. Los estados con mayor presencia nahua son Puebla y Veracruz, siendo este último en donde se localiza la sierra de Zongolica: uno de los más importantes territorios indígenas del país. En este frío y boscoso paisaje se asientan numerosas comunidades nahuas, pequeñas y dispersas por las montañas. Aquí, más del 90% de la población es indígena (de un total de aproximadamente 16,000 habitantes), y muchos de ellos son hablantes monolingües de náhuatl.

Las condiciones de vida que se enfrentan en este lugar son de extrema marginación y miseria. Algunos de los municipios de esta región han sido considerados entre los más pobres no sólo de México, sino de toda América Latina. Sus comunidades han carecido históricamente

del acceso a servicios básicos adecuados. La mayoría de las casas son de madera y láminas de metal o cartón, con piso de tierra. Carecen de drenaje, energía eléctrica y agua, la que acarrear desde el riachuelo más cercano. Gran cantidad de madres padecen anemia y muchos niños enferman de marasmo por la falta de nutrientes, lo cual correspondería con una situación de hambruna. Los servicios médicos son muy escasos e insuficientes. Casi no hay fuentes de empleo para los habitantes de la región. Las ganancias obtenidas en los cultivos de café o caña resultan muy insuficientes para el mantenimiento de las familias. Esta situación de falta de empleo conduce a alrededor de 500 indígenas semanalmente a intentar emigrar hacia los Estados Unidos. Muchos de ellos mueren en el intento; otros más quedan prisioneros en cárceles de Estados Unidos o de los estados fronterizos de México, acusados de diversos delitos. Pero a pesar de las duras condiciones, el envío de remesas desde el extranjero constituye la principal manera en que se intenta responder a las contradicciones de un sistema que excluye del desarrollo económico a grandes sectores de la población.

Debido a esta fuerte y constante migración hacia el norte, la mayoría de los habitantes de Zongolica son mujeres, niñas, niños y ancianos: cada vez hay menos hombres en edad productiva en la sierra; lo que además conlleva procesos de fractura comunitaria y pérdida de cohesión social. Para numerosas familias —muchas de las cuales han quedado al mando de mujeres solas—, una de las únicas fuentes asequibles de ingreso es la venta de leña o la construcción y venta de muebles rústicos de madera, y aunque mucha gente no tiene a su alcance mejores alternativas productivas, la tala de madera es ahora castigada como un delito. Lo anterior se relaciona con el hecho de que en las últimas décadas, la desmedida explotación de los recursos naturales de la sierra ha producido un severo deterioro del medio ambiente de la región, en detrimento del patrimonio natural de los pueblos nativos. Sin embargo, el grueso de las ganancias económicas ha sido acaparado por minorías blancas y mestizas, no por los grupos indígenas, quienes viven en situaciones de pobreza extrema mientras continúa la explotación irracional de las riquezas naturales de su territorio. Y es que el control de las principales fuentes productivas en la región se encuentra en poder de los caciques locales (mestizos), quienes ejercen una autoridad abusiva amparados por su poder político y económico, por la fuerza pública y el poder judicial. No hay justicia para los indígenas que reclamen contra el abuso de dichas autoridades. Algunos de los ministerios públicos de la región ni siquiera brindan atención a quienes no sepan hablar español. Sus necesidades y demandas no son atendidas pues —aún en la actualidad— los sectores indígenas de nuestro

país no cuentan con una representación política adecuada para incluirlas en la agenda pública, con lo que quedan excluidos de la toma de decisiones.

Los principales programas de apoyo desde el gobierno consisten en medidas asistencialistas que no generan soluciones estructurales a la pobreza y en muchas ocasiones se limitan a la repartición de víveres, materiales de construcción y otros tipos de “ayudas”. La repartición de dichos recursos se realiza por operadores políticos que forman parte de las mismas redes de poder de los caciques, por lo que han sido utilizados para establecer relaciones de clientelismo político y así mantener el “pacto de lealtad” de la gente con dichas autoridades, al tiempo que dividen y confrontan entre sí a las comunidades en una competencia por la asignación de recursos. Todo esto funciona como mecanismos de control político en la región. Además, debido a la dependencia que se va creando en relación a las mencionadas “ayudas”, la repartición de las mismas puede ser condicionada para imponer a la población medidas en función de intereses externos a las comunidades. Por ejemplo, una de las organizaciones campesinas de Zongolica (la OCISZ)<sup>13</sup> denunció ante organismos nacionales e internacionales que la entrega de despensas se realizaba bajo la condición de que las mujeres indígenas presentaran las constancias de unas consultas ginecológicas en las que, secretamente y sin su consentimiento, se practicaban medidas de control natal forzado con el propósito de conseguir metas demográficas. A las mujeres se les colocaban dispositivos intrauterinos y —si acudían por segunda ocasión a un parto— se les esterilizaba quirúrgicamente sin su consentimiento. Con estas estrategias de control natal forzado se vulneraron los derechos reproductivos de mujeres y hombres indígenas, violando su derecho al control de su propia fecundidad, ocasionando —además— una cantidad de conflictos familiares y religiosos al interior de las comunidades. Medidas impositivas y antidemocráticas como ésta, operando al margen de las leyes escritas y violando los derechos de toda una población, son un buen ejemplo de la discriminación etnorracial que persiste en nuestra sociedad en contra de los grupos indígenas.

Frente a las severas condiciones de vida que se viven en estos municipios, frente al acaparamiento de la riqueza en manos de las minorías mestizas y la miseria de la población indígena, frente a los abusos constantes de los caciques y las autoridades, y frente al no reconocimiento e incumplimiento de sus derechos, los habitantes de la sierra de Zongolica han

---

<sup>13</sup> Organización Campesina Independiente de la Sierra de Zongolica.

respondido —a lo largo de las últimas décadas— luchando por la creación de organizaciones indígenas con las cuales defender sus intereses y trabajar en pos de la construcción de una realidad distinta. Dicho proceso se ha nutrido de la fuerte tradición de lucha social que existe en la región, con el que gradualmente se han ido articulando esfuerzos en un arduo proceso que, desde la década de los 70's hasta la actualidad, ha conseguido importantes logros. Se ha recuperado en gran medida la unidad de los pueblos nahuas de Zongolica, quienes anteriormente se encontraban divididos por conflictos políticos y religiosos. Gracias a la unión y la cooperación, sus voces adquieren mayor fuerza política en la defensa de sus intereses. Actualmente, los pueblos nahuas de esta sierra se encuentran fuertemente organizados: existe una gran cantidad de asociaciones productivas, de gestión social y de defensa de los derechos humanos. En algunos casos, estos esfuerzos se han dirigido hacia la construcción de municipios indígenas autónomos. En algunos municipios (como en el de Soledad-Atzompa, donde murió Ernestina Ascensión), se ha conseguido recuperar el control de la explotación de recursos forestales a través de las organizaciones indígenas. Con medidas como esta, se abre camino para la construcción de formas sustentables de desarrollo comunitario autogestionado. Por otro lado, la unión de las comunidades también se manifiesta en su auto-identificación como pueblo nahua, la recuperación de la identidad indígena, la defensa de la cultura y la lengua son pasos fundamentales en los procesos de restauración comunitaria. Con respecto a este punto, hay que mencionar la aparición de radio-XEZON “La Voz de Zongolica”, primera radiodifusora en hacer transmisiones en náhuatl en la región. Fundada como parte del Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas, es un proyecto dependiente de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, un espacio para la difusión de manifestaciones culturales locales, historia oral, medicina tradicional, así como contenidos con perspectiva de género, sobre la familia y el medio ambiente. La programación también incluye noticias, aunque usualmente se concentra en temas culturales más que en la situación política o económica de las comunidades. Con todo y sus limitaciones, es un elemento importante contra la pérdida de la lengua, la tradición y las expresiones culturales, donde la participación de las mujeres nahuas ha sido muy importante.

El discurso gubernamental en México propugna la defensa del multiculturalismo como principio de una democracia incluyente y proclama estar tomando medidas para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas para —de este modo— “saldar la deuda” histórica. De acuerdo con esto, los esfuerzos democratizadores emprendidos desde la sierra de Zongolica



deberían encontrar respaldo y apoyo de las autoridades e instituciones del Estado. Sin embargo, desde un principio, el movimiento indígena en Zongolica ha debido enfrentar una continuada represión a manos de la policía, “guardias blancas”, y más recientemente, del ejército mexicano. En 1982 apareció la pionera Unión de Todos los Pueblos Pobres (TINAM, por sus siglas en náhuatl), que fue duramente perseguida por el entonces gobernador Agustín Acosta Lagunes. Desde entonces han surgido numerosas organizaciones más, muchos de cuyos líderes han sido abiertamente perseguidos y encarcelados ante el temor de las autoridades por el supuesto peligro de que se vinculen con “grupos radicales”. Por debajo del agua, muchos otros han sido desaparecidos o asesinados. En respuesta a esta represión, las mujeres nahuas han encabezado —en diversas ocasiones— movilizaciones de apoyo a sus esposos, hijos o padres. En 1997 más de cinco mil indígenas, en su mayoría mujeres, sitiaron la ciudad de Orizaba por más de 48 horas, exigiendo la liberación del dirigente de la CROISZ,<sup>14</sup> Julio Atenco Vidal, encarcelado tras un enfrentamiento con policías estatales que pretendían “decomisar” un cargamento de madera. Y a partir del levantamiento zapatista en Chiapas en 1994, la presencia del ejército mexicano se intensificó en gran medida, lo mismo en Zongolica que en otros “focos rojos” a lo largo del país. A veces bajo el pretexto de “labores sociales”, a veces en operativos para desarticular supuestas células guerrilleras, las fuerzas armadas entran en tales regiones y se asientan en las comunidades, haciendo cotidiana la violencia. A los líderes de Zongolica se les ha intentado relacionar con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN], y lo mismo con el Ejército Popular Revolucionario [EPR], aunque las autoridades comunitarias rechazan tales vinculaciones.

Un expresidente municipal panista de Zongolica, Crispín Hernández Romero, junto con otras autoridades políticas, solicitó extender la presencia de contingentes del ejército mexicano en la sierra, argumentando la necesidad de “inhibir” la presencia de organizaciones populares que “tienden a incitar a la violencia” y “podrían ser semillero de movimientos subversivos”, señalando que la finalidad de la intervención militar era “infundir temor” a las mismas. Las organizaciones indígenas reprobaron esta acción de inmediato, rechazando ser señalados como delincuentes, terroristas o “peligro social” y reivindicándose como luchadores contra la miseria y segregación. En los últimos años, la militarización de estas regiones continúa intensificándose, lo que en los hechos constituye una respuesta de respaldo a los poderes

---

<sup>14</sup> Coordinadora Regional de Organizaciones Indígenas de la Sierra de Zongolica.

locales en su búsqueda por neutralizar los elementos desestabilizadores del *statu quo* en la región. A inicios de 2006, la presencia militar en Zongolica fue nuevamente reforzada, luego de la detención de presuntos miembros del EPR, lo que significó la incursión de centenares de soldados a bordo de vehículos de guerra en varios puntos de la zona. A esto se suma que uno de los primeros movimientos de la administración calderonista fue la militarización de diversas regiones del territorio nacional (o su reforzamiento), entre las que se encuentran todas las principales regiones indígenas del país.

Las organizaciones indígenas de Zongolica han calificado la presencia militar en la sierra como una violación a los derechos de los pueblos indígenas, así como al estado de derecho en general, y lo han denunciado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y Amnistía Internacional. Además de los violentos operativos militares que se realizan en la zona, los habitantes de la sierra se quejan de abusos cotidianos por parte de los soldados. Éstos se relacionan con la gente indígena de una forma abiertamente despectiva y degradante, y cometen tropelías sin miramiento alguno. “Entran a las tienditas y se llevan lo que quieren, nunca pagan nada porque son del ejército. Hasta gallinas y leña se llevan a sus campamentos” denunciaron mujeres de Tequila y Astacinga. María de la Cruz Jaimes García, presidenta del Colectivo Feminista Cuahtlatolli, afirma que en comunidades como Tequila, donde debido a los altos índices de migración, las comunidades están integradas casi en su totalidad por mujeres y personas mayores, la presencia de los militares conlleva altos grados de violencia psicológica. En esos lugares, las mujeres sufren diariamente el robo de sus cultivos o leña y son prácticamente esclavizadas por los soldados para que hagan tareas domésticas en los campamentos militares.

Pero la violencia no es sólo psicológica, es también física y sexual. Cuando van al monte a traer leña, cuando salen por los caminos a pastorear, o cuando —las más jóvenes— se trasladan a la escuela (para lo que deben caminar hasta dos horas), las mujeres de Zongolica se ven casi totalmente indefensas frente a los militares. Carlos Mezhuca Campos<sup>15</sup> informó que oficialmente están documentados por lo menos 20 casos de mujeres violadas por soldados en Tequila, Astacinga y Tlaquilpa, pero las denuncias nunca fueron atendidas. Entre ellos se incluye la violación cometida por varios soldados contra una niña de doce años que resultó embarazada. Apoyados por la OINSZ,<sup>16</sup> los familiares denunciaron; pero aunque el gobernador

---

<sup>15</sup> Secretario de asuntos indígenas del Partido de la Revolución Democrática.

<sup>16</sup> Organización Indígena Náhuatl de la Sierra de Zongolica.

les ofreció protección, más de veinte militares acudieron violentamente a su casa para intimidarlos en la madrugada del tercer día después de la denuncia; la familia tuvo que huir para refugiarse en Puebla. Por casos como éste, resulta evidente que la cantidad de violaciones sexuales que no llegan a ser denunciadas debe ser mucho mayor. Estos patrones de conducta parecen ser adoptados de una manera cínica por los soldados. Esto ha sido ilustrado con una anécdota del agente municipal de Mexcala, Modesto Antonio Cruz, quien señaló que en una ocasión, al expresar sus reclamos contra los soldados, un cabo de infantería de nombre Edwin Martínez respondió: “nosotros venimos con instrucciones superiores y aquí hacemos como queremos”. La sistemática impunidad con la que se cometen estos crímenes, y la absoluta falta de acceso a la justicia que padecen los pobladores son expresiones alarmantes de las pronunciadas asimetrías existentes entre los grupos mestizos e indígenas de nuestro país. Tales asimetrías generan una tensión que se manifiesta en todos los ámbitos de la vida, concentrándose especialmente en los diversos puntos de confrontación entre las fuerzas sociales que defienden la conservación de dichas asimetrías (y de todo el sistema que se cimienta sobre ellas), y aquellas otras que luchan por su desestabilización y transformación, intentando modificar la posición de opresión, exclusión y explotación que enfrentan las comunidades indígenas, en el camino hacia el disfrute de una verdadera ciudadanía.

Éste es el contexto en donde ocurre, en la primer mitad de 2007, el levantamiento de miles de indígenas en protesta por el brutal crimen contra Ernestina Ascensión, exigiéndose la desmilitarización de toda la región, así como otras exigencias más generales en pro de la “*dignificación* de la Mujer Indígena” y del mejoramiento de las condiciones de vida en Zongolica. Como hemos visto, esta movilización obligó a las autoridades a responder de una manera inusitada. Se retiraron campamentos militares y se prometió justicia. Llama la atención que, de parte del gobernador Fidel Herrera, se repartieron 500 platillos de comida a los asistentes al entierro de Ernestina Ascensión y, en los meses siguientes, se construyó una casa para cada uno de los cinco hijos de la señora, se repartieron cientos de despensas, cobertores, colchonetas, camas, cemento y láminas para las casas de las comunidades, así como también picos, palas, carretillas, bicicletas, dos autobuses escolares y más de dos millones de pesos para la construcción de una gasolinera que la población demandaba desde hacía años. Todo lo anterior tuvo un sensible efecto de pacificación en la región, coadyuvando a la aceptación de la palabra de las autoridades. Dicha confianza, como vimos, fue finalmente traicionada, los familiares fueron silenciados y el pueblo nahua de Zongolica enfrentó un nuevo ultraje, una

violación más que se agrega a toda una historia de abuso, humillación y violencia. Y así como el caso Ernestina Ascensión no fue el primero, tampoco ha sido —lamentablemente— el último. El 14 de julio de 2007, a menos de dos meses del *carpetazo* al caso Ernestina Ascensión, fue denunciado el brutal asesinato de Adelaida Amayo Aguas, de 38 años, mujer indígena integrante del Consejo Consultivo de Radio XEZON; crimen que no ha recibido atención satisfactoria ni del gobierno estatal ni de la sociedad en general. Su cadáver desnudo fue encontrado en un camino vecinal, tenía atado al cuello un cinturón de hombre y trapos en el interior de la boca, se observaron cuatro cuchilladas y otras señales de haber sufrido violencia extrema. Sin embargo, autoridades (como el subprocurador de justicia de la zona Orizaba-Córdoba) y medios de comunicación difundieron la versión de que su muerte habría sido ocasionada por un aborto clandestino mal practicado. Y más recientemente, se hizo pública la denuncia del asesinato de Susana Xocohua<sup>17</sup> Tezoco, mujer indígena de 64 años de edad, cuyo cadáver fue localizado en un maizal el pasado 25 de mayo de 2008. Los familiares de la víctima afirman que el cuerpo fue encontrado desnudo y con las piernas separadas, con marcas de golpes en las piernas, cuello y brazos. Sin embargo, el agente del Ministerio Público, Alejandrino Arroyo Martínez, afirmó que la señora había muerto por causa de un “tumor maligno”, y se negó a iniciar una investigación por homicidio. Ante la insistencia de los familiares, el funcionario los amenazó con “meterlos al bote”, según señaló el hijo de la víctima. Días antes, cientos de campesinos indígenas de Zongolica habían realizado un plantón frente al palacio municipal exigiendo la renuncia del mismo Alejandrino Arroyo, por humillar y maltratar a quienes acuden a sus oficinas sin saber hablar español...

### **6.2.1. Cómo entender la violencia.**

Es evidente que los casos de Ernestina, Adelaida y Susana se insertan dentro de un muy amplio y complejo contexto de conflicto social. No estamos hablando de hechos aislados y extraordinarios, sino de un fenómeno extenso y continuado del cual el caso Ernestina Ascensión fue solamente un punto álgido. Retomemos ahora las preguntas planteadas más arriba. ¿Cómo entender una violencia de tal brutalidad contra mujeres indígenas como Ernestina Ascensión? Podríamos suponer que los soldados agresores estuvieran psicológicamente enfermos o drogados y que el crimen hubiera podido tener motivaciones

---

<sup>17</sup> Algunas fuentes manejan el apellido Xocua, en vez de Xocohua, se desconoce cuál es el correcto.

personales, perpetrándose como un acto de insubordinación que quebrantó las normas de conducta que deberían acatar como integrantes del ejército en servicio, y como ciudadanos regidos por el código penal vigente. Aquí podríamos suponer que se trata de crímenes con motivaciones sexuales, pero la brutalidad de los casos expuestos apuntaría más bien hacia la noción de «crímenes de odio».<sup>18</sup> La recurrencia impune de este tipo de actos representaría un problema muy grave, comparable al de los *feminicidios* de Ciudad Juárez.

El feminicidio representa el extremo de un *continuum* de terror antifemenino e incluye una amplia variedad de abusos verbales y físicos, tales como tortura, esclavitud sexual [...] golpizas físicas y emocionales [...] operaciones ginecológicas innecesarias [...] Siempre que estas formas de terrorismo resultan en muerte, se transforman en feminicidios. (Caputti y Russell, 1990)

Sin embargo, además del inobjetable carácter misógino, el sombrío contexto de represión contra el pueblo nahua de Zongolica hace pensar que el móvil de estos crímenes tiene un importante componente de violencia etnorracial. La inexcusable impunidad en que ha permanecido la casi absoluta totalidad de estos crímenes parece ir más allá de la mera incompetencia para procurar justicia o para controlar a los elementos militares durante el servicio: apunta hacia una utilización intencional y estratégica de la violación sexual. Como señala Aída Hernández, al conocer las elevadas cifras de casos de violaciones sexuales por parte de militares contra mujeres indígenas en nuestro país, nos damos cuenta de que más que de casos aislados cometidos por enfermos mentales, nos encontramos ante una “política de intimidación que utiliza la violencia sexual como arma de desmovilización política”. (Hernández Castillo, 2007) Desde las guerras de Bosnia y Ruanda se ha empezado a comprender la utilización sistemática de la violencia sexual como arma de guerra, cuya motivación no es primordialmente el placer o la satisfacción sexual del agresor, sino que tiene que ver con poder, control, dominación y humillación. (Consortio Actoras del Cambio, 2003) Como instrumentos de control social, el objetivo de estos crímenes es infundir terror en una población como técnica “tendiente a inhibir la participación o el apoyo a las organizaciones guerrilleras”. (Consortio Actoras del Cambio, 2006) Se ha analizado el uso de «violencia selectiva» cuando el objetivo no es la eliminación de un enemigo sino el «control de población», en ocasiones atacando selectivamente no sólo a los individuos más fuertes y visiblemente movilizados, sino también a los más débiles e inocentes (mujeres, embarazadas, ancianos, niños y bebés, etc.) con el propósito de abrir un espectro de terror que cubra a la totalidad de los individuos de la población por controlar. En situaciones de conflicto

---

<sup>18</sup> Para profundizar en la distinción, ver: Segato (2007).

interétnico, el sentido de estos brutales actos de violencia se comprende como violencia contra otro grupo étnico en su conjunto, en donde “la violación [se lleva a cabo] como una forma de tortura que con frecuencia culmina en la muerte y que tiene como meta el destruir una comunidad”. (Franco, 2008)

Desgraciadamente, el crimen contra Ernestina Ascensión se vuelve más comprensible conforme nos movemos desde la hipótesis de un crimen-por-insubordinación hacia la hipótesis de un crimen-por-instrucciones, un crimen táctico. Al comprender lo que está ocurriendo en Zongolica desde esta perspectiva, podemos responder otra de las preguntas planteadas arriba. El sorprendente esfuerzo institucional por negar el crimen contra Ernestina Ascensión deja de parecer una elucubración absurda al darnos cuenta de que lo que se está encubriendo aquí no es la culpabilidad de un grupo de soldados “descarriados” (lo que no ameritaría semejante esfuerzo); se está encubriendo una política institucional criminal, bajo cuya lógica se han efectuado estos y tantos otros abusos. Se está encubriendo una guerra sucia como se hacía en los años setentas y ochentas. Una guerra no declarada que intenta llevarse a cabo en la invisibilidad. Pero ¿de qué estamos hablando? ¿Qué no es México una nación pacífica y democrática?

### **6.3. *Tercer enfoque. La cuestión indígena en México.***

En nuestro esfuerzo por comprender, cambiemos nuevamente nuestro lente de observación. La muy difícil situación social existente en la sierra de Zongolica es sólo un ejemplo de la profunda y generalizada problemática indígena en México y América Latina. Después de siglos de terrible adversidad, hoy en día los pueblos indígenas continúan enfrentando unas condiciones de vida extremadamente difíciles e injustas, situación que demanda atención urgente. En términos económicos, viven excluidos del goce de los beneficios del sistema capitalista, sin fuentes de empleo con remuneración suficiente, sin condiciones para participar exitosamente en las dinámicas de libre mercado, soportan la excesiva explotación de su fuerza de trabajo así como de los recursos naturales de sus territorios mientras que las ganancias son acaparadas por agentes externos a las comunidades —muchas veces empresas transnacionales que, además de todo, les externalizan los costos de dicha explotación— en una dinámica

injusta de enriquecimiento de unos mediante el empobrecimiento de otros que constituye una continuación del “saqueo histórico” enfrentado por los pueblos indígenas desde la colonización europea. En términos políticos, viven excluidos de los procesos de toma de decisiones, sin una participación política adecuada y sin la representación política efectiva de sus intereses. Sin estos elementos, su relación con el Estado posee rasgos de dominación política, en donde los sistemas operantes de cacicazgos y clientelismo permiten la subsistencia de relaciones de poder semejantes al señorío sobre siervos o esclavos. Viven excluidos del goce de una ciudadanía plena, sin acceso a servicios básicos adecuados, sin garantías para el respecto y cumplimiento de sus derechos fundamentales, sin acceso a la justicia, vulnerables ante todo tipo de abusos. Y si bien ha habido avances en términos legislativos, falta trabajo para terminar de incorporar la gama completa de derechos colectivos que refieren a pueblos, etnias y minorías étnicas, así como los mecanismos para su efectivo cumplimiento. En términos sociales, enfrentan una profunda marginación, discriminación y segregación por parte de otros grupos sociales efectuada mediante distinciones —cuando no abiertamente racistas— basadas en la etnicidad o en las diferencias lingüísticas, en una situación de enorme desigualdad social que se hace patente tanto al interior de sus territorios como en las ciudades y otros países a donde se ven forzados a emigrar. En términos culturales, enfrentan la desvalorización de sus identidades —históricamente subordinadas a la llamada «identidad nacional» (mestiza, “occidental”)—; la extinción de sus lenguas maternas, tradiciones y costumbres; la desacreditación de sus saberes tradicionales, formas de vida y de entender el mundo; y la trivialización, folklorización y utilización indigna de sus expresividades culturales y artísticas. Y además de la desigualdad en las reparticiones de los bienes materiales, del poder y del cumplimiento de derechos, enfrentan la desigualdad en la distribución de lo que se ha llamado el “poder de definición” (Goffman, 1959: 254), la facultad de plantear (o discutir) públicamente conceptos y el significado de éstos, las formas de describir identidades (de sí mismos, de los otros), la naturaleza de las relaciones entre grupos sociales, los mecanismos mediante los que se produce tal o cuál fenómeno, las narrativas de la Historia nacional y —en general— las formas de describir la realidad. Enfrentan definiciones de sus propias identidades, de su situación y de la realidad, que les son impuestas desde la cultura dominante sin posibilidad de réplica<sup>19</sup>. Enfrentan lo que Gayatri Spivak (1988) denomina «violencia

---

<sup>19</sup> Entre muchos factores, esto se relaciona con la falta de reciprocidad en el esfuerzo por entender la lengua del otro: como si sólo los indígenas debieran aprender la lengua del grupo dominante. Se manifiesta también en que

epistémica»: la alteración, negación (y en casos extremos, como las colonizaciones) extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos o grupos, que puede efectuarse como la prohibición de explicarse el mundo con códigos y referencias propios, como la prohibición de la lengua materna en tierra ocupada, etc. (Belaustegoitia, 2005: 69n)

Gran parte de la desigualdad existente entre los diferentes grupos sociales de nuestro país existe como continuación de las relaciones sociales asimétricas establecidas hace cinco siglos, con el proceso de colonización europea en las Américas. Las relaciones establecidas entonces entre los grupos europeos y los (sobrevivientes de) los grupos nativos han ido evolucionando hasta la situación actual entre los grupos mestizos o ladinos y los grupos indígenas sin que haya desaparecido el componente de dominación, ni las tensiones y conflictos que le acompañan, lo que González Casanova describe como «colonialismo interno»:

La definición de colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal [...] Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central [...] en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada inferior o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”. (González Casanova, 2006)

Actualmente, el derecho internacional moderno incluye al colonialismo dentro de la categoría de crímenes internacionales, junto con el racismo, el *apartheid* y el genocidio (Ordóñez, 1996: 21), sin embargo, los procesos colonialistas (en sus diferentes facetas) no sólo perviven como remanentes de un pasado salvaje, sino que en la actualidad continúan intentando expandirse y profundizarse, buscando el acaparamiento de la riqueza. Los intereses de los grupos dominantes siguen estando en juego como lo estaban hace siglos, por lo que existen grandes fuerzas que se resisten a la desestabilización y transformación de aquellos ordenamientos sociales. Entre otras cosas, está en juego el control de regiones con recursos naturales estratégicos, y cuando observamos que —a nivel mundial— los pueblos originarios están

---

muchas veces los sistemas educativos tienen contenidos contruidos de únicamente por el grupo dominante, en función de sus intereses. De igual forma, resulta crucial la falta de apoyo, los obstáculos y la violencia que enfrentan los proyectos indígenas en medios de comunicación.



asentados en las regiones que poseen el 60% de los recursos naturales del planeta (Toledo, 2003: 69-73), resulta claro que el desplazamiento, dispersión y desmantelamiento de las —ya diezmadas— comunidades indígenas que todavía las habitan facilita el aseguramiento de dichas regiones para su aprovechamiento exclusivo por parte del sector dominante. A nivel local, los grupos dominantes intentan preservar la continuidad de esas relaciones (mediante las que obtienen grandes beneficios) a través de su inserción en sistemas de dominación-explotación progresivamente más abarcadores (neocolonialismo), haciendo y manteniendo alianzas con grupos hegemónicos transnacionales, permitiéndoles acceso y capitalización de recursos (y mercados) locales a cambio de otros beneficios<sup>20</sup>, como por ejemplo el apoyo para el mantenimiento del orden y la “paz social”.

En el origen y la base de estas dinámicas se encuentra la búsqueda de instrumentalizar al otro, disponer de él en beneficio de los intereses propios y a costa de los suyos (aún a costa de su propia vida). Con la llegada de los conquistadores europeos y el establecimiento de las colonias se instauran las relaciones de superioridad-inferioridad y las posiciones de dominante-oprimido que han caracterizado desde su nacimiento a la dualidad criollo/mestizo-indígena. Distintos discursos de superioridad racial o cultural han servido para justificar esa situación, que progresó hacia la constitución de sociedades «etnocráticas» en las que un grupo cultural domina al resto. Con la fundación del México independiente, la dominación del grupo mestizo es respaldada con las ideologías etnocéntricas en que se basó el proyecto de construcción de la nación, proyecto cuya consolidación —se creía— dependería del éxito de establecer una identidad nacional *única* que diera sustento a la nación mexicana como unidad monocultural. Desde este razonamiento, la construcción de la nación enfrentaba la pluriculturalidad de la población como un obstáculo, el cual se superaría mediante la fusión racial y la homogeneización cultural, razón por la cual se implantó el *mestizaje* como símbolo fundacional. Sin embargo, la idea de mestizaje como “ideología de la salvación”, como proceso de síntesis conciliatoria que daría lugar al surgimiento de una coexistencia armónica, oculta la naturaleza conflictiva del proceso, ignora el peso de las asimetrías sociales instauradas en el contacto inicial y niega la (verificada) pervivencia de las diferencias y tensiones existentes entre ellos. (Cornejo Polar, 2004) En los hechos, la homogeneización cultural conlleva la búsqueda de la extinción de los grupos étnicos otros, proceso que ha comprendido múltiples modalidades de

---

<sup>20</sup> Esto, por supuesto, implica la conformación de redes de *corrupción*, en donde los “servidores públicos” actúan ilegalmente en beneficio de intereses diferentes a los de sus gobernados.

violencia: desde la discriminación y la segregación, hasta los intentos de exterminio. Bajo la lógica evolucionista de la superioridad cultural, que asociaba la cultura “occidental” con el progreso y las culturas indígenas con el “atraso”, el ingreso de nuestro país a la modernidad pareció depender del desprendimiento cultural de los “lastres primitivos”. En el México posrevolucionario, el nuevo régimen emprendió políticas bajo la lógica «indigenista», que buscaba mejorar la situación de las poblaciones indígenas (y del país) mediante programas para su integración al grupo cultural “nacional”. Esta manera de abordar el “problema indio” dio lugar a lo que Olivia Gall (2004) describe como un “racismo asimilacionista de Estado” que —de manera sintética— expresaba el mensaje: para ser mexicano hay que mestizarse. Esto derivó en lo que Bonfil Batalla (2006) denominó la «desindianización» de las poblaciones indígenas, el proceso de abandono (forzado) de sus identidades étnicas. Paralelamente se desarrolló un contundente proyecto encubierto de depuración racial que ha sido descrito y demostrado por Beatriz Urías Horcasitas (2007).

Sabemos que el Estado mexicano se vio obligado a intentar cambiar su discurso asimilacionista a partir de los años setenta y a avanzar hacia el planteamiento de la pluriétnicidad y el multiculturalismo como base de la nueva actitud, legislación y política hacia los pueblos indios de nuestro país. Sabemos también que ese cambio de discurso no se ha traducido en una política clara que haga mínimamente honor a los nuevos términos plasmados en el artículo 4º constitucional. (Gall, 2004: 243)

Y observamos que después de algunas décadas con el sistema neoliberal vigente, éste ha tenido como efecto la profundización de las desigualdades y asimetrías entre indígenas y mestizos (Castellanos y López, 1997: 148), las condiciones de explotación que éste impone han correspondido con una continuidad del decrecimiento poblacional de las minorías étnicas, que enfrentan condiciones de vida insostenibles y quienes constituyen el grueso de los movimientos migratorios, con el consecuente despoblamiento de sus territorios originales. (Ordoñez Cifuentes, 1996) Así, retrospectivamente, observamos que *no hay lugar* para que los pueblos indígenas se desarrollen como tales en nuestro país desde hace siglos. La histórica negación de su derecho al desarrollo, disfrutando y transmitiendo su identidad, su cultura y su lengua, con la consecuente desaparición progresiva de los pueblos indios en México y América Latina, es lo que ha sido calificado como «etnocidio», una forma extrema de violación masiva de los derechos humanos (relacionado con el llamado «genocidio cultural») que conduce a la destrucción de sus civilizaciones. (Ordoñez, 1996: 25-28)

Este es un panorama de la amplia y profunda problemática que enfrentan los pueblos indígenas. Y sin embargo, el movimiento indígena en México (y América Latina) está vivo, latente:

no todo ha sido aniquilamiento, rompimiento, sofocamiento, desaparición de miles de años de historia civilizatoria previa. Desde luego, tampoco se trata de sobrevivientes de museo [...] más bien nos encontramos ante resultados de complejos procesos de resistencia, adaptación, selección, combinación, recreación, “camuflaje” y “huída”, casi siempre gestados a precios altísimos y siempre en condiciones terriblemente desventajosas... (Krotz, 1993)

Como señalan Castellanos y López y Rivas (1997), a lo largo de siglos de dominación, existen innumerables casos en que los pueblos indígenas de América lograron altos niveles de organización y pusieron en jaque al poder establecido mediante distintos tipos de lucha (p.156). La defensa de territorios, tierras, autogobiernos, formas de organización social y representación política es tan antigua como los sistemas de dominación y subordinación de los pueblos indios (p.147). Pero por diversas circunstancias (aislamiento geográfico y político, alcance local o regional, etc.), en su momento estas insurrecciones sólo pudieron constituir utopías efímeras e irrealizables, rebeliones que tarde o temprano fueron “pacificadas”, sofocadas con “una violencia que buscó siempre romper la memoria de los pueblos y destruir su voluntad de lucha” (p.156). Sin embargo esa voluntad no ha sido destruida, y continúa avanzando por terrenos inéditos. La progresiva articulación de las demandas planteadas por los pueblos indígenas en torno a los conceptos de autonomía y libre determinación, plantea una perspectiva integral (considerando la interrelación entre lo social, lo cultural, lo económico y lo político) por donde buscar atender el conflicto.

En el México contemporáneo, el movimiento zapatista ha tenido un impacto insoslayable en este proceso. Tras su sorpresiva insurrección, consiguió inaugurar un espacio de reflexión y debate público en torno a la cuestión étnica, donde los pueblos indígenas — como sujetos políticos activos— expresaron sus demandas, sus definiciones de la situación y sus propuestas de solución, desbloqueando un impostergable proceso de diálogo con el gobierno y con diversos sectores de la sociedad civil. Rompiendo una asfixiante inmovilidad, irrumpe con recursos novedosos y poderosos planteamientos para cuestionar nociones tan fundamentales como las de modernidad, progreso, tradición, política, democracia, nación y ciudadanía, modificando radicalmente —a la vez— su propia identidad y posición en la sociedad. Como movimiento intercultural, consigue sentar unas bases aceptables para un amplio proceso de articulación que ha permitido la consolidación de vínculos nacionales e

internacionales entre diversos sujetos en resistencia (donde destaca el Congreso Nacional Indígena), proceso en el que desde el principio se han abierto paso las mujeres indígenas con sus demandas específicas, cuya activa participación ha movilizadod difíciles transformaciones también hacia el interior de sus propias comunidades. Como proceso de diálogo y argumentación —en donde voces históricamente anuladas y silenciadas toman la palabra— ha tenido muchos efectos importantes, entre los que destaca la catalización de la construcción colectiva de una propuesta de autonomía como forma digna de participación indígena en la sociedad mexicana, así como su traducción a los lenguajes jurídicos y legislativos. La respuesta gubernamental a este proceso —potencialmente reparador: oportunidad histórica para rectificar la relación entre los grupos sociales involucrados, en dirección a una verdadera paz social— fue decepcionante y muy desafortunada. Que el llamado “gobierno del cambio” panista haya optado por rechazar sus demandas, negándose a aceptar experimentar una propuesta de autonomía (esfuerzo que se ha demostrado viable en varios casos a nivel internacional) acogiendo con ello a los rebeldes hacia las prácticas civiles (Carbó, 2005: 53), constituye una muestra de la distancia entre el discurso oficial (pretendidamente incluyente, multicultural y democrático) y el proyecto político gubernamental. El rechazo de sus puntos de vista y la incongruencia de su actuación dieron pie a la interrupción de dicho proceso de diálogo, y la reactivación de la violencia de Estado (militar y paramilitar) contra las comunidades zapatistas (que emprendieron el difícil pero invaluable esfuerzo de poner en práctica su proyecto de autonomía con la construcción de los Caracoles) significó una verdadera traición al (potencial) proceso de paz que había comenzado. La masacre de Acteal, la matanza de Aguas Blancas, y tantos otros ataques permanecen en la memoria no como recuerdos funestos de una guerra pasada, sino como referentes para interpretar la miríada de amenazas y agresiones que enfrentan constantemente, hoy en día.

Pero los zapatistas y las poblaciones indígenas no son los únicos grupos sociales que han recibido violencia de Estado como respuesta a su inconformidad en los últimos años. Los múltiples ejemplos recientes de uso de la fuerza pública para enfrentar movimientos sociales hacen que se desvanezca aquel supuesto punto de quiebre alcanzado en las urnas en el año 2000, marcando una lamentable continuidad con el régimen anterior. Esta respuesta del llamado gobierno “de la alternancia” a los reclamos de diferentes grupos sociales, demuestra la continuidad de un manejo antidemocrático del descontento social, en donde la llamada *governabilidad* supone —no la ampliación del ejercicio democrático y de ciudadanía de la

población— sino un programa de control y contención que opera haciendo uso de diversas formas de violencia política y terror contra aquellos ciudadanos y comunidades organizadas cuyas demandas resultan amenazantes para la supervivencia del sistema. (Sosa Elízaga, 2000)

En el momento presente, ante el agravamiento de la situación económica de la gran mayoría de la población en el país, ante la creciente desigualdad y la acelerada acumulación de la riqueza, ante la amplificación de la efervescencia social, ante la notable pérdida de credibilidad social en las instituciones democráticas (luego de la irresuelta polémica electoral de 2006), ante la enorme impopularidad del sistema político en general y ante la evidente fractura y confrontación al interior de las elites políticas, la presidencia de Calderón enfrenta un momento histórico de coyuntura social y política cuya magnitud no puede aún ser dimensionada. Las cartas fuertes con las que inició su presidencia parecen ser dos: por un lado, su cercanía con las fuerzas armadas, siendo la (criticada) militarización de importantes zonas del territorio nacional uno de sus primeros movimientos en la presidencia (bajo el argumento de una “guerra” contra el narcotráfico); por otro lado, su alianza con los sectores con mayor poder económico en el país (vinculados a su vez con grupos extranjeros), entre quienes se encuentran los cuasi-monopolistas de los medios de comunicación (quienes proliferan en una situación de privilegio inaudita, inaceptable para un país democrático). Así las cosas, en la actualidad, la mencionada gobernabilidad parece sostenerse sobre dos pilares: el uso de la fuerza y la regulación de la información. Éste es el interlocutor con quien “dialogan” actualmente los movimientos indígenas en México, así como los otros sectores de desposeídos y excluidos de la repartición de ganancias. Un gobierno que se ha demostrado dispuesto a utilizar la fuerza contra las movilizaciones sociales, y que dispone del apoyo (histórico, aunque inestable y no-incondicional) de los medios de comunicación masivos, quienes concentran un enorme poder para regular lo que se sabe y lo que no se sabe, lo que se dice y lo que se calla: las versiones de los hechos que pueden circular en el espacio de la opinión pública como representaciones “válidas” de la realidad, y las que no.

### **6.3.1. Conclusiones. ¿Qué nos dice el caso de Ernestina y Zongolica?**

En nuestra disección de la controversia sobre la muerte de Ernestina Ascensión en Zongolica, encontramos demasiados elementos que nos impiden aceptar la versión de la muerte natural. Las contradicciones y falta de transparencia en la actuación de las autoridades en este caso despojan de toda credibilidad al dictamen oficial, por lo que es necesaria una nueva

investigación del caso por parte de un agente independiente. Y mirando a través del macroscopio, encontramos un exasperado contexto de conflicto social con muy altos niveles de violencia estatal (aunque no exclusivamente), en donde la hipótesis del crimen-táctico-encubierto resulta verosímil. A la luz de nuestro análisis, podemos concluir que lo que trató de explicarse como un caso de falla orgánica intra-individual aparece más bien como manifestación de una muy profunda, extensa y urgente problemática social.

Según nuestra interpretación en términos de conflicto social, la controversia alrededor de este caso constituye uno de los más recientes episodios de confrontación entre un pueblo indígena organizado (junto con varios otros agentes y grupos solidarios) y grupos mestizos en el poder (junto con las fuerzas armadas y varios agentes e instituciones “solidarias”), enfrentamiento durante el cual varias cosas se ponen de manifiesto. En primer lugar, que hoy en día los procesos democratizadores surgidos de los pueblos indígenas siguen siendo contenidos con usos de violencia que en efecto corresponden con lo que se denomina guerra sucia. Con esto, contrario a lo que sugiere el discurso “democrático” oficial —pretendidamente promotor de los derechos indígenas—, se desarrollan sistemáticamente violaciones extremas a sus derechos, a leyes nacionales y acuerdos internacionales, para mantener a las poblaciones indígenas en una situación de opresión, marginación, despojo y explotación que contribuye con la continuación de su progresiva desaparición. Lo anterior constituye una muestra de la magnitud de las fuerzas sociales que se oponen a la desestabilización y eventual transformación del *statu quo*, donde lo local está inserto en un sistema amplio en el que las riquezas y los beneficios se concentran cada vez más en manos de las minorías.

En este conflicto, las mujeres indígenas reciben de manera acentuada la violencia con la que se mantiene ese orden social injusto. Sobre ellas recae el enorme peso de la resistencia al cambio, el cual se traduce en tremendas dosis de violencia contra sus cuerpos, violencia ante la cual están casi absolutamente desprotegidas en una situación de vulnerabilidad extrema (situación agravada con la decepcionante limitación de la CNDH, institución cuyo fin debería ser contrarrestar dicha vulnerabilidad). Esta violencia se acompaña de los mecanismos necesarios para realizarse en la impunidad, mecanismos que en este caso entraron en crisis y enfrentaron sus propios límites, pero que finalmente condujeron a reproducir nuevamente lo que constituye una pauta histórica: la falta de acceso a la justicia para las poblaciones indígenas. Toda esta violencia es absolutamente inadmisibles. Debe detenerse de forma inmediata y definitiva. El ejército debe ser retirado de los territorios indígenas. Los culpables de los

crímenes deben ser castigados. Y esta culpabilidad necesariamente asciende por la cadena de mando hasta los más altos niveles: el “Comandante Supremo de las Fuerzas Armadas” no podría desconocer ni desentenderse de la utilización del ejército contra estas poblaciones, en un uso de violencia tan amplio y sistemático con el que se da lugar a la comisión de crímenes como el del caso de Ernestina Ascensión. Además, debe reforzarse la descentralización de la vigilancia de las autoridades, dado que la máxima institución de defensa de los Derechos Humanos —la CNDH— debe a su vez ser vigilada.

En segundo lugar, este episodio de conflicto demuestra —una vez más— que el campo del discurso, los medios de comunicación y la opinión pública constituye actualmente una de los campos de batalla fundamentales. En buena parte de la confrontación, el objetivo central fue establecer una versión de los hechos como verdadera ante los ojos de la opinión pública. Para ello se pusieron en juego distintos recursos, alianzas y estrategias, en donde el poder y la violencia jugaron un papel crucial. Como hemos visto, la forma en que se estableció la versión oficial en este caso es inaceptable, por lo que es necesario investigar dicho proceso y comprobar o rectificar el dictamen. Este no es el único caso reciente en el que se sospecha una manipulación de la información respecto a dinámicas de opresión y violencia —por parte de las autoridades— para preservar la *imagen* de un Estado democrático (y sus efectos de pacificación social). Si se comprueba la falsedad de la versión de la muerte natural, se demostraría un gravísimo caso de «mentira política»<sup>21</sup> para el encubrimiento de un crimen en el que —como se vio— muchos agentes resultarían implicados, entre los que se encuentran figuras políticas de máxima relevancia como el Presidente de la República, el Presidente de la CNDH, el Gobernador de Veracruz, etc. Este tipo de mentira y encubrimiento revelaría niveles de corrupción gubernamental realmente perturbadores,<sup>22</sup> niveles pasmosos de ilegalidad y falta de escrúpulos: una situación absolutamente inaceptable. En un país verdaderamente democrático, esto de ninguna manera podría quedar en la impunidad, un caso de encubrimiento como este tendría consecuencias políticas descomunales. Pero es que justamente, de demostrarse cabalmente la mentira en este episodio, este caso pasaría a convertirse en un poderoso elemento para la “disconfirmación” de la versión oficial sobre la

---

<sup>21</sup> Es aquella mentira utilizada por los gobernantes para hacer prevalecer sus propios intereses sobre los de sus gobernados. (Diccionario Político de la República Constitucional)

<sup>22</sup> Al servicio de lo que acertadamente debería denominarse «intereses siniestros», concepto político desarrollado por Jeremy Bentham, para aplicarse en las situaciones en que “los gobernantes, más que estar motivados por conseguir la mayor felicidad para el mayor número de sus súbditos, intentaban promover su propia felicidad por encima y a costa del bienestar de la comunidad”. (Diccionario Político de la República Constitucional)

realidad nacional *en general*: el discurso según el cual México es un país democrático se vería gravemente cuestionado. ¿Hasta qué punto el relato de la “transición a la democracia” representa una realidad y hasta qué punto es ficción? Buena pregunta. ¿Qué condiciones serían necesarias para construir y mantener una «ficción política» semejante? Primero que nada, para posibilitar una manipulación de la información continuada y eficiente, es necesario que exista un monopolio de la información.

el régimen de los medios de comunicación es tan decisivo políticamente que se presenta como elemento constitutivo de los diversos tipos de sistemas políticos: el pluralismo de las fuentes de información y la posibilidad efectiva de la impugnación pública son un requisito fundamental de los sistemas liberal-democráticos y poliárquicos, y el monopolio de los medios de comunicación es un requisito necesario de los sistemas totalitarios. (Bobbio, 2006: 927)

Como sabemos, la situación de los medios de comunicación en nuestro país corresponde más con la de un sistema totalitario, por lo que la vulnerabilidad de la población ante la manipulación de la información y la mentira política es muy alta. No podremos aspirar a un verdadero proceso de democratización en nuestra sociedad mientras no se desarticulen esos poderosos monopolios, mientras no abramos paso a una pluralidad informativa suficiente como para anular la posibilidad de que los crímenes cometidos por las autoridades permanezcan impunes, protegidos por su alianza con los medios de comunicación mayoritarios. Por lo tanto, además de investigar y castigar la mentira política, es necesario romper los mecanismos que la hacen posible, en beneficio de los derechos a la información y a la libre expresión de nuestra sociedad.

Sin embargo, además de observar los *alcances* del poder y control ejercidos a través de la violencia, la manipulación y la mentira, en este caso también podemos apreciar sus *límites*. Podemos ver hasta dónde llegan y a partir de dónde su dominio se vuelve problemático, se desestabiliza, se tambalea. Y podemos observar momentos del desbordamiento de esos límites, y por lo tanto, demostraciones de la posibilidad de transgredirlos. Observamos los límites del control de la información, las fisuras en el cerco informativo a través de las cuales pudieron filtrarse los elementos de la versión antioficial sobre la muerte de Ernestina Ascensión. Observamos el admirable trabajo de todos aquellos periodistas honestos, críticos y comprometidos quienes desde diferentes medios dieron seguimiento al caso, presentando mucha más información que los medios de comunicación mayoritarios, transgrediendo valientemente los límites de la censura, demostrando la existencia de espacios verdaderos para la pluralidad y la libertad de expresión en nuestro país. Observamos los límites de su poder de



silenciamiento, cuando las últimas palabras de una anciana indígena agonizante —casi susurradas al oído de sus familiares en una comunidad pobre y marginal, cuya palabra es acostumbradamente ignorada o silenciada, cuya lengua resulta ininteligible para los circuitos de comunicación mayoritarios— encontraron un camino para hacerse escuchar por un número cada vez mayor de personas, rompiendo densas y pesadas capas de silencio hasta llegar a las primeras planas, a los noticieros radiofónicos y televisivos (en algunos de ellos apareciendo sólo por un instante, en otros posicionándose como temática de primer orden por semanas, por meses) perturbando poderosamente el orden discursivo. Esas últimas palabras han conseguido llegar muy lejos, comunicando un mensaje que muchas personas —cada vez más— aceptan como verdadero, logrando con esto *vencer* aquella palabra rival proveniente de las máximas figuras de poder en nuestro país, quienes desde las posiciones más privilegiadas no han podido acabar de desacreditarlas, anularlas y silenciarlas. Observamos los límites de su habilidad para mentir en los numerosos tropiezos, errores y torpezas que cometieron. La precipitación de sus intervenciones, lo errático de sus estrategias y declaraciones, y el exceso de palabras con el que intentaron saturar los medios para hacer inaudibles a sus oponentes, nos permiten ver a través de la opacidad y falta de transparencia con la que intentaron cubrir la turbiedad de sus manejos. Observamos los límites de su autoridad, observamos la inquietud y preocupación que demostraron al verse amenazada su posición de poder —tan dependiente de la protección de su imagen pública, tan vulnerable a la pérdida de legitimidad ante la sociedad civil—. Observamos los límites de su capacidad de coordinación, pues al mismo tiempo que se mostró un evidente pacto de complicidad, se hizo patente el nivel de confrontación interna existente entre los diversos grupos de la clase política, cuya fractura como sistema (si bien está lejos de la democracia) le dificulta funcionar eficientemente como un bloque unificado (que apuntara en una sola dirección), como un aparato unitario en el que los diferentes elementos estuvieran alineados en cadenas de mando convergentes (una estructura piramidal). Este nivel de «fractura en las elites» entorpece la continuidad eficaz de los rasgos totalitarios que caracterizaron al régimen priísta en buena parte del siglo pasado, trastoca los mecanismos mediante los cuales se estabilizaba el orden, lo que nos habla de que el sistema político “ambiguo” o “ambivalente” de la actualidad —en algún punto intermedio entre democrático y totalitario, pues ciertamente ha debido responder a un (incompleto pero innegable) proceso de democratización en la sociedad mexicana— es un sistema cuyas contradicciones estructurales lo hacen comparativamente endeble e inestable. Observamos, pues, los límites del

funcionamiento de los mecanismos para mantener el “orden”, los límites de la estabilidad del *statu quo*.

Y la desestabilización de las posiciones relativas de poder durante este conflicto fue en ambos sentidos: unos vieron su poder amenazado al tiempo que otros desafiaron su posición de opresión y sometimiento. Se observaron los límites de la contención social mediante el terror y la violencia, los límites del control militar. Se demostró la posibilidad de revertir las correlaciones locales de fuerza a través de la unidad, aún a pesar de la obvia disparidad entre civiles (además pobres y marginales) y batallones militares. Se demostró la efectividad de los procesos de organización social de base y de su coordinación y articulación en redes, los cuales permitieron la pronta movilización con la que el pueblo nahua de Zongolica respondió —de forma masiva, unida y decidida— en protesta por el crimen, lo que fue suficiente para *obligar* al ejército a replegarse y retirarse de su territorio. Ellos demostraron la posibilidad de moverse, desde una posición de miedo, debilidad y vulnerabilidad, hacia una posición de valentía, poder y acción. Con dicha manifestación de protesta, también consiguieron alterar los perímetros de esa región de invisibilidad y silencio en la que históricamente han sido confinados, irrumpiendo en la escena nacional abriendo espacios y canales por donde pudieron ser vistos y escuchados. Atrayendo la atención de los medios de comunicación lograron también obligar a autoridades de alto nivel a reaccionar de manera urgente, exponiendo con ello los límites de la despreocupación con la que se mantienen en su irresponsabilidad. Por otro lado, la muerte de Ernestina sirvió como catalizador para concentrar la atención del movimiento en Zongolica sobre la problemática específica de la mujer indígena, lo que se tradujo en que, con el paso de las semanas, las acciones de protesta comenzaran a definirse como un movimiento “por la *dignificación* de la Mujer Indígena”. Esto constituye un paso significativo en el proceso de incorporación de las demandas específicas de las mujeres indígenas, quienes enfrentan una opresión múltiple dada la pronunciada inequidad de género que existe al interior de las comunidades indígenas, la cual muchas veces enfrenta fuertes resistencias al cambio. Este paso sería un avance todavía más importante en la medida en que promoviera abordar la problemática de género de manera *interna* a sus comunidades, y que no se limitara a ser un reclamo contra el desprecio, degradación y violencia que reciben las mujeres *desde el exterior*, como en el caso del abuso por parte de militares o mestizos. Faltaría también encontrar indicios de la medida en que las mujeres indígenas están tomando un papel activo y autónomo en esta lucha, y de que no se trata solamente de un movimiento encabezado por hombres en

defensa de *esas* mujeres (lo que continuaría obedeciendo a una lógica patriarcal). La importante participación de las mujeres nahuas de Zongolica en las movilizaciones masivas o en proyectos como radio XEZON estaría poniendo las bases desde donde se podría avanzar hacia ese tipo de participación plenamente activa y autónoma. Todo lo anterior demuestra la vitalidad, la actualidad y lo multifacético de las fuerzas tendientes hacia la desestabilización y transformación de las relaciones asimétricas que se manifiestan en el movimiento indígena en nuestro país, una fuente copiosa de esfuerzos de cambio social.

Además, una vez que el movimiento de protesta en Zongolica alcanzó cierta visibilidad a través de los medios de comunicación, numerosos grupos, organizaciones e individuos (desde muchos puntos del país y desde otros países) se sumaron a la demanda de justicia, con lo que la protesta por el crimen contra Ernestina dejó de ser solamente local, adquiriendo tintes de protesta nacional e internacional. Hubo pronunciamientos de organizaciones de mujeres indígenas de México y otros países así como pronunciamientos de otros movimientos sociales, de organizaciones de abogados y centros de Derechos Humanos independientes, de organizaciones de estudiantes, académicos e investigadores, de grupos de activistas y grupos políticos de izquierda, entre muchos más. Y como vimos antes, durante la controversia fue muy importante la participación de diversos individuos en la argumentación en defensa de la versión del homicidio, entre quienes destacan los médicos forenses que realizaron la autopsia original —algunos de los cuales sostuvieron valientemente su palabra a pesar de la presión y los procedimientos iniciados en su contra—, así como periodistas, analistas y otros personajes que reunieron e hicieron públicos diversos elementos de sospecha sobre la versión oficial. El caso “Ernestina Ascensión” ha tenido poderosos efectos sobre las audiencias hasta las que ha llegado. El interés que despertó este caso en la opinión pública —cuyas sensibilidades fueron conmovidas por la atrocidad del crimen—, la suspicacia y desconfianza difundida sobre el dictamen final, y el convencimiento y compromiso demostrado por todos aquellos que se movilaron en solidaridad con la protesta —fortaleciendo vínculos entre muy diversos sectores de la sociedad para dar respaldo al pueblo nahua de Zongolica—, son todos ellos demostraciones del desbordamiento de los límites de la indiferencia y el desinterés, del adormecimiento y la inacción de la sociedad civil. El desbordamiento de estos límites señala el enorme poder transformador que tiene la aparición de interpretaciones *alternativas* sobre la realidad en el espacio discursivo nacional. La irrupción versiones *desautorizadas* de la realidad como la del caso Ernestina Ascensión, tiene poderosos efectos de agitación social sobre la

sociedad civil. La difusión de la versión inaugurada con las últimas palabras de Ernestina, — una descripción de “la situación” proveniente de las regiones más excluidas y marginales de nuestra sociedad— constituye la transgresión de un límite con la que se hace visible aquello que ocurre en la invisibilidad, con la que se hace oír la palabra de los “sin voz”. Constituye la develación de un rostro negado y rechazado, la revelación de un funcionamiento oculto de nuestra sociedad que —al efectuarse— levanta cuestionamientos de manera radical. Y en ese efecto de agitación social reside un enorme potencial subversivo, transformador: el descubrimiento de algo que está terriblemente mal y la experiencia de repudiarlo, es un paso necesario para el surgimiento de las fuerzas que se encargarán de su transformación. Así, la perturbación del orden discursivo, rompiendo los límites del silencio, es también una alteración del orden social: el desbordamiento de los límites de su funcionamiento, proceso en el que se encuentran las simientes de un profundo cambio social.

Y sin embargo, la movilización en Zongolica y la solidaridad de los diversos sectores que se sumaron a la protesta no bastaron para lograr justicia en el caso de Ernestina Ascensión. No fueron suficientes para conseguir el castigo de los culpables. La alteración en las correlaciones de fuerza no tuvo la suficiente duración para alcanzar la resolución que se buscaba: justicia y no impunidad. El hecho de que ante la resolución final no hubo ya una reacción de protesta como la hubo en el principio permitió que se cerrara el caso con las inaceptables irregularidades que lo caracterizaron. Hizo falta una nueva y más enérgica movilización de protesta —en la que se sumaran todos los grupos de la sociedad civil que estaban enterados del conflicto— para impedir el *carpetazo* en el caso de Ernestina. Toda esa solidaridad no se hizo manifiesta de manera suficiente en el momento necesario. Las voces de protesta de los familiares fueron silenciadas, y aunque algunos líderes de Zongolica mantuvieron la lucha en pie (llevando el caso ante organismos internacionales de Derechos Humanos, por ejemplo), el caso perdió espacio en los medios de comunicación y el movimiento social de protesta parece haber sido neutralizado. Y lo sucedido tampoco fue suficiente para detener la violencia, pues pronto ocurrieron los asesinatos de Adelaida y Susana como mensaje de que las cosas siguen como antes... hizo falta más. *Hace falta más* para detener esa violencia, que es sólo uno de los muchos rostros de la problemática extrema que enfrentan mujeres y hombres indígenas en Zongolica, y en tantos otros lugares. Hay que terminar de *desenmascarar* esa violencia, denunciar su magnitud y sus objetivos, para poder *encararla* como sociedad, dejar de ignorarla y tomar las medidas necesarias para detenerla definitivamente.

Es necesario reconocer este conflicto como una de las cuestiones más urgentes por resolver en nuestro país; es necesario traer la temática indígena a un primer plano, sacar nuevamente a la luz esta injusticia y continuar con aquella discusión amplia, abierta y a cabalidad, indispensable para avanzar en la construcción de una solución efectiva. Queda claro que, dado que se trata de un problema *estructural* en nuestra sociedad, una solución de fondo necesariamente implicará transformaciones estructurales. Es necesario dismantelar las relaciones de dominación-explotación que constituyen los cimientos de nuestro ordenamiento social (en sus distintos ejes: mestizo-indígena, hombre-mujer, rico-pobre, etc.) y abandonar las prácticas de instrumentalización del otro (cuestión ética fundamental) que sostienen su funcionamiento, buscando formas de establecer relaciones equitativas que sirvan de base para la construcción de una sociedad más justa. Un verdadero reconocimiento de la equidad entre personas es el punto de partida y el centro de una lucha hacia órdenes sociales más justos, y en esa dirección se encuentra el camino de una verdadera democratización al que como sociedad no podemos renunciar. Para avanzar hacia allá deberemos asumir los costos de esta transformación, pues este proceso conllevará la desestabilización de todo aquello que se ha construido sobre los cimientos de las relaciones asimétricas (Díaz-Polanco, 1989: 47). Tras considerar que en México la misma idea de «nación» ha sido fundada sobre esa base, Héctor Díaz-Polanco (1989) señala que es necesario “un replanteamiento de la nación en cuanto comunidad humana, que implica concretamente recomponer las relaciones entre los grupos socio-culturales que están incluidos en el Estado nacional”. Lo anterior correspondería con el planteamiento de un proyecto de nación que trascienda la simple multiculturalidad (concepto meramente descriptivo) en dirección hacia el ideal de la «interculturalidad», donde las diversas culturas y pueblos no sólo *coexistan* entre sí, sino que *convivan* en un marco de respeto, tolerancia y equidad (Maldonado, 2008: 6).

Hemos visto la magnitud de las fuerzas sociales que se oponen actualmente a estas transformaciones, defendiendo la ilusión de la búsqueda del beneficio egoísta mediante un sistema insostenible de acaparamiento y depredación sin límite, y hemos visto los alcances del control y la violencia que son capaces de ejercer intentando mantener esa situación. Sin embargo también hemos visto los límites de esos alcances, más allá de los cuales se encuentran los caminos hacia la realidad que anhelamos. Y hemos visto esfuerzos múltiples que —con valentía, vitalidad y entrega— atraviesan esos límites buscando esos caminos. Atravesar es posible, encontrarlos es posible. Tan es así, que aquellos que se oponen *necesitan* intervenir en

los conflictos locales para impedirlo, introduciendo fuerzas extra-locales para volver a inclinar la balanza a su favor. ¿Qué pasaría si en ese momento los diversos sectores nacionales e internacionales que simpatizan con esos esfuerzos locales de cambio intervinieran también ahí? ¿Qué pasaría si los diferentes grupos sociales que buscan rebasar esos límites estuvieran suficientemente vinculados entre sí como para actuar de manera coordinada ante las eventualidades? ¿Qué pasaría si la búsqueda de caminos hacia formas de vida justas, equitativas, incluyentes, respetuosas y sostenibles fuera asumida como una necesidad vital por las mayorías en nuestro país y en el mundo? Eso es lo que no hemos visto aún.

## **7. Discusiones Metodológicas, Teóricas y Epistemológicas.**

En este último capítulo discutiremos diversos aspectos teóricos, metodológicos, y epistemológicos que han surgido a lo largo de esta investigación. Haremos un recorrido transversal por diferentes temáticas y niveles de discusión en donde hemos ido dejando cabos sueltos, entretrejiendo las diferentes líneas argumentativas previamente planteadas para alcanzar las conclusiones correspondientes.

### **7.1. Algunos principios orientadores.**

En el texto *Autopsia de un copo de nieve* hemos hecho un recuento de la controversia pública desarrollada en torno a la muerte de Ernestina Ascensión, entendiendo dicha controversia como proceso de confrontación entre diferentes actores y grupos sociales, como un episodio crítico en la historia del conflicto social de las últimas décadas en la sierra de Zongolica que, a su vez, es manifestación de tensiones estructurales de mayor envergadura. La estructura argumentativa del texto refleja algunos principios generales que han orientado mi investigación sobre este caso, los cuales revisaremos con mayor detalle a continuación.

Para comprender un episodio de confrontación, es necesario conocer el proceso de conflicto social del cuál aquel es sólo un incidente. Como bien nos advierte Lorenzo, no debemos confundir los actos públicos de protesta y movilización con los conflictos sociales, que son procesos más largos de los que los actos multitudinarios son sólo una forma de manifestación táctica, entre muchas otras posibles (Lorenzo, 2001: 209). Los actos concretos de oposición forman parte de un proceso en el que las revueltas y otros actos públicos de protesta y confrontación son sólo episodios dentro de estrategias y de movilizaciones que se desarrollan a más largo plazo (Lorenzo, 2001: 204). En este caso, vemos que los grupos de la

sierra de Zongolica han sido capaces de mantener vivas las movilizaciones en un proceso de conflicto que hemos podido rastrear en las últimas tres décadas, pero que a su vez se inserta en el largo proceso de reproducción/transformación de las relaciones interétnicas coloniales de los últimos cinco siglos. Debemos interpretar la ocurrencia de un episodio —más o menos puntual— a la luz de la dinámica de esos procesos amplios —continuados—.

Y a su vez, para comprender un proceso de conflicto social hay que considerar su individualidad como parte de dinámicas generales más amplias. El conflicto social ha sido fuente de una gran cantidad de reflexiones teóricas, particularmente desde el campo de la sociología. Como señala Pedro Lorenzo, una teoría del conflicto difícilmente sería autónoma, lo normal es que forme parte de una concepción global de la realidad social y de su funcionamiento. En términos muy generales, podemos hablar de dos grandes grupos de concepciones teóricas sobre el orden social, las cuales condicionan la interpretación de los conflictos sociales, que son:

- a) Las teorías consensualistas. Parten del supuesto de que la organización de cualquier sistema social tiende a la autocompensación entre los actores y las fuerzas que articulan su estructura y su funcionamiento, de manera que el cambio social se desarrolla en el marco de la adaptación estructural mediante procesos de evolución. Desde éstas perspectivas los conflictos sociales son situaciones anómalas, fruto de una alteración en el transcurso normal de la vida social, así que tenderán a ser explicados en términos espasmódicos y a minusvalorarse.
- b) Las teorías conflictivistas. Se fundan en la idea de que la sociedad encierra dentro de sí una serie de contradicciones y objetivos colectivos contrapuestos que provocan una confrontación de intereses. Por esta razón, el conflicto es inherente a cualquier dinámica social, es un *imperativo estructural* y un motor creativo y fundamental del cambio social. (Lorenzo, 2001: 18-19)

Para analizar este caso de conflicto hemos considerado que es más apropiado asumir un enfoque teórico conflictivista, desde donde el conflicto social puede apreciarse como un factor creativo de cambio social, considerando a la rebeldía popular como algo más que protestas ante las injusticias o respuestas desesperadas ante situaciones extraordinarias. Retomamos así la idea del conflicto como un aspecto inherente a todo sistema social, como un imperativo



estructural cuyo origen está relacionado necesariamente con las dinámicas en el nivel socioeconómico. Para indagar sobre las causas del conflicto, retomamos la idea de que éste se produce como expresión de tensiones estructurales más amplias, tensiones que caracterizan al sistema de relaciones sociales en el que aquél se desarrolla. Inspirados —de manera muy general— por una conceptualización marxista, podemos considerar dos aspectos fundamentales (complementarios entre sí) de dichas tensiones estructurales: uno de orden social y otro de tipo socioeconómico. El primero de ellos contempla las relaciones entre al menos dos actores: la clase que ejerce como grupo dirigente en términos políticos y económicos, y la clase sometida pero con aspiraciones a dejar de serlo. La actitud de los grupos dirigentes, dirá Marx, es siempre esencialmente conservadora, manteniendo una actitud hostil hacia la innovación y procurándose mecanismos que permitan su cierre social y su autorreproducción como clase dominante. Por otro lado, a un nivel socioeconómico se observa la existencia de contradicciones producidas por la dicotomía entre la división social del trabajo y la de la riqueza (Lorenzo, 2001: 21).

En ese mismo sentido, asumimos que para poder comprender los fenómenos locales debemos observar lo local como un elemento que se inserta en complejas relaciones dentro de mayores organizaciones sociales, económicas, políticas y ecológicas. La teoría y metodología utilizada para el estudio de comunidades locales (estudio con el que la antropología tiene un fuerte compromiso) ha sido objeto de profundas transformaciones desde que se asume la necesidad de contemplar lo local en el marco de los procesos de la globalización y el transnacionalismo. Para obtener una imagen completa del panorama es necesario considerar las sociedades analizadas como parte de los grandes sistemas de relaciones en los que están insertas. Una importante contribución fue realizada desde la economía política, criticando la tendencia de los antropólogos a tratar a las sociedades como entidades aisladas ignorando los grandes contextos regionales que las envuelven, lo que conduce hacia interpretaciones incompletas, simplistas y muchas veces ingenuas. Tanto para el análisis de las relaciones sociales (simétricas o asimétricas), de las estructuras y sistemas sociales, como para el de la toma de decisiones de las personas y su elección de estrategias, es indispensable tomar en cuenta los amplios sistemas de intercambio en los que cualquier localidad está inserta, el contexto de conflictos sociales, políticos y económicos, su relación con un Estado y con el sistema capitalista mundial. Sin adentrarnos aquí en el debate en torno a la noción de globalización diremos que ésta refiere a procesos sociales, económicos, culturales y

152

demográficos que se desarrollan vinculando localidades geográficamente distantes —muchas veces trascendiendo las fronteras nacionales—, en un proceso mediante el que se construyen redes de vinculaciones a nivel global de un modo tal que los acontecimientos locales son configurados por eventos que ocurren a muchos kilómetros de distancia y viceversa (Kearney, 1995). Por lo anterior, es evidente que para una adecuada comprensión de fenómenos locales será indispensable considerar elementos extralocales: una atención limitada a lo local no puede ser suficiente.

Y de manera semejante, asumimos que para comprender el estado presente de todo proceso social es necesario hacerlo desde una perspectiva histórica amplia. Evitando caer en la superficialidad de análisis puramente presentistas, hay que hacer un esfuerzo por discutir la imbricación de las dinámicas estudiadas en los contextos históricos en “tiempo corto” y “tiempo largo”. En este punto, habiendo tomado la perspectiva construccionista como marco general para esta investigación, debemos tener en cuenta que, lejos de emanar transparentemente de los “hechos” del pasado, el conocimiento histórico es construido, y no simplemente dado o descubierto. El discurso histórico es inevitablemente contemporáneo, parcial y relativo a una determinada perspectiva de observación; está necesariamente conectado —de maneras inextricables— con el presente en el que su producción y circulación se produce (Scott, 2004: 40). No se trata simplemente de que, epistemológicamente, el pasado sólo es accesible mediante el presente, sino que —moral y políticamente— debemos asumir la búsqueda de una apreciación crítica del presente como objetivo de la investigación histórica, y no una simple reconstrucción del pasado (Scott, 2004: 41). Podemos decir que cualquier texto histórico encarna no sólo la reconstrucción de un determinado pasado, sino la interrogación de un determinado presente y la proyección de expectativas sobre un futuro anhelado. Los grandes exponentes del historicismo realista (Hegel, Balzac, Toqueville) estaban de acuerdo en que la tarea del historiador no es tanto recordar a las personas su obligación con el pasado, sino intentar generar en ellos una conciencia de cómo el pasado puede ser utilizado para efectuar una transición éticamente responsable del presente al futuro. Para los tres, la Historia es menos un fin en sí misma que una preparación para un mejor entendimiento y aceptación de la responsabilidad individual en la confección de la humanidad común del futuro (Scott, 2004: 49).

## **7.2. Dinámicas de conflicto en la construcción social de la “realidad”.**

Al enfocar su atención en “la construcción social de la realidad” como objeto de estudio fundamental, Berger y Luckmann hicieron un aporte de enorme trascendencia para las ciencias sociales en general. Al ubicar su objeto de estudio en una región fronteriza, donde se entrecruzan los límites tradicionales de diversas disciplinas de conocimiento, inauguran un muy amplio programa de investigación transdisciplinaria en el cual se inscribe la presente investigación. La controversia sobre la muerte de Ernestina Ascensión constituye un caso paradigmático de confrontación social en el proceso de construcción social de la “realidad”. Es un ejemplo palpable de cómo lo que decimos que es la “realidad” se configura en un proceso de constante e intenso conflicto. Al respecto, el marco conceptual de Berger y Luckmann que hemos revisado en los primeros capítulos resulta especialmente adecuado. Su sociología del conocimiento se basa en la afirmación de que toda controversia en torno a la definición de la “realidad” es una confrontación entre grupos sociales que sostienen versiones diferentes de la misma, una disputa entre individuos vivientes que tienen una ubicación social específica (dentro del sistema social al que pertenecen) y grados diferenciales de poder relativo, enfrentamiento en el que están en juego los intereses concretos de cada uno, sus posiciones relativas en la jerarquía social, así como la reproducción o desestabilización de la estructura social en general.

Aplicando este marco de análisis a nuestro estudio de caso, la dimensión socio-estructural de la controversia pasa a primer plano. Resulta evidente que, en este caso, los grupos sociales que participan en la controversia lo hacen desde ubicaciones sociales diametralmente opuestas. Simplificando un poco, vemos que en efecto, las dos principales versiones sobre la muerte de Ernestina Ascensión (violación-homicidio y muerte natural) surgen desde las dos posiciones ubicadas en los extremos de nuestra escala social. Por un lado, desde la marginalidad extrema de una de las regiones más pobres del país, en donde se concentran y superponen incontables factores de carencias, exclusión y vulnerabilidad, de una comunidad indígena en un contexto nacional de colonialismo interno, originalmente en voz de una mujer, anciana y al borde de la muerte. Por el otro, desde la máxima centralidad de los grupos gobernantes y las instituciones públicas, grupos que forman parte fundamental de las

redes en donde se concentra el poder político, económico y militar a nivel nacional, originalmente en voz de la máxima autoridad político-militar del país, un hombre, entrevistado en los primeros meses de su administración presidencial. De esta manera, el proceso de confrontación mediante el que cada grupo (formando alianzas con diversos otros grupos) defendió su versión de los hechos puede observarse como uno de los más recientes episodios de conflicto entre un pueblo indígena organizado y los grupos mestizos en el poder, conflicto que es expresión de la vigencia de las tensiones estructurales irresueltas que derivan de las relaciones asimétricas existentes en nuestra sociedad (en nuestro continente, y el mundo). Esta imagen coincide bastante con aquella otra que anticipábamos previamente, al hablar de la tensión estructural que existe entre las *clases* sometidas y los grupos dirigentes, a la que sólo habría que añadir el componente étnico de la dominación.

La posición socioeconómica de los participantes en el conflicto es uno entre muchos criterios que han sido utilizados por los sociólogos para categorizar los conflictos sociales. Según estos criterios de categorización, diríamos que el conflicto analizado comienza con rasgos muy claros de «movimiento popular», que son aquellos protagonizados por los grupos sociales excluidos del poder, la riqueza y el privilegio (Lorenzo, 2001: 54). Sin embargo, dado que durante el desarrollo del conflicto la composición social de los grupos que participan en la controversia varía en gran medida, hacer este tipo de clasificación se hace una tarea más compleja. En momentos posteriores, el evento observado adquiere algunos rasgos de «conflicto societario», que son aquellos protagonizados por grupos no necesariamente homogéneos desde un punto de vista socioeconómico, puesto que a menudo suponen cortes verticales en la estructura social (Lorenzo, 2001: 55), y también incluye dinámicas de «conflicto entre las élites», categoría en donde se incluyen todos aquellos conflictos que enfrentan a distintos sectores del grupo dirigente, entendido éste tanto en su dimensión política como económica (Lorenzo, 2001: 53). Aún así —sin ignorar el carácter multifacético de su desarrollo—, considero que el eje principal que caracteriza este conflicto no deja de ser el de la dominación étnica y la resistencia ante ésta, que involucra aspectos de dominación política, explotación económica y exclusión social.

Al analizar la confrontación entre dos o más versiones sobre la “realidad” —sea sobre algún aspecto específico o sea el enfrentamiento de “universos simbólicos” inconmensurables—, Berger y Luckmann señalan que, si bien es importante la capacidad argumentativa de cada grupo (defendiendo su versión y desacreditando la de sus oponentes),

suele ser más importante el poder relativo de cada uno para decidir el resultado del enfrentamiento. Tener en cuenta la extracción social de los grupos es fundamental para comprender los recursos que tienen disponibles para la confrontación. En el caso de un grupo que se moviliza como acto de oposición frente a los grupos gobernantes, como regla general, cuanto mayor es el nivel social, económico, cultural y de influencia política del grupo, más amplia es la gama de formas de oposición de que dispone, llegando, por el extremo opuesto, a no disponer de otro instrumento que la acción colectiva violenta; con esto se relaciona la idea del uso de la pobreza como instrumento de control político (Sosa Elízaga, 2000: 73). En el caso de los grupos gobernantes, por lo general éstos disponen de los recursos suficientes no sólo para condenar al fracaso cualquier tipo de acto de oposición, sino incluso para atajar desde sus mismos orígenes toda movilización (Lorenzo, 2001: 181). Lorenzo señala que, en circunstancias normales, el poder de los grupos gobernantes es tan superior en términos de fuerza de coacción, de respaldo social y de credibilidad ética, que cualquier tipo de oposición está condenado al fracaso (Lorenzo, 2001: 183). Sin embargo, dicha superioridad depende de la estabilidad de la estructura social, equilibrio que puede tambalearse o incluso derrumbarse en una coyuntura específica, creándose así situaciones de oportunidad política que pueden ser aprovechadas por grupos relativamente modestos, a condición de que actúen de forma eficaz en términos tácticos.

Las decisiones estratégicas que toman —momento a momento— los participantes en el conflicto están relacionadas con una gran cantidad de factores, entre los que destacan el modo en que cada uno perciba: los recursos y potencialidades de que disponen, los movimientos y actitudes del oponente, y las condiciones y oportunidades cambiantes que presenta el contexto que envuelve al enfrentamiento. Los marcos jurídico-institucionales o políticos actuarán como estructuras de constricción para las acciones colectivas, imponiendo determinadas reglas de juego mediante los niveles de tolerancia o represión. Lorenzo sugiere diferentes formas en que se relacionan el contexto socio-político con los repertorios tácticos de los grupos movilizados. En regímenes autoritarios los movimientos sociales se desarrollan en un ambiente de una moralidad rigurosa en el que se criminaliza éticamente la disidencia y se persigue penalmente cualquier forma de organización social contenciosa. Lorenzo afirma que en el ámbito occidental democrático los repertorios tácticos se ven potenciados por los relativamente amplios márgenes de tolerancia, por las posibilidades abiertas con las libertades civiles y, sobre todo, por la influencia de los medios de comunicación o, más concretamente,

156

por el objetivo de los movimientos de captar su atención como prioridad estratégica, orientar a través de ellos en su favor a la opinión pública y forzar así a las autoridades a incluir el problema en la agenda política de prioridades. Este objetivo fomentará el recurso a tácticas disruptivas y de propaganda, con una clara intencionalidad mediática; será el escenario en el que será posible la aparición de acciones como las manifestaciones, las pancartas, barricadas y huelgas (Lorenzo, 2001: 165). Por el otro lado, ese mismo contexto socio-político también especifica los márgenes de acción para los grupos gobernantes. Evidentemente, en un contexto autoritario éstos tendrán mayor libertad relativa para actuar de manera arbitraria, aunque en todo caso hay necesariamente límites: el grupo dirigente debe limitar su conducta a aquellas acciones que lo mantengan en su posición dominante (que serán distintas en un caso u otro). En un contexto democrático, la actuación de las autoridades está sometida a una mayor vigilancia, frente a la cual deben mostrarse más rigurosamente apegados a la ley. Lo anterior es particularmente importante en cuanto a los usos de violencia a los que los grupos gobernantes pueden recurrir para enfrentar a un grupo opositor. Retomando aquella idea de Weber sobre el Estado como una comunidad humana que, dentro de un territorio determinado, reclama para sí (con éxito) el monopolio de la violencia física legítima<sup>23</sup>, resulta clave entonces tener en cuenta qué aplicaciones de violencia son legítimas en un contexto socio-político específico, y cómo se construye la legitimidad de su aplicación para un episodio de conflicto particular.

Como decíamos antes, el conflicto que estamos analizando se desarrolla en el marco de un régimen que está a en algún punto intermedio entre autoritario y democrático (lo que no significa necesariamente que *tienda hacia* la democracia). Y en efecto podríamos hablar, junto con Aída Hernández (2007), de un régimen de “dos caras”, que en los espacios de visibilidad ante la opinión pública nacional e internacional presenta un semblante democrático y respetuoso de los derechos humanos, mientras que en las regiones de invisibilidad de los conflictos locales deja ver con gran contundencia su rostro autoritario y de dominación. En este contexto —donde la frontera entre lo visible y lo invisible resulta tan crucial— los medios de comunicación juegan un papel verdaderamente fundamental. Las principales dinámicas de confrontación desarrolladas en este caso se mueven todas en torno a ese eje (visibilidad-invisibilidad), siendo la controversia mediática y la influencia sobre la opinión pública los factores estratégicos prioritarios en el enfrentamiento. Es por esta razón por la que se vuelve

---

<sup>23</sup> Weber (2003: 83), citado en Gilly (2006: 20).

tan importante analizar este conflicto en relación con el proceso de construcción social de la “realidad”. Con base en lo anterior, ha sido necesario utilizar una metodología de análisis que permita integrar el estudio de conflictos y movimientos sociales con el del discurso y las dinámicas de construcción social de la “realidad”. Nos detendremos ahora a revisar algunos aspectos metodológicos de esta investigación, cuya discusión sería relevante para emprender otros proyectos semejantes.

### **7.3. Análisis estructural de la controversia.**

Como hemos señalado ya, la materia prima para este trabajo ha sido principalmente hemerográfica. Como punto de partida tenemos un archivo conformado por elementos que, como señala Teresa Carbó, son el resultado de procesos de resignificación realizados por otras personas, que provienen de las vías de circulación de los mensajes a través de diversos medios de comunicación, con los procesos acumulados de transformaciones que así experimentan. “Este tipo de datos y el análisis que puede realizarse sobre ellos atestiguan la naturaleza polimorfa y fugaz de las operaciones de creación y recreación de sentido” (Carbó, 2005: 29). La misma autora cita a Geertz (1973: 9) para decir que “lo que llamamos *nuestros datos* son en realidad construcciones nuestras sobre las construcciones de otras personas acerca de lo que ellos y [otras personas] estarían haciendo”. Esto, sin embargo, no constituye un impedimento para la investigación: el análisis del discurso, la observación etnográfica, (algunos de) los estudios sobre los medios masivos y la historia, todos juntos y múltiplemente contaminados, pueden fundirse en una disposición analítica de tipo particular (Carbó, 2005: 29).

Mario Rufer (2009) retoma a Derrida (1997) para señalar que el archivo es nuestro *commencement* (punto de partida para *traer* al pasado) así como nuestro *archon*, disposición legisladora (“lo que tenemos como legítimo para probarlo”). Como *commencement*, el archivo se erige en principio, origen. Como *archon*, dispone autoridad: fija el hecho, y presta autorización para la narrativa (Rufer, 2009: 7). Pues bien, en nuestro caso, la intención de fortalecer el archivo en tanto que *archon* —“lo que tenemos como legítimo para probar” la validez de nuestra interpretación-intervención—, fue convirtiéndose en una importante dificultad en tanto que *commencement*. La enorme cantidad de material reunido (con un afán de rigurosidad) volvió sumamente complicado el comienzo del análisis. ¿Cómo emprender un análisis de la

controversia a partir de un conjunto de datos tan complejo? Más allá de hacer un simple recuento de los acontecimientos y de la participación de los diversos actores en el caso —tarea de por sí compleja—, nuestro objetivo era hacer inteligible la lógica del enfrentamiento, tratando de entender la racionalidad estratégica de las actuaciones (discursivas y no-discursivas) de los participantes. Sin embargo, el conjunto de datos incluía una cantidad asombrosa de contradicciones que hacían muy difícil vislumbrar alguna lógica en todo ello. Teníamos incontables actores (individuales y colectivos) participando con innumerables acciones y declaraciones, con múltiples ejes de contradicción entre unas y otras. Observamos contradicciones entre lo que diferentes actores declaraban sobre diversos puntos, también entre lo que un mismo actor declaraba en momentos diferentes de la controversia, e incluso entre lo que un mismo actor señalaba en un mismo momento, así como entre lo que los actores decían y lo que hacían. Conforme acumulaba más y más información al respecto, lejos de resolver dudas éstas se multiplicaban y profundizaban, volviendo el panorama cada vez más complejo.

Frente a este problema, el primer gran avance ocurrió cuando empecé a moverme desde el nivel de las enunciaciones concretas —aquello que de hecho dijo tal o cual persona en tal o cual momento— hacia un plano más abstracto —sin importar quién las produjo ni cuándo, sin importar su verosimilitud o su relación con “el mundo”—. Tomé el conjunto total de enunciaciones sobre el caso —las enunciaciones que constituyen la controversia pública, según lo recogido en mi archivo— tratándolas como unidades *aisladas*, individuales, rompiendo los encadenamientos argumentativos que tal o cual actor hacía con ellas en determinada intervención concreta (en donde abundaban las contradicciones antes mencionadas). De este modo, habiendo desconectado las enunciaciones de sus autores, de la situación específica en que fueron proferidas, y de los encadenamientos argumentativos originales, fui observándolas en función de las relaciones de coherencia o contradicción existentes entre ellas. En este conjunto, encontré elementos que apuntaban hacia un total de cuatro versiones diferentes sobre la muerte de Ernestina Ascensión, que son:

*Versión de la Muerte Natural.* Ernestina Ascensión habría muerto como consecuencia de algún tipo de problema de salud. Se ha explicado que padecía de una “gastritis mal atendida”, y que fueron esas “úlceras gástricas, pépticas, agudas” lo que condujo a un “sangrado de tubo digestivo” y a una consiguiente “anemia aguda”, derivando finalmente en una “falla



orgánica múltiple” y el consabido “paro cardiorrespiratorio”. También se ha hablado de “neoplasia hepática maligna” (cáncer), “proceso neumónico en etapa de resolución”, “daño renal”, “isquemia intestinal”, “trombosis mesentérica”, “parasitosis” y “cardiomegalia”. Según esta versión, es evidente que no hay ningún culpable directo de su muerte, y sólo se podría culpar a la situación de pobreza y marginalidad en que vivía la señora, sin acceso a servicios médicos adecuados. Se ha entendido su muerte, entonces, como un “crimen de la pobreza”, producto del “atraso, la marginación y la falta de oportunidades”.

*Versión del Homicidio Incriminatorio.* Ernestina Ascensión habría muerto como consecuencia de una brutal violación múltiple, episodio durante el cual fue fuertemente golpeada y torturada. Los perpetradores del crimen portaban un uniforme verde, semejante si no idéntico al del Ejército Mexicano, pero *no eran* miembros de esta institución. Eran parte de algún “grupo desafecto” a las Fuerzas Armadas mexicanas (se ha hablado de “guerrilleros”, “narcotraficantes” o “talamontes”), quienes cometieron el crimen con la intención de *inculpar al ejército*, de desprestigiarlo, y con esto intentar obligarlo a abandonar la zona, para así poder continuar con sus actividades delictivas en la sierra de Zongolica.

*Versión del Homicidio por Insubordinación.* Ernestina Ascensión habría muerto como consecuencia de una brutal violación múltiple durante la que fue golpeada y torturada, y los perpetradores habrían sido entre cuatro y once integrantes del 63° Batallón de Infantería de la 26° zona militar de Lencero, Veracruz, quienes estaban destacamentados en la base “García”. Desde esta versión, los soldados agresores estarían “locos”, “borrachos” o “drogados” (teniendo cualquier tipo de *motivaciones personales* perversas), y habrían cometido el crimen contraviniendo los modelos de conducta fomentados por la institución a la que pertenecen, quebrantando los reglamentos que deberían acatar como integrantes del ejército en servicio y como ciudadanos regidos por el código penal vigente.

*Versión del Homicidio Táctico.* Ernestina Ascensión habría muerto como consecuencia de una brutal violación múltiple, durante la que fue golpeada y torturada por miembros del ejército mexicano, quienes habrían cometido el crimen bajo instrucciones de, alentados por, o con la anuencia de sus superiores. Sea que se piense en que los agresores hayan recibido órdenes directas de llevar a cabo un crimen semejante, o simplemente en el *fomento* de un «habitus» (como diría Bordieu) dentro del cual tales crímenes sean

realizados, el punto es señalar como móvil algún grado de *intencionalidad institucional* más allá de las motivaciones personales perversas que los agresores pudieran o no tener. Se entendería, pues, un uso instrumental de la violencia, en donde el crimen tendría una función estratégica dentro de una lógica de control de población. Este tipo de usos de violencia, por supuesto, va en contra de las leyes mexicanas y de diversos tratados internacionales, por lo que se consideraría como un acto de guerra sucia.

En diferentes grados, las versiones así presentadas son paráfrasis o elaboraciones más, construidas en parte a partir de fragmentos de enunciaciones reales y en parte a partir de indicios más bien implícitos. En este nivel, cada versión está libre de contradicciones internas, a diferencia de las declaraciones reales de los participantes en la controversia, en las cuales los límites entre una versión y otra fueron mucho menos claros, puesto que alternaban entre una y otra o se posicionaban ambiguamente en más de una al mismo tiempo. El conjunto de estas cuatro versiones en sus “formas puras” me ha servido como una matriz abstracta en la cual identificar un conjunto de relaciones importantes. Podemos observar que en diferentes aspectos existen diferentes relaciones entre las versiones, que pueden concordar en algunos puntos pero contradecirse en otros, lo que en conjunto establece relaciones de proximidad o distancia entre ellas. En la siguiente tabla observaremos las relaciones existentes entre ellas en cuanto a varios aspectos fundamentales:

- La representación del acontecimiento.
- La identificación de la(s) víctima(s).
- La atribución de culpabilidad (directa e indirecta).
- Identificación del problema.
- Acciones que serían necesarias para resolver problema.
- Actitud correspondiente frente a las autoridades
- Proyecto político que estaría implícito.

*Cuadro comparativo entre las cuatro versiones y algunas de sus principales implicaciones.*

|   | Versión del Homicidio Táctico  | Versión del Homicidio por Insubordinación   | Versión del Homicidio Incriminatorio   | Versión de la Muerte Natural                          |
|---|--|---|--|---|
| Representación del acontecimiento (muerte de Ernestina Ascensión) | Crimen de Estado, violación de Derechos Humanos (individuales y colectivos)  | Crimen, violación de Derechos Humanos (individuales)  | Crimen- montaje  | Muerte por enfermedad                                 |
| Víctima(s)  | <i>Del crimen:</i><br>Ernestina Ascensión<br><i>De la guerra sucia:</i><br>el pueblo nahua de Zongolica  | Ernestina Ascensión   | <i>Del crimen:</i><br>Ernestina Ascensión<br><i>Del montaje:</i><br>Ejército mexicano                              | Nadie   |
| Atribución de culpabilidad directa                                | Soldados del ejército mexicano   | Soldados del ejército mexicano  | <i>Otros criminales</i>  | Nadie   |
| Atribución de culpabilidad indirecta                              | Institución militar, grupos que instrumentan violencia contra el pueblo nahua.   | Nadie   | Grupos “desafectos” al ejército  | Nadie   |
| Identificación del problema                                       | Violencia estructural de grupos dominantes contra oprimidos  | Violencia incidental de elementos militares durante el servicio   | Presencia de grupos criminales violentos   | Situación de Pobreza                                  |
| Acciones necesarias para resolver problema                        | Castigar culpables.<br><i>Detener</i> actividad institucional perversa, y desde reformas profundas hasta transformaciones socio-estructurales. | Castigar culpables.<br><i>Detener</i> incidentes individuales de desobediencia, y posibles reformas específicas (fuero militar, p.ej.). | Castigar “verdaderos” culpables.<br><i>Reforzar</i> actividades del ejército en contra de tales grupos criminales. | <i>Reforzar</i> esfuerzos para “combatir la pobreza”. |
| Actitud frente a autoridades                                      | Crítica radical  | Crítica moderada  | Apoyo  | Apoyo   |
| Proyecto político implícito                                       | Proyecto potencialmente revolucionario   | Proyecto potencialmente reformista  | Proyecto conservador   | Proyecto conservador                                  |

De esta manera, podemos observar los distintos tipos de relaciones (concordancia/oposición) entre las versiones, así como las relaciones entre la definición de “los hechos”, la determinación de las acciones que es necesario tomar (imperativos para la acción) y la posición política que se asumiría en concordancia con ello, en pro de la conservación o la transformación del orden social (de ahí que haya optado por presentar las versiones en la tabla en ese orden específico, con respecto a “izquierda” y “derecha”). Haciendo explícito este conjunto de relaciones es posible comenzar a comprender su utilización en la controversia como producto de decisiones estratégicas. En conjunto, estas cuatro versiones abstractas representan la controversia de manera total —aunque abstracta y descronologizada—, pero de una manera mucho más manejable que el conjunto de las enunciaciones concretas. La tabla de las cuatro versiones permite tener una visión panorámica del “campo discursivo” en el que se desarrolló la controversia, el “espacio” comprendido entre las cuatro versiones constituye el terreno sobre el que los actores hicieron sus “movimientos” estratégicos durante la controversia-confrontación. Estas cuatro versiones representan las posibilidades discursivas de las que diferentes actores hicieron uso en diferentes momentos del conflicto, constituye una especie de “mapa” de las posiciones posibles sobre el que podemos trazar las “rutas” estratégicas seguidas por los actores durante el desarrollo del conflicto.

#### **7.4. Discusión metodológica I.**

Antes de seguir adelante con el análisis del *desarrollo* del conflicto, quiero detenerme a discutir los paralelismos del procedimiento hasta aquí descrito con la metodología hermenéutica presentada por Paul Ricoeur en el ensayo “¿Qué es un texto?” (contenido en Ricoeur, 1995). En dicho trabajo, Ricoeur aborda la relación entre dos aproximaciones hermenéuticas que tradicionalmente han sido consideradas antinómicas: aquellas a las que Dilthey se refería como *explicar* e *interpretar*. “En Dilthey, estas distinciones constituían una alternativa en la cual un término debía excluir al otro; o bien se *explica* a la manera del sabio naturalista, o bien se *interpreta*, a la manera del historiador” (Ricoeur, 1995: 132). El objetivo central de ese texto es hacer una reconsideración sobre la naturaleza de ambas aproximaciones para proponer una concepción general en la que ambas resultan partes recíprocas y complementarias de un único

«arco hermenéutico». Conforme fui avanzando en la construcción de la matriz de las cuatro versiones, fui percibiendo una creciente similitud entre lo que estaba haciendo y lo que Ricoeur describe como “la explicación estructural de un texto”, similitud que finalmente ha adquirido un papel central en la descripción de la metodología del análisis de esta investigación de tesis. Lo que Ricoeur presenta es una metodología hermenéutica para *leer* un «texto», por lo que deberemos detenernos un momento para revisar (sólo) algunas de las penetrantes observaciones que él hace sobre la naturaleza del «texto», y discutir de qué modo esto podría aplicarse a nuestro propio objeto de estudio.

Ricoeur comienza señalando que todo discurso, en tanto que acto de habla, es un acontecimiento *fugaz*: la palabra viva desaparece justo después de haber sido proferida. En cambio, un discurso que sea *fijado* por la escritura, adquiere la cualidad de evadir el carácter momentáneo del acontecimiento, abriendo la posibilidad de su permanencia. Ricoeur plantea que dicha fijación del discurso otorga a los textos varias características particulares —además de la conservación— que distinguen a la palabra escrita de la palabra viva. De entre ellas, la que más nos interesa resaltar aquí es lo que él llama la *intercepción de la referencialidad*.

¿Qué entendemos por función referencial? Lo siguiente: al dirigirse a otro hablante, el sujeto del discurso dice algo sobre algo; aquello sobre lo que habla es el referente de su discurso. Como sabemos, esta función referencial está presente en la oración, que es la primera y más simple unidad del discurso(...)

En el intercambio de habla, los hablantes están en presencia mutua, pero también están presentes la situación, el ambiente(...) Remitir a la realidad, en última instancia, es remitir a *esta* realidad, que puede ser mostrada *en torno* de los hablantes, *en torno*, si se puede decir, de la propia instancia del discurso.(Ricoeur, 1995: 129-130)

En otras palabras, diríamos que los hablantes —cuando están en presencia mutua, y por lo tanto, se sitúan en un ambiente en común—, pueden auxiliar la referencialidad de su discurso ayudándose del gesto de *mostrar directamente* el objeto al que hacen referencia en su discurso.

No ocurre lo mismo cuando el texto toma el lugar de la palabra. El movimiento de la referencia hacia la mostración se encuentra interceptado(...) En esta suspensión donde la referencia se halla diferida, el texto queda en cierto modo *en el aire*, fuera del mundo o sin mundo(...) (Ricoeur, 1995: 130)

Esta propiedad del texto abre dos posibilidades para nosotros como lectores, que Ricoeur (siguiendo a Dilthey) identifica como *explicar* e *interpretar*.

(...) podemos permanecer en la suspensión del texto, tratarlo como texto sin mundo y sin autor y explicarlo entonces, por sus relaciones internas, por su estructura. O bien, podemos levantar la suspensión del texto, acabar el texto en palabras y restituirlo a la comunicación viva, con lo cual lo interpretamos. Estas dos posibilidades pertenecen ambas a la lectura y la lectura es la dialéctica de estas dos actitudes. (Ricoeur, 1995: 135)

La aproximación explicativa, según Ricoeur, tiene su modelo de referencia en las reglas de explicación que la lingüística aplica con éxito a los sistemas simples de signos que constituyen la lengua. Esos sistemas están constituidos por unidades desprovistas de significados propios, cada una de las cuales se define por su diferencia con respecto a todas las otras.

Estas unidades, ya sean puramente distintivas, como las de la articulación fonológica, o significativas, como las de la articulación lexical, son *unidades opositivas*. El juego de las oposiciones y de sus combinaciones, en un inventario de unidades discretas, define el concepto de estructura en lingüística. (Ricoeur, 1995: 136)

Podemos aplicar el mismo procedimiento de explicación a un texto —con lo que resulta posible un comportamiento explicativo con respecto al mismo— debido a que “las grandes unidades del lenguaje, es decir, las unidades de nivel superior a la oración, ofrecen organizaciones comparables a las de las pequeñas unidades del lenguaje, es decir, las unidades de nivel inferior a la oración, aquellas que son precisamente de las que se ocupa la lingüística” (Ricoeur, 1995: 136). Ricoeur cita unas líneas de la *Antropología estructural* de Claude Lévi-Strauss, quien utiliza esta hipótesis de trabajo para fundamentar su aproximación estructural a grandes unidades de lenguaje: los mitos.

Como todo ser lingüístico, el mito está formado por unidades constitutivas; estas unidades constitutivas implican la presencia de aquellas que intervienen normalmente en la estructura de la lengua, los fonemas, los monemas y los semantemas. Pero ellas son en relación con estas últimas (los semantemas), como estos mismos son en relación con los monemas y estos en relación con los fonemas. Cada forma difiere de la precedente por un más alto grado de complejidad. (Lévi-Strauss, 1980)

Ricoeur explica que, para poder mantener la analogía entre los «mitemas» (de los que hablaba Lévi-Strauss en analogía con los fonemas, morfemas y semantemas) y esas unidades lingüísticas de nivel inferior, el análisis de los textos deberá proceder con la misma abstracción que utiliza el fonólogo. Para éste,

el fonema no es un sonido concreto, tomado en su sustancia sonora; es una función definida por el método conmutativo y que se resuelve en su valor de oposición por relación con todos los otros; en este sentido, no es, [retomando a] Saussure, una *sustancia*, sino una *forma*, es decir, un juego de relaciones. Del mismo modo, un mitema no es una de las frases del mito, sino un valor de oposición que corresponde a muchas oraciones particulares” (Ricoeur, 1995: 137).

Ésta es la esencia del análisis estructural de un texto, por medio del cual aparece la lógica de las operaciones que ponen en relación mutua a los valores de oposición que conforman el sistema analizado. En el ensayo que hemos estado siguiendo, Ricoeur presenta un ejemplo del análisis estructural de los mitos que hace Lévi-Strauss, y menciona también aplicaciones del mismo en el dominio de los relatos folclóricos, explorado por los formalistas rusos de la escuela de Propp

y por los especialistas franceses del análisis estructural de los relatos, Roland Barthes y Greimas.

La amplia noción de texto presentada por Ricoeur —todo discurso fijado por la escritura—, bien puede utilizarse para caracterizar nuestro objeto de estudio en esta investigación: aquellos conjuntos de declaraciones que *se van articulando como un discurso* conforme se acumulan fragmentos (coherentes entre sí) publicados por los medios de comunicación. La publicación, en este caso, equivale a la *escritura* en tanto que produce una *fijación del discurso*, toda vez que los periódicos permanecen consultables en las hemerotecas (físicas o virtuales), e incluso la televisión y la radio son grabadas las 24 horas por empresas de monitoreo de medios. De este modo, se abre la posibilidad de tratar estos «discursos» como «textos». Y más aún: retomando la idea de que las unidades superiores del lenguaje tienen la misma composición que las unidades inferiores, y de que podemos ir ascendiendo hacia niveles cada vez mayores de complejidad al ir considerando unidades más amplias como las *unidades opositivas* que constituyen el sistema por analizar, podemos estirar otro poco los planteamientos de Ricoeur para utilizarlos en nuestro análisis de la controversia sobre la muerte de Ernestina Ascensión: la aproximación estructural que describe Ricoeur para el texto (es decir, para *un discurso*), puede extenderse para analizar un *conjunto de discursos* (fijados mediante su publicación), que se articulan en una estructura supra-discursiva al interconectarse entre sí como *unidades opositivas* dentro de una controversia. Esto es precisamente lo que hemos obtenido al observar las *cuatro versiones* como un “sistema de discursos” que se relacionan entre sí a partir de sus *puntos de oposición*. De este modo, entonces, se diría que con ello hemos hecho un análisis estructural de la controversia.

## **7.5. Análisis del desarrollo de la controversia.**

Decíamos que aquel análisis de las cuatro versiones abstractas nos ha permitido ver un panorama descronologizado de la controversia, una mirada global del campo de posibilidades discursivas sobre el que los actores hicieron sus movimientos estratégicos durante el desarrollo de la controversia-confrontación. Pues bien, para pasar a analizar propiamente el desarrollo de la controversia (re-cronologizándola), debemos regresar al nivel de las enunciaciones concretas,

en donde todo lo dicho es dicho por alguien, en un momento particular y dentro de un contexto específico. Hemos dicho que más allá de un simple recuento de los acontecimientos y la participación de los actores, el objetivo es hacer una reconstrucción de la controversia intentando comprender la racionalidad estratégica de las acciones y enunciaciones que la constituyen. Observaremos las declaraciones como enunciaciones contenciosas (cuyo contexto de enunciación es una dinámica de confrontación), retomando para hacerlo diversos aspectos de las orientaciones metodológicas del análisis crítico del discurso que hemos revisado en capítulos anteriores. Y hemos dicho que para comprender las decisiones tácticas de los actores, debemos observarlas en relación con factores socio-estructurales, y en el contexto de la confrontación (que ofrece situaciones cambiantes en cuanto a las restricciones y las oportunidades), así como observando la conducta de cada uno de los participantes en relación con la de su(s) oponente(s).

Para esta parte del análisis, he dividido el desarrollo de la controversia en varios «momentos» diferentes. El criterio para distinguir un momento de otro es —nuevamente— la coherencia encontrada entre las acciones de los participantes, y su contraposición con la lógica de las acciones de otro “momento”. Dichos momentos responden a la secuencia general de los acontecimientos en el tiempo, pero no están delimitados por fechas precisas y se superponen unos con otros. Ya hemos señalado la complejidad de una caracterización del conflicto en relación con la multiplicidad de actores involucrados y por el hecho de que en realidad son varios enfrentamientos diferentes los que se producen en esta controversia. Sin embargo, para esta parte del análisis mantendremos como eje fundamental el de la confrontación entre el pueblo nahua de Zongolica y los grupos gobernantes mestizos (con sus respectivos apoyos y alianzas). Teniendo en cuenta que las acciones y los cambios de estrategia del oponente son uno de los principales factores que modifican la situación en la que cada participante toma sus decisiones tácticas, presentaremos un análisis del desarrollo del conflicto en siete momentos concebidos como un intercambio «dialógico» entre el pueblo y las autoridades, intercalando las acciones de unos y otros *como si fuera* un diálogo por turnos. El punto de partida es la muerte de Ernestina Ascensión.

**[0] La muerte de Ernestina Ascensión.** Dentro del prolongado proceso de conflicto social en la sierra de Zongolica, estamos concentrándonos en el episodio de movilización popular y confrontación desarrollado a partir de la muerte de Ernestina Ascensión. Su



muerte, efectivamente, es el *detonante* de este episodio, pero —como hemos visto— sería demasiado simplista identificarla como la *causa*. Podemos pensar en casos en los que haya hechos inesperados, espectacularmente indignantes que desencadenen respuestas sociales, pero lo más frecuente es que existan tensiones latentes en la sociedad con relación a las cuales un hecho o coyuntura concreta no es más que el detonante (Lorenzo 2001: 210). Para hablar de las causas hace falta un análisis mucho más complejo<sup>24</sup>, “su reconstrucción debe iniciar antes de que surja la movilización social y los actos colectivos de protesta, cuando se gestan el sentimiento de agravio, las expectativas y la organización embrionaria en el marco de las microestructuras cotidianas de sociabilidad” (Lorenzo, 2001: 181). En *Autopsia de un copo de nieve* hemos puesto atención en señalar lo que interpretamos como las «causas estructurales» (tensiones o problemas estructurales a nivel económico, político y social), y algunas «causas coyunturales» (que agravan la situación inmediatamente circundante al episodio) que permiten entender el efecto detonante de la muerte de Ernestina Ascensión.

[1] **El pueblo reacciona.** Resulta bastante claro que las movilizaciones multitudinarias desarrolladas por el pueblo nahua tras la muerte de Ernestina Ascensión tenían como objetivo fundamental exigir el castigo de los soldados violadores, y la expulsión “inmediata y definitiva” (objetivo maximalista) de los campamentos militares que estaban asentados en su territorio. Aquí, los actos de habla principales son *denuncias*, *exigencias* y *protestas* que se sitúan en una posición indeterminada entre las versiones del «homicidio por insubordinación» y el «homicidio táctico». Hemos visto que posteriormente, las movilizaciones incorporaron otras demandas más generales (como la “dignificación de la Mujer Indígena” y las acciones para mejorar la calidad de vida en la región) que respondían a las causas estructurales y coyunturales del conflicto (en sentido amplio) existente en la región.

Las movilizaciones masivas de protesta constituyen en efecto uno de los principales recursos en su repertorio táctico, cuestión que se demuestra en la larga cadena de movilizaciones de este tipo que el pueblo nahua ha llevado a cabo en

---

<sup>24</sup> Para profundizar en esta cuestión, resulta de utilidad el planteamiento presentado por las llamadas “teorías volcánicas” (término de Rod Aya) del conflicto social, las cuales “tienen en común considerarlo como el punto culminante de una *escalada de tensión* provocada por procesos de tipo socioeconómico, político o incluso psicológico” (Lorenzo, 2001: 33-34).

diferentes episodios, como recurso de presión frente a las autoridades y los grupos dominantes a nivel local y estatal. Este tipo de movilizaciones, junto con los bloqueos carreteros, las pancartas y otros elementos, de acuerdo con lo señalado por Lorenzo, demuestran una intencionalidad estratégica que contempla la atracción de la atención de los medios de comunicación como objetivo táctico prioritario. La historia de movilizaciones de este tipo, conteniendo episodios de demostrada efectividad, consolidaría este tipo de recursos como «comportamientos codificados» (Lorenzo, 2001: 162), parte del repertorio táctico de las comunidades de Zongolica. Así, la movilización de protesta no habría sido algo meramente improvisado, pues su dinámica ya sería conocida por los participantes, lo que también facilita la organización de los actos de protesta y permite que se produzcan como respuesta casi inmediata al episodio detonante.

Lo anterior apunta en contra de aquella interpretación según la cuál la movilización masiva inicial en torno a los campamentos militares tenía como objetivo el linchamiento de los soldados violadores, en un impulso desenfrenado por “hacerse justicia por su propia mano”. Además, en casos como este, la evidente posición de desventaja que tiene una población civil frente a un ejército nacional actúa como elemento de autorregulación de la violencia, a través del temor a una represalia de violencia mayor. Pero pese a no concretarse en agresiones, tales concentraciones masivas, las *amenazas* y las *proclamas* lanzadas (que se dice incluían la exigencia de linchamiento) ciertamente son un acto de demostración de fuerza, que en este caso efectivamente produjo el repliegue de los soldados y su posterior expulsión del territorio. Y sobre todo, fue muy efectivo para atraer la atención de los medios de comunicación y para forzar así a las autoridades a actuar en consecuencia, lo que también demuestra la efectividad del proceso organizativo en las comunidades, sin el cuál tales movilizaciones no hubieran sido posibles.

- [2] **Las autoridades reaccionan.** Ante la situación de “inminente estallido social”, las autoridades se vieron compelidas a actuar de manera urgente, tanto por el hecho de que los pobladores movilizados les demandaban tomar medidas, como por ser ellas las encargadas de mantener el orden y la “paz social”. Se ordenó el retiro de varios campamentos militares, y haciendo acto de presencia en las comunidades o mediante comunicados en los medios locales, autoridades de alto nivel (civiles y militares)

lanzaron mensajes en donde: *reconocieron* el crimen (reconocieron lo dicho por el pueblo), *se comprometieron* con la justicia, e hicieron diversas *promesas* a los pobladores movilizados.

Ante una situación que amenaza con salirse de control, el objetivo principal suele ser neutralizar la amenaza y recuperar el control. En términos estratégicos, los objetivos serían desmovilizar-pacificar y reconducir las protestas hacia cauces institucionalizados o políticamente inocuos. Bajo esta lógica podemos ver que la introducción de la acción mediadora de entidades de poder superior (altos mandos militares, gobernador estatal, visitantes de la CNDH) tendría un efecto de desmovilización en la medida en que los pobladores perciban que sus demandas han sido escuchadas, y que las autoridades superiores se han comprometido con atenderlas. En el mismo sentido, la repartición de “regalos” y “ayudas” aparece como otra acción tendiente a la desmovilización de los familiares de la víctima y los grupos de simpatizantes.

Sin embargo, el hecho de reconocer semejante denuncia constituye un movimiento difícil, toda vez que la imagen pública y la legitimidad de la institución militar queda en grave riesgo. Esta contradicción se manifiesta en los titubeantes y ambiguos comunicados de la SEDENA, quien se comprometía a iniciar las investigaciones sobre el homicidio, al tiempo que adelantaba la inocencia de los acusados, introduciendo inmediatamente la versión del «homicidio inculpativo». Esta conducta vacilante revela el hecho de que la situación local había rebasado los límites de la normalidad, en donde los militares tienen usualmente el control. Observando la historia del conflicto en Zongolica en las últimas décadas, resulta evidente que la reacción habitual ante las protestas es de represión dura, selectiva y con frecuencia sucia. Parece observarse una tendencia hacia la violencia preventiva, más que reactiva, aunque ante casos de “revuelta”, suele producirse una respuesta de “castigo”. Es de suponerse que en este caso, los cuerpos militares tenían los recursos materiales necesarios para reestablecer el orden mediante el uso de la violencia (en forma reactiva), sin embargo, el hecho de que la movilización haya conseguido atraer la atención de los medios de comunicación cambia totalmente la situación, puesto que en la región de visibilidad “hacia afuera”, los grupos dominantes deben limitar sus usos de violencia a lo que es legítimo dentro de un marco jurídico de libertades civiles. En tal

situación es necesario buscar una salida “de compromiso”, en el sentido de tener que poner una cosa en riesgo para preservar otra.

[3] **El pueblo acepta canalizar sus demandas por la vía institucional.** Vemos que tras la intervención de las autoridades, la situación efectivamente se modificó, produciéndose el re-encauzamiento de las tensiones hacia los procedimientos institucionalizados. Los pobladores movilizados decidieron aceptar los plazos que las autoridades establecieron para el desarrollo de las investigaciones, aceptando también colaborar con éstas (como en el difícil caso de la exhumación para la segunda autopsia). Las movilizaciones de protesta continuaron, pero el grueso de las expectativas de lograr justicia contra los culpables se encontraba definitivamente en el resultado de las investigaciones judiciales iniciadas por las autoridades mediadoras. Esto corresponde más con el escenario planteado desde la versión del «homicidio por insubordinación», en la que se sitúa a los *desviados* (los culpables del crimen) en la parte baja de la jerarquía institucional militar, y se conciben unas autoridades superiores *rectas* (civiles y/o militares) que al enterarse de lo sucedido castigarían a sus subordinados. Desde esta perspectiva, parecería que mientras más alta sea la jerarquía de las autoridades que intervienen, mayor será la probabilidad de que los culpables sean castigados. El hecho de que el gobernador estatal y los visitadores de la CNDH hayan intervenido de ese modo seguramente contribuyó a fortalecer tales expectativas. Además, el hecho de que para este momento el caso había ganado una importante presencia en los medios de comunicación a nivel nacional y de que numerosas organizaciones civiles y actores individuales se habían manifestado en apoyo a los reclamos de justicia, fueron factores muy relevantes que podían estar generando una situación de oportunidad política para romper con la impunidad que históricamente ha imperado en la localidad.

[4] **Autoridades federales plantean que fue muerte natural, autoridades estatales se oponen.** Uno de los principales puntos de quiebre en el desarrollo del conflicto se produce a partir de que el gobierno federal (en voz del presidente de la república) y la CNDH (en voz del propio *ombudsman*) plantean la versión de la «muerte natural», apartándose drásticamente de todas las versiones anteriores. En términos estratégicos, la presentación y el intenso trabajo de argumentación en defensa de esta versión constituyen un movimiento complejo y muy importante. En términos del *diálogo contencioso* con su interlocutor (el pueblo nahua), asumir esta versión constituye un

movimiento de radicalización. A diferencia de la primer versión planteada desde el grupo de las autoridades —la del «homicidio incriminatorio», que aceptaba lo dicho por el pueblo en cuanto a que Ernestina Ascensión había sido violada y asesinada, aunque “corregía” para señalar que los culpables no eran soldados—, esta nueva versión rechaza tajantemente *todo* lo dicho por el pueblo nahua (a veces sugiriendo que todo fue una equivocación, a veces sugiriendo que hubo “mala fe”), y plantea una versión totalmente diferente. Esta versión es presentada desde una posición *intensificada* de autoridad, utilizando terminologías y argumentación científicas complicadas ante las cuales un pueblo indígena aparece como sin posibilidad de responder. Desde ésta lógica, el pueblo “ignorante” sólo podría escuchar, aceptar y acatar la “verdad científica” presentada por la autoridad. Sin un interlocutor “autorizado” a replicar en contra de esta versión “científica”, parece que ésta versión habría tenido el camino libre para neutralizar la amenaza de deslegitimación contra el ejército (grupo de alianza indispensable para el control federal del escenario nacional), situación que de otro modo amenazaba con seguir creciendo, tomando cada vez más rasgos de “conflicto societario”. Para lograrlo, contaban con el apoyo de los monopolistas de los medios de comunicación mayoritarios, quienes tienen gran poder de control sobre la circulación de una u otra versión de los hechos hacia la opinión pública nacional, y quienes rápidamente asumieron la «muerte natural» como conclusión del caso.

Sin embargo, ahí precisamente se produce la división entre las autoridades, cuando el gobierno estatal (en voz del propio gobernador y otros funcionarios de alto nivel) intensifica sus declaraciones señalando que se trató de un homicidio. Haciendo estas declaraciones, el gobierno estatal asume una posición sumamente ambigua, como ya hemos señalado. Mientras señalaba que había que esperar hasta que las investigaciones concluyeran oficialmente, declaraba —con calidad de certeza— que Ernestina Ascensión fue violada y asesinada (ofreciendo sus propios argumentos en terminología científica, siendo un interlocutor legítimamente autorizado para replicar contra la versión de la «muerte natural»); y sin embargo lo hizo sin sugerir atribuciones de culpa, posición desde la que en un momento dado podría inclinarse hacia cualquiera de las versiones de homicidio. Al mismo tiempo, aunque entabla una muy fuerte confrontación con la CNDH, declaraba que “hay enorme identidad” entre las investigaciones de ambos. No repetiremos aquí el análisis que presentamos antes sobre

el sentido estratégico de este movimiento por parte del gobierno estatal, sólo diremos que, en el contexto de una élite política fracturada, el episodio de conflicto en Zongolica pasó a ser utilizado por el grupo del gobierno estatal como poderoso elemento de presión contra el gobierno federal. En este punto, el centro de la confrontación se desplazó, siendo ahora los grupos contrapuestos de autoridades los protagonistas de la controversia. Este “conflicto entre las élites” tuvo sus propias fases de duelo y escalada a los extremos, en donde el gobierno estatal se encontraba en la posición más ventajosa, tras los errores tácticos del gobierno federal que ya hemos analizado. Y sin embargo, en esa confrontación (en la que hay muy interesantes dinámicas de argumentación y contra-argumentación), la escalada a los extremos se produce de manera mitigada, calculada, consistiendo en amenazas más bien implícitas y procurando no rebasar un límite desde el cual no se pudiera regresar hacia una “reconciliación”.

**[5] El pueblo decide esperar la resolución final de las autoridades.** Cuando el Presidente y la CNDH comenzaron a hablar de la «muerte natural», el pueblo nahua no tardó en hacer pronunciamientos muy claros rechazando esta nueva versión (calificándola como “una burla”), pronunciamientos que fueron difundidos por diferentes medios de comunicación (no por los mayoritarios). Los hijos de la víctima rechazaron que su madre hubiera muerto por enfermedad, señalando que ella era una mujer sana, y reiteraron su afirmación sobre la validez de la interpretación original de sus últimas palabras. Acusaron al ombudsman nacional de “mentir a la población”, exigiendo su destitución y levantando una denuncia penal en su contra, pero con respecto al Presidente su actitud fue distinta. El pueblo nahua le envió formalmente una solicitud de audiencia “para dialogar, aclarar posibles malos entendidos y para saber personalmente qué dice su corazón”. En la carta enviada con dicho propósito, señalaban que el pueblo nahua "se ha negado a creer que atrás de sus palabras exista mala fe (...) Estimamos que a usted le aportan información necesariamente sintetizada y que con toda seguridad le informaron mal. Por lo delicado del caso, puesto que están involucrados integrantes del Ejército, le solicitamos la audiencia con el fin de que usted escuche nuestra palabra sin intermediarios y así aclaremos dudas y malos entendidos". Con respecto al gobierno estatal, le “tomaron la palabra” al gobernador, ratificando una “alianza estratégica” con él para conseguir justicia en este caso. Así, el pueblo

nahua decidía continuar con la “estrategia jurídica” (en alianza con grupos de abogados solidarios) decididos a agotar las instancias nacionales (y de ser necesario, las internacionales) para lograr que el crimen no quede impune, reclamo al que continuaron sumándose numerosas organizaciones nacionales e internacionales.

La historia del conflicto en Zongolica —abundante en episodios de intentos frustrados de obtener justicia por las vías institucionales y de enfrentamientos con el gobierno estatal (del cual han provenidos incontables actos de violencia contra las organizaciones indígenas de Zongolica)— hace difícil pensar que el pueblo nahua hubiera podido aceptar ingenuamente las promesas de las autoridades. Parece más bien que la elección de apostar por la “estrategia jurídica” y la “alianza estratégica” con el gobernador son eso, decisiones estratégicas tomadas en función de una serie de factores. No necesariamente tenían que haber creído en la “buena fe” de esas autoridades: creer que había una situación de oportunidad política para una conclusión favorable sería suficiente. Pensar que de algún modo la situación obligaría a las autoridades a cumplir sus promesas, o que apoyar la versión del homicidio de algún modo favorecería a sus intereses, sería suficiente para fundar unas expectativas razonables en el proceso. El nivel de visibilidad alcanzado por el caso, el creciente apoyo manifestado por diversos grupos, e incluso la utilización política que estaba haciendo el gobierno estatal contra el federal (desde la posición de ventaja que hemos descrito), serían elementos que ciertamente constituían un escenario de oportunidad por esa vía.

El contexto de intimidación y violencia continuada contra los procesos organizativos en la sierra plantea un escenario que corresponde más con la versión del «homicidio táctico» que con la del «homicidio por insubordinación», y sin embargo, al declararse en contra de la versión de la «muerte natural» uno de los familiares de la víctima declaraba: “Yo pregunto: ¿por qué nos echan de mentirosos si decimos la pura verdad? No culpamos a todos los soldados, sólo a los que cometieron violencia contra mi tía”. Al posicionarse discursivamente en la versión del «homicidio por insubordinación», el pueblo nahua asumía una posición “moderada” dentro de la controversia (en comparación con la posición que corresponde a la versión del «homicidio táctico»), reconociendo a las autoridades (al menos a algunas de ellas) como

interlocutores legítimos, aceptando su papel arbitral, manteniendo así su apuesta por la posibilidad de un resultado favorable mediante el proceso judicial.

Desde la perspectiva de que, en un conflicto, la estrategia del grupo movilizado busca aprovechar las circunstancias políticas para obtener los mejores resultados posibles según su lectura racional de la situación. Lorenzo señala que:

ningún grupo exige aquello que en términos objetivos —de justicia social— podría corresponderle o aquello que parecen imponer las causas del movimiento. Antes al contrario, cada grupo plantea sus demandas en términos de aprovechamiento de las posibilidades existentes en relación con los recursos de coacción de que dispone y las expectativas de éxito que se le plantean [...] (Lorenzo, 2001: 149)

Dicho de otro modo: se pide lo que se puede o lo que se cree posible conseguir, no lo que se desea ni lo que se debería exigir.

No se rebela el que tiene muchos motivos para hacerlo, sino el que dispone de recursos de lucha y expectativas de éxito; y no demanda aquello que desde un punto de vista intelectual se merecería (o se cree merecer) en justicia, sino lo que se espera conseguir de acuerdo con un análisis racionalista de la situación. (Lorenzo, 2001: 150)

Si pensamos en la diferencia entre las posiciones correspondientes a la versión del «homicidio por insubordinación» y la del «homicidio táctico» en términos de los proyectos políticos que implican (como veíamos en la tabla), la decisión entre una y otra correspondería con asumir unos objetivos moderados (que podrían limitarse a buscar una correcta aplicación de las leyes vigentes a favor del grupo movilizado o que podrían llegar a buscar cambios reformistas, como por ejemplo con referencia al fuero militar) o asumir unos objetivos más radicales y maximalistas (que podrían ir desde buscar reformas más amplias hasta la búsqueda de realizar cambios de fondo —transformaciones revolucionarias— con el propósito de solucionar las causas estructurales del conflicto). Desde esta perspectiva, sería comprensible que el pueblo nahua haya optado por los objetivos moderados y negociados (para los cuales se había generado una situación de oportunidad política) y no por los objetivos radicales maximalistas (que requerirían de un poder de coacción que definitivamente no poseían). Al luchar por la justicia en el caso concreto de Ernestina Ascensión posicionándose estratégicamente en un planteamiento moderado había expectativas razonables de éxito, lo cual, en caso de haberse logrado, habría significado una mejora muy significativa en las condiciones de vida de los movilizados: romper la impunidad y



la invisibilidad en la que se desarrolla la violencia militar en su contra sería un enorme paso para frenar dicha violencia. Así podríamos entender que, aún siendo que fue el Presidente quien inauguró la versión de la «muerte natural», el pueblo nahua haya *optado* por no radicalizarse en su contra.

**[6] Autoridades se reconcilian: fue muerte natural, cierran el caso.** Como se vio, tras semanas de confrontación en la que el gobierno estatal afirmó que Ernestina Ascensión había sido violada y asesinada, en el último momento y sin mayores explicaciones, se cierra el caso con la versión de la «muerte natural» como conclusión oficial. Y ya hemos explicado que, dado que en tal confrontación el gobierno estatal tenía muy poderosos recursos de coacción contra el federal (la facultad legal, los argumentos científicos y el apoyo del pueblo nahua, suficientes para rechazar contundentemente la versión de la «muerte natural» dando un golpe fatal al gobierno federal), la negociación que condujo a la reconciliación final debe haber significado muy importantes ganancias para el gobierno estatal.

Al sumarse a la versión de la «muerte natural», el gobierno estatal abandona sus compromisos y su alianza con el pueblo nahua de Zongolica, desconociéndolo como interlocutor, imponiendo dicha versión sin posibilidad de réplica, tomando las medidas que ya hemos descrito para evitar la impugnación legal del dictamen.

**[7] El pueblo sale de escena.** Ante dicha resolución, la reacción del pueblo nahua ya no fue una protesta contundente como fue en un principio. Los familiares, tras aquel “paseo” con los agentes del gobierno estatal, no impugnaron el veredicto y rehusaron hacer toda declaración ante la prensa. Esto, después de su anterior rechazo y activa argumentación contra la versión de la «muerte natural», parece un claro indicio de coacción y silenciamiento forzoso. Todo parece indicar que, mediante un nuevo uso de violencia de estado, los familiares (aquellos que inicialmente recogieron las últimas palabras de Ernestina Ascensión, a partir de lo cual éstas pudieron cruzar hacia las regiones de visibilidad pública) fueron confinados nuevamente a la invisibilidad y el silencio, en donde no tenemos forma de saber qué pasó.

Algunos líderes de Zongolica, una vez “agotadas las instancias nacionales”, buscaron continuar con la estrategia jurídica apelando a organismos internacionales de Derechos Humanos, pero esta medida desafortunadamente no se ha convertido en una verdadera intervención de autoridades supranacionales para exigir la revisión del caso.

Otros de los líderes fueron cooptados. Algunas manifestaciones llegaron desde Zongolica hasta el Distrito Federal, pero el movimiento multitudinario ya no tuvo la cohesión ni la contundencia necesarias para oponerse al dictamen, y los grupos extralocales que habían manifestado previamente su apoyo al movimiento de protesta tampoco intervinieron suficientemente para impedir el cierre del caso.

En términos generales, podemos observar este caso como un episodio en el que las relaciones entre los participantes se desestabilizan para después re-estabilizarse. La relación de dominación entre el pueblo nahua y los grupos en el poder (militar, estatal, etc.) se desestabiliza cuando el primero alcanza la visibilidad y logra hacer que su voz sea escuchada. Los grupos dominantes, que habitualmente ignoran o rechazan su palabra, tuvieron que escuchar y atender, tomándolo como interlocutor legítimo. De ahí, observamos el despliegue de una serie de recursos para finalmente regresar a la situación original. Entre los grupos de la élite sucede algo semejante: las relaciones habituales de colaboración experimentaron sus límites durante la confrontación, en donde cada uno buscó su propio beneficio a costa del contrincante, aunque finalmente se haya restaurado la relación de colaboración.

Y sin embargo, este episodio definitivamente ha tenido importantes consecuencias. En términos del mantenimiento del *statu quo*, las consecuencias del conflicto son bastante ambivalentes. El “triumfo” de las autoridades para imponer la versión de la «muerte natural» constituyó en su momento uno de los mayores escándalos de la presente administración, cuya desafortunada resolución ha conllevado muy altos costos políticos en términos de credibilidad social y legitimidad para las autoridades involucradas y para las instituciones que representan, lo que en conjunto tiene el efecto de debilitar la posición de los grupos dominantes. En este mismo sentido, este caso constituye un muy poderoso elemento más para la *desreificación* de la versión oficial sobre la realidad nacional. Y así como ese poderoso efecto disruptor se genera en la medida en que ciertos elementos transitan de lo invisible a lo visible y del silencio al ruido, la magnitud de los efectos de este episodio sobre el orden discursivo y social dependerá de su ubicación con respecto a la frontera entre la memoria histórica y el olvido. Así, si bien actualmente —a más de dos años de la muerte de Ernestina Ascensión— existe un extraño silencio y olvido cubriendo el episodio, su potencial desestabilizador permanece latente, y no hay que descartar la posibilidad de que más adelante sea retomado con fines políticos. De ser así, el poderoso efecto de su irrupción en el horizonte de lo visible (efecto que en buena

medida fue neutralizado) puede reactivarse y sacar nuevamente a flote aquellas profundas tensiones estructurales, desestabilizando nuevamente las relaciones sociales y abriendo nuevas posibilidades que puedan ser aprovechadas para avanzar hacia un cambio social.

Por otro lado, desde la perspectiva del pueblo nahua, ciertamente no podemos detectar mejoras efectivas en sus condiciones de vida tras el desarrollo del conflicto, por lo que si hubiera que valorar la utilidad o inutilidad de la protesta en este sentido tendríamos que decir que el movimiento fue dolorosamente frustrado. No sólo no se alcanzó el objetivo concreto de justicia para este crimen, sino que la violencia que como grupo enfrentan (militar, estructural, epistémica, etc.) no ha dado señales de detenerse. Consecuencias evidentes de esto son una magnificación del sentimiento de agravio y el fomento de una desconfianza generalizada hacia el poder establecido, sus instituciones, sus proyectos y sus elementos legitimadores, así como una pérdida de expectativas en lograr cambios mediante soluciones negociadas y por las vías institucionalizadas. Lorenzo señala también que un esfuerzo colectivo de protesta que al final es interpretado como inútil “actuará a medio plazo como disuasor de nuevos enfrentamientos, fomentará actitudes fatalistas y restará credibilidad a cualquier propuesta de oposición o incluso de simple resistencia” (Lorenzo, 2001: 215). Sin embargo, en los casos en que los actos de oposición abierta desaparecen tras una coyuntura de convulsión es frecuente que permanezcan formas solapadas de resistencia, lo que puede resultar en la conformación de *marcos culturales de protesta*, esto es, conjuntos articulados de valores, ideas, experiencias, etc. cristalizados en la memoria histórica de un grupo social. Algunos conflictos, “por las consecuencias sociales y culturales que se derivan de su larga duración o por no resolverse adecuadamente a juicio de un sector social, generan una serie de dinámicas culturales propias, derivadas de las estructuras mentales y culturales generales, pero con una serie de rasgos específicos, [que van conformando una] subcultura del conflicto” (Lorenzo, 2001: 235). En los recuerdos colectivos lo emotivo se funde con lo intelectual, de manera que más que aportar estrategias o programas concretos lo que induce en el grupo son actitudes mentales. Estas actitudes se encuentran a medio camino entre lo ideológico-racional y lo puramente psicológico-emocional. Una típica actitud mental fatalista que encontramos en comunidades que han sufrido un periodo de agitación intenso y prolongado es la definible como *negación de la historia*, esto es, un olvido deliberado de lo sucedido en el pasado. En determinado grado siempre estarán presentes el miedo —como componente irracionalista— y un análisis racional de la realidad en términos pesimistas, basado en la certeza de que la rebelión es inútil o incluso

que puede tener consecuencias negativas, de empeoramiento de la situación” (Lorenzo, 2001: 237).

Este tipo de conflictos, carentes de una resolución que sea admitida de forma generalizada, terminan por introducir alteraciones significativas como mínimo en la esfera de lo cultural. En mayor o menor medida, todo conflicto social altera de algún modo el panorama ideológico-cultural preexistente, pero es evidente que no todos lo hacen con la misma intensidad y que, pasado algún tiempo, algunos movimientos parecen no dejar rastro cultural alguno, mientras que otros introducen novedades que llegan a suponer cambios culturales revolucionarios (Lorenzo, 2001: 229). Los conflictos popularizan ideas y ponen de manifiesto las injusticias y los fracasos de los sistemas sociales, actúan como *revulsivos intelectuales* no sólo en el seno del grupo movilizad, sino para el conjunto de la sociedad (Lorenzo, 2001: 218). Ellos provocan reajustes sociales y alteraciones en las formas de sociabilidad y en las actitudes mentales, de manera que ulteriores movilizaciones tendrán unos referentes intelectuales diferentes que los que existían antes del conflicto (Lorenzo, 2001: 219). En casos como este, se trata de movimientos sociales de amplio espectro y que difícilmente pueden tener un punto final definido, al ser provocados por condiciones estructurales que requerirían de una solución revolucionaria, o en su caso, de una guerra de exterminio (Lorenzo, 2001: 236). En la medida en que este episodio se inserta en una serie continuada de protestas, tiene un mayor potencial para generar dinámicas sociales susceptibles de llegar a alterar radicalmente el sistema social, pese a que dichos cambios, en apariencia, no guarden relación directa de inmediatez con los episodios específicos de protesta (Lorenzo, 2001: 217).

## **7.6. Discusión metodológica II.**

En este punto, tras haber presentado este análisis del desarrollo del conflicto-controversia, nos detendremos a discutir algunas cuestiones de mi aproximación al objeto de estudio, que posteriormente nos conducirán a retomar las discusiones epistemológicas que antes hemos dejado pendientes. Comencemos retomando la analogía que hemos señalado con la metodología hermenéutica de Ricoeur. Decíamos que frente a todo «texto» tenemos dos posibilidades de aproximación, las cuales pueden identificarse bajo las rúbricas de «explicar» e

«interpretar». Decíamos que la primera de ellas corresponde con la elección (posible dadas las cualidades del texto antes descritas) de “prolongar y acentuar la suspensión que afecta a la referencia del texto”, y hemos señalado las semejanzas entre ésta y el análisis realizado en torno a “las cuatro versiones”. Esto significa tratar al texto como “sin mundo” y “sin autor”, y concentrarse en las relaciones internas que conforman su estructura, descronologizada y en términos abstractos.

La segunda alternativa descrita por Ricoeur —la de la interpretación— corresponde con la elección de “levantar la suspensión del texto”, restituyéndolo a “comunicación viva”. De este modo, el texto retoma su movimiento (previamente interceptado y suspendido) de referencia hacia un mundo y a sujetos. Pues bien, considero que también hay interesantes semejanzas entre lo que describe Ricoeur sobre la «interpretación» y el análisis emprendido en esta investigación en torno al desarrollo del conflicto. Con el análisis presentado en el apartado anterior, en donde hemos procedido a re-cronologizar la controversia, ciertamente hemos abandonado el nivel de las versiones abstractas para pasar a los usos concretos hechos por actores particulares y en situaciones particulares. Al hacer esto, quedó atrás aquella fase del análisis en la que observamos las diferentes versiones “sin relación con el mundo” (en la “suspensión” de su referencialidad), como si fueran todas equivalentes, sin preguntarnos por su veracidad o falsedad. Ricoeur señala que todo discurso tiene una función referencial en la medida en que “tiene el objetivo de decir algo verdadero o algo real” (Ricoeur, 1995: 130), lo que constituye el “discurso declarativo”. Mi interpretación general sobre la controversia-conflicto también es un intento por consumir la función referencial, en tanto que constituye un esfuerzo por comprender mejor el mundo (*mi mundo*) a partir de ella. Esto es, según Ricoeur, la tarea de la lectura como interpretación: efectuar la referencia.

Ricoeur sugiere que la explicación y la interpretación pueden comprenderse como fases complementarias en una concepción global de la lectura como recuperación del sentido, en donde se consideraría al análisis estructural “como una etapa —y una etapa necesaria— entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica, entre una interpretación de superficie y una interpretación profunda” (Ricoeur, 1995: 144). “*Explicar* es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; *interpretar* es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto.” (Ricoeur, 1995: 144). El discurso del texto adquiere nuevamente un significado al ser *actualizado* por la lectura, al encontrar una *realización* en el discurso propio del sujeto que interpreta. Como

señala Ricoeur, leer es articular un discurso nuevo (el del lector) al discurso del texto (Ricoeur, 1995: 140). En este caso, mi interpretación de la controversia en clave de conflicto social (retomando la línea de análisis de Berger y Luckman) ha consistido en la articulación de elementos en diferentes niveles: considerando las enunciaciones-acciones de los participantes en el contexto del desarrollo de la controversia, y considerando ésta última en los contextos de conflicto social en diferentes escalas, lo que ha significado la inclusión de múltiples observaciones, hipótesis y argumentaciones más.

Y en la medida en que mi intención ha sido leer el caso buscando comprender a través de él el mundo que habito o, dicho de otro modo, observar el mundo a través del caso, mi búsqueda ha sido por hallar algo verdadero o algo real. Para ello es indispensable considerar que no todas las versiones pueden ser equivalentes en su relación con el mundo (en términos de veracidad o falsedad), por lo que la investigación en torno al caso en buena medida ha consistido en buscar elementos que permitan contrastarlas unas con otras (en este caso, en términos de *verosimilitud*), lo que finalmente condujo a mi *apropiación* de una de ellas. Lejos de una búsqueda de imparcialidad frente a las versiones, lo que se buscó fue explicitar todos los elementos y razonamientos que me hicieron asumir dicha versión como la (que más parece ser) *verdadera*, en un esfuerzo de transparencia hacia el lector. Así, la interpretación resultante de dicha investigación tiene como base una de las versiones que conforman la controversia (la del «homicidio táctico»), lo que significa que la investigación ha conducido necesariamente a tomar una posición dentro de la controversia. De este modo, como investigador tomo una posición *dentro* de mi propio objeto de estudio; como narrador tengo una posición dentro de mi propio relato. Y al desplazarme hacia aquellos contextos que rodean el caso, más que *salir* del nivel de la controversia (como creyeron Berger y Luckmann), lo que hago es *entrar* en otros niveles de controversia: aquella en torno al contexto socio-político general, sobre la “realidad nacional” (y más allá de las fronteras nacionales), sobre la definición del régimen político vigente, sobre la coyuntura actual, así como aquella en torno a la interpretación histórica general de nuestro pasado y presente.

Y como decíamos más arriba, en la medida en que analizamos el caso en contextos más y más abarcadores —entendiendo el episodio en el marco del funcionamiento de sistemas más amplios—, dichos sistemas pasaron a incluirme en su interior, en muchos sentidos más allá de mi intervención concreta en la controversia. Mi existencia en una determinada ubicación social, con una determinada comprensión de las cosas, no está desconectada de las diversas dinámicas

sociales que se producen en el mundo en diferentes escalas, necesariamente forma parte de ellas. Lo anterior tiene notable semejanza con lo que Ricoeur señala sobre el carácter de “apropiación” que tiene la interpretación, la cual implica “hacer propio lo que en principio era extraño”. Es semejante en el sentido de que el resultado de la interpretación fue concebir el episodio como parte de un sistema del cual yo mismo formo parte, el fenómeno que analizaba pasó a incluirme dentro de sus participantes, revelándose como algo propio lo que en principio parecía más bien ajeno.

Y ciertamente, esta investigación ha terminado por modificar profundamente mi comprensión de mí mismo, concordando plenamente con lo que plantea Ricoeur cuando dice que la interpretación de un texto no es un fin en sí misma sino que “se acaba en la comprensión de sí de un sujeto, que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse”(Ricoeur, 1995: 141). A nivel personal, comprendí que necesariamente tenemos una participación en dicha problemática, pues aún la ignorancia, el desconocimiento, la indiferencia y la inacción son formas (pasivas) de participación, que favorecen la subsistencia de las desigualdades y la reproducción del orden social. Tomar conciencia de ello abre la puerta para una toma de responsabilidad sobre los efectos de nuestra participación, un movimiento que apunta hacia la decisión de participar activamente en alguna medida. Esta participación, por supuesto, se hace desde una ubicación social específica, con determinados recursos a la mano, y con intereses particulares. Reconocer que existo en una posición de relativo privilegio —con acceso a una educación de alto nivel, con la posibilidad de dedicarme tiempo completo a una investigación, entre otras condiciones que hacen posible este trabajo— fortalece este sentido de responsabilidad social. Así, tomar una posición en la controversia conduce a tomar una posición dentro del conflicto social (a diferentes niveles), con lo que también se asume una posición política dentro de la sociedad. En este caso, esta investigación tuvo sobre mí un efecto de radicalización política, en el sentido de que comprender que las raíces de las problemáticas analizadas son tensiones estructurales hace necesario pensar que la solución requiere de transformaciones estructurales, y no de meras reformas. Y el sentido de responsabilidad y de urgencia que orientaron este trabajo ciertamente van más allá de esta investigación concreta, de manera semejante a lo planteado por Ricoeur cuando dice que la actividad hermenéutica “mediatiza la relación consigo mismo de un sujeto”, que reflexionando a través del texto puede avanzar en la búsqueda del sentido de su propia vida (Ricoeur, 1995: 141).

Y concordando con lo planteado por Luisa Martín Rojo con respecto al Análisis Crítico del Discurso, mi aproximación es plenamente consciente de que el análisis constituye una intervención. El resultado de mi análisis constituye uno más de los discursos existentes, todos ellos socialmente situados, todos ellos con un papel en la reproducción del orden social. Este trabajo constituye una intervención en el orden discursivo en los diferentes niveles de controversia antes señalados, lo que a su vez constituye una intervención en el orden social (a diferentes niveles, también). En este sentido, *Autopsia de un copo de nieve* —al defender una versión particular de los hechos y una definición particular de la situación— constituye un dispositivo de radicalización política y agitación social, apuntando hacia un determinado proyecto político.

### **7.7. El problema en torno a las nociones de «Realidad» y «Verdad».**

Como ya hemos adelantado, en esta investigación hubo que enfrentar una creciente tensión en torno a la noción de «Verdad», cuestión que pasó a convertirse en uno de los más importantes problemas de este trabajo. Si bien resulta arriesgado entrar en cuestiones que han sido tan inacabablemente discutidas como ésta, existe una posibilidad que he decidido explorar aquí (con los limitados recursos con que cuento). Retomaremos, pues, la discusión que hemos abordado más ampliamente en el capítulo 3, esta vez enfatizando la relación que tiene con el estudio de caso.

En pocas palabras, la tensión aludida es aquella que surge entre, por un lado, la utilización de un marco teórico construccionista (que tiende a asumir una posición epistemológica relativista) y, por el otro, la *necesidad* de hacer referencia a una noción fuerte de Verdad (lo que usualmente es asociado con una posición epistemológica realista). Hemos visto que, si bien la naturaleza de los datos en los que se basa mi investigación parece insuficiente para concluir terminantemente sobre la veracidad de mi interpretación, la idea de «verosimilitud» manejada en *Autopsia de un copo de nieve* (aquello que parece ser la Verdad) sigue apelando a una *noción fuerte* de «Verdad». Por noción fuerte me refiero a una Verdad “dura”, no-negociable y que vale para todos. Una Verdad que no depende de nuestros deseos o caprichos, ni de nuestras negociaciones y consensos, una noción “que obliga”. Una Verdad única, que se



presenta en términos de “todo o nada”, sin lugar para medias-verdades ni para verdades múltiples. Es el tipo de Verdad que normalmente ha sido definida como universal, atemporal y absoluta. El tipo de Verdad, precisamente, contra el que se plantan los socioconstruccionistas.

Ya hemos revisado las generalidades del debate epistemológico al interior del socioconstruccionismo, señalando que no hay una posición unificada respecto a esta cuestión, sino que de hecho ésta constituye el punto donde hay mayor desacuerdo, existiendo una diversidad de posiciones encontradas que van desde realismos críticos, hasta relativismos moderados y radicales. Y sin embargo, si algo tienen en común es su rechazo al realismo epistemológico, considerando ya sea como “ingenuos” o como “absolutistas” a quienes hagan referencia a nociones fuertes de Verdad como la que acabamos de describir. Sostienen que es ingenuo hablar de una verdad más allá de nuestras construcciones sociales en el lenguaje, como si pudiera haber verdades que no fueran relativas a un determinado grupo social. Y han señalado que es absolutista considerar que la versión de la realidad que sostenemos es la única verdadera, rechazando que otras verdades puedan ser tan válidas como la propia. ¿Es que estamos siendo ingenuos y/o absolutistas al señalar que existe una única verdad en torno a la muerte de Ernestina Ascensión? ¿Será que deberíamos analizar el caso sin hacer referencia a una noción fuerte de Verdad? ¿Sería posible? ¿En realidad habría forma de interpretar el caso desde una perspectiva de “verdades múltiples” y llegar a alguna conclusión? Me parece que no. Sostengo que para el análisis de este caso, es necesario hacer referencia a una noción fuerte de Verdad. Y sin embargo, al conocer los debates epistemológicos en torno a las diferentes posturas realistas y relativistas, concuerdo con los planteamientos relativistas, asumiendo incluso una posición radical al respecto, sosteniendo que en efecto *todo* en la “realidad” es relativo a nosotros (relativo al agente cognoscente). ¿Debería abandonar mis convicciones epistemológicas para plantear un análisis en términos realistas?

En un primer momento, pensé que esta tensión significaba que mi análisis estaba escindido. Por una parte habría estado el análisis más de corte sociológico, realista, comprometido políticamente, y por el otro, un análisis teórico más abstracto que, utilizando un marco socioconstruccionista, asumiera plenamente una posición relativista en la que todas las versiones aparecerían como construcciones sociales alternativas equivalentes. Sin embargo, de este modo, ambos proyectos se colapsan al intentar desarrollarlos. Por un lado, resulta evidente que mi interpretación del caso es sólo un elemento más que pasará a formar parte de la red de conversaciones con la que lo que socialmente se acepta como la verdad sobre la muerte de

Ernestina Ascensión sigue tratando de establecerse. Por el otro, desde una perspectiva de “verdades múltiples” no es posible efectuar el análisis, pues los *contextos* en los que el proceso de construcción social de la realidad se desarrolla son a su vez objeto de controversia, y es necesario optar por *una* posición para iniciar cualquier análisis (por ejemplo, al nivel de la interpretación sobre el conflicto local, o en el de la controversia sobre la naturaleza del régimen político vigente, etc).

La versión de la muerte natural —según la cuál el caso se explica como un malentendido o engaño que las autoridades finalmente logran refutar, descubriendo la verdadera causa de la muerte— de hecho se justifica cobijándose en el discurso realista convencional de la ciencia moderna. Y sin embargo, con los elementos que hemos reunido para nuestra interpretación, se dibuja un cuadro completamente diferente: uno en donde la Verdad es lo que menos importa para dichas autoridades, avocadas únicamente a defender sus intereses políticos. Aquí, el concebir la controversia como un episodio de conflicto social —siguiendo la orientación de Berger y Luckmann, y retomando muchos elementos de su modelo teórico— resulta especialmente útil para alejarnos de aquella interpretación (diríase, sociopolíticamente ingenua), incluyendo todos los elementos socioestructurales necesarios para comprender la actuación de los participantes en términos de su ubicación social, de sus niveles relativos de poder, de sus intereses concretos, de su capacidad para ejercer coacción y utilizar la violencia, todo ello en relación con el mantenimiento o la desestabilización de las relaciones sociales y del *statu quo* en general. Pero hemos visto que toda esta interpretación (sobre el contexto de relaciones de poder, la naturaleza del orden social y la definición de las tensiones estructurales) son a su vez materia de controversia, y que asumir como realidad un contexto o el otro está inevitablemente ligado a asumir una postura dentro del debate sobre la muerte de Ernestina Ascensión. Esto significa que el análisis implica la necesidad de asumir una determinada versión como Verdad, pero esto, nos dirían, resulta epistemológicamente ingenuo. ¿Y, según esto, qué es lo que no resultaría epistemológicamente ingenuo? Algunos socioconstruccionistas dirían: comprender que *nuestra* verdad es una construcción social como cualquier otra (como la versión de la muerte natural, por ejemplo), que al igual que las otras está determinada por una serie de factores sociales, y que es equivalente a las otras en cuanto a su fundamentación última, la cuál es simplemente nula, pues no hay nada en la “realidad” que una sociedad se construye que sea una aprehensión directa de las cualidades objetivas e intrínsecas de la Realidad ontológica.

Enfrentados a esto, al releer *La construcción social de la realidad* vemos que Berger y Luckmann ya habían tenido que lidiar con esa misma tensión. En su introducción, advierten al lector que —si bien por cuestiones “estilísticas” se ahorrarán el uso de las comillas— la realidad a la que hacen referencia en toda su obra (ya desde el título) es una realidad entrecomillada: ellos se ocupan de la construcción social de la “realidad”. Asumen una noción “fenomenológica” de «realidad», refiriéndose con ello a aquello que en la experiencia de los sujetos constituye la realidad. De este modo proceden a explicar cómo las sociedades humanas construyen sus “realidades”, modelo en el que se enfatiza la existencia de “realidades” múltiples, que se enfrentan entre sí (lo que ya hemos dicho que siempre constituye un enfrentamiento entre grupos de individuos vivientes, con una ubicación social e intereses específicos, etc). Y sin embargo, toda la explicación socioestructural que plantean los autores para dar cuenta del proceso de construcción social de la “realidad” es presentada asumiendo —sin reconocerlo explícitamente— una posición *realista*. En efecto, cuando Berger y Luckmann hablan de todas las condiciones socioestructurales del proceso de construcción social de la “realidad”, están hablando de una realidad *sin comillas*. Aquellas comillas en las que confinan *todo* el “conocimiento”<sup>25</sup> de los seres humanos descritos en su modelo *no son utilizadas* al referirse al propio conocimiento de los autores, trazando así tácitamente una frontera que es muy difícil sostener. En alguna medida conscientes de esto, ellos señalan en su introducción: “En todo el curso de la presente obra hemos puesto resueltamente entre paréntesis cualquier cuestión epistemológica o metodológica acerca de la validez del análisis sociológico” (Berger y Luckmann, 1966: 29), es decir, sobre la validez de su propio conocimiento, es decir, sobre la cuestión de si deben también entrecomillarlo o no. Argumentan:

Ciertamente que la sociología del conocimiento, como toda disciplina empírica que reúne pruebas acerca de la relatividad y la determinación del pensamiento humano, tiende hacia cuestiones epistemológicas que conciernen a la sociología misma, así como a cualquier otro cuerpo de conocimientos científicos (...) La estructura lógica de estas dificultades es en el fondo la misma en todos los casos: ¿cómo puedo estar seguro, digamos, de mi análisis sociológico de las costumbres de la clase media norteamericana en vista del hecho de que las categorías que utilizo para dicho análisis están condicionadas por formas de pensamiento históricamente relativas; de que yo mismo y todo lo que yo pienso estamos determinados por mis genes y por mi arraigada hostilidad hacia mis semejantes, y de que, para colmo, yo mismo formo parte de la clase media norteamericana?

Lejos está de nuestro ánimo soslayar todas esas cuestiones. Todo lo que sostenemos aquí es que tales cuestiones, de por sí, no forman parte de la disciplina empírica de la sociología. Corresponden en realidad a la metodología de las ciencias sociales, cometido que atañe a la filosofía y que por definición es distinto de la sociología. La sociología del conocimiento, junto con aquellas otras ciencias empíricas que

---

<sup>25</sup> Ellos señalan que “la sociología del conocimiento debe ocuparse de todo lo que se considere «conocimiento» en la sociedad” (Berger y Luckmann, 1966: 30).

son perturbadoras de la epistemología, “alimentará” con problemas esta investigación metodológica. Pero no puede resolver estos problemas dentro de su propio marco de referencia.

Por esa razón hemos excluido de la sociología del conocimiento los problemas epistemológicos y metodológicos que incomodaban a sus dos principales creadores. [Scheler y Mannheim, según el recuento de los autores] (Berger y Luckmann, 1966: 29)

Así, Berger y Luckmann advierten que su teorización “atañe a la disciplina empírica en sus problemas concretos, no a la investigación filosófica sobre los fundamentos de la disciplina” (Berger y Luckmann, 1966: 29) puesto que “incluir cuestiones epistemológicas referentes a la validez del conocimiento sociológico dentro de la sociología del conocimiento es algo así como querer empujar el coche que uno mismo conduce” (Berger y Luckmann, 1966: 28).

Pues bien, como hemos señalado más arriba, una de las formas en que la presente investigación nos condujo hacia esta tensión de la que hemos estado hablando, fue precisamente mediante la desestabilización y colapso de esa frontera utilizada tácitamente por Berger y Luckmann para separar *su propio* conocimiento de la realidad del “conocimiento” de la “realidad” de los seres humanos que ellos analizan. Esto ocurre en el momento en que nos damos cuenta de que el análisis socioestructural del proceso de construcción social de la “realidad” *sigue siendo* una construcción social, que debe analizarse en los mismos términos, por lo que debe asumirse como un conocimiento entrecomillado. En esta investigación, lo anterior se hizo patente al entrar en las ya mencionadas controversias sobre el conflicto local, sobre la “realidad nacional”: la naturaleza del régimen político y el sistema social, sobre la narrativa histórica nacional, sobre cuál es el problema *en realidad*, etc. La realidad de la que estamos hablando es *también* una realidad entrecomillada. El colapso de esa frontera es lo que hace necesario romper también las murallas disciplinarias en las que intentaron refugiarse Berger y Luckmann, es lo que nos impulsa a incursionar —con nuestros limitados recursos— en los terrenos de la epistemología y la fundamentación filosófica de las ciencias sociales. Esta cuestión —enfrentar el vértigo de la recursividad cognoscitiva— es lo que nos ha conducido a lo que antes hemos señalado como el más desafiante problema enfrentado en esta investigación.

El problema en torno a las nociones de «Verdad» y «Realidad» es el centro del debate epistemológico entre los realismos y los relativismos, como hemos visto en el capítulo 3. Cuando nosotros entramos aquí en este debate, lo hacemos con una tensión que tira hacia ambos extremos: por un lado hemos dicho que nuestro análisis *necesita* hacer referencia a nociones fuertes de Verdad y Realidad, y por el otro hemos dicho que la verdad y la realidad a

la que hacemos referencia están *necesariamente* entrecomilladas. ¿Qué debemos ser, pues, realistas o relativistas? Esa fue una forma de preguntarlo. Otra forma fue, como veíamos hace un momento, ¿es que acaso esta investigación está dividida entre una parte realista y otra relativista? Pero para encaminarnos hacia la solución que ya hemos adelantado, resulta más productivo preguntar: ¿es que solamente es posible hacer referencia a nociones fuertes de «Verdad» y «Realidad» desde un marco realista? ¿No es posible concebir un marco relativista en donde hacer esto sea posible? ¿Hay alguna forma de hacer referencia a ese tipo de nociones sin ser “ingenuos” ni “absolutistas”?

### **7.7.1. Reconsiderando el relativismo: Hacia una noción fuerte de Realidad relativa.**

A juicio de algunos autores, el debate realismo-relativismo ha alcanzado un punto muerto en varios sentidos, punto en el que los planteamientos usualmente confrontados no parecen estar conduciendo hacia una resolución. Con base en lo anterior, Burr señala que se han emprendido algunos esfuerzos por reformular el debate de manera que se abra paso hacia nuevas alternativas, a veces buscando algún tipo de síntesis entre los planteamientos realistas y relativistas, y otras veces sugiriendo que la oposición «realidad-construcción» es inadecuada (2003: 99). Burr cita a Michael (1999) y Rose (1993) para introducir la idea de que formular el debate como una confrontación entre dos opuestos irreconciliables (*an 'either/or' opposition*) es una forma de análisis muy común, pero frecuentemente improductiva. Pues bien, la solución que defendemos en este trabajo se incluye en la línea de estos esfuerzos por explorar alternativas que “saltan fuera” de la oposición irreconciliable entre los realismo y relativismo, hacia lo que en cierto sentido constituye una síntesis. En particular, estamos cuestionando el hecho de que la referencia a nociones fuertes de «Verdad» y «Realidad» sea de uso exclusivo para quienes asumen posicionamientos realistas; solemos pensar que esto es así, y que asumir una postura relativista necesariamente implica negar la posibilidad de referirnos a tales nociones. A primera vista parece contradictorio y hasta absurdo plantear un marco relativista en el que sea posible hacer referencia a nociones fuertes de «Verdad» y «Realidad», sin embargo, haciendo una revisión crítica de lo que significa decir que «toda “verdad” es relativa» o que «todo en la “realidad” es relativo», hemos llegado a la conclusión de que esto es posible. De este modo, hemos presentado un planteamiento general sobre el relativismo epistemológico que permite hacer referencia a dichas nociones fuertes. Recapitularemos aquí

brevemente una parte de la argumentación presentada en el capítulo 3 para añadir algunas observaciones y alcanzar las conclusiones finales de este trabajo.

Para discutir lo que entendemos por «relativismo», hemos comenzado separándonos de aquellas posiciones que niegan la existencia de una Realidad absoluta cuya existencia es independiente de nosotros y de nuestro conocimiento de ella (lo que correspondería con un relativismo ontológico). Aceptamos la existencia de una Realidad ontológica, que es de un cierto modo en términos absolutos, sólo que afirmamos que nos es inaccesible *en cuanto tal*: sólo tenemos acceso a la “realidad” según nuestra experiencia (subjetiva), la “realidad-para-nosotros”, una “realidad” que es *relativa* al sujeto cognoscente, una realidad entrecomillada (lo que corresponde con un relativismo epistemológico). En esta “realidad”, *todo* lo que “existe” es relativo: la “realidad” que experimentamos —en *todos* sus aspectos— está configurada de un modo particular en función de las características específicas que nos constituyen como agentes cognoscentes de una especie particular. Todo en la “realidad” *es como es* porque nosotros *somos como somos*; ésta es la idea fundamental de una postura relativista.

¿Significa esto que el sujeto construye la “realidad” en el vacío? ¿Tenemos que pensar que la “realidad” está totalmente desvinculada del mundo? Retomando el amplio e innovador modelo teórico de Maturana y Varela, hemos visto que no. Introducir su Biología del Conocimiento en nuestra discusión está plenamente justificado en la medida en que con ella, ellos enfrentan y dan solución a un problema plenamente análogo al que nosotros enfrentamos en esta investigación: la tensión entre el representacionismo y el solipsismo como polos opuestos para la explicación del fenómeno cognoscitivo. Hemos explorado la generalidad de sus planteamientos para explorar lo que sería una aplicación de la solución que ellos plantean al problema epistemológico que enfrentamos en esta investigación. En suma, ellos sostienen que la solución es “caminar al filo de la navaja” entre los dos abismos: el del solipsismo por un lado y el del representacionismo por el otro (basado este último en una epistemología realista). Su modelo teórico tiene la virtud de presentar una concepción de la cognición —como aspecto fundamental del fenómeno de la vida— en términos construccionistas pero no solipsistas. De acuerdo con ellos, el conocimiento no consiste en la *aprehensión* de un mundo objetivo sino más bien en el “traer a la mano un mundo” en función de las características del ser vivo en cuestión, y no obstante, dicha cognición es la base de la adaptación (efectividad operacional) del ser vivo en su medio ambiente. Es lo que hemos revisado en el apartado 3.3 en torno a la idea de que, en términos de los autores, los seres vivos se caracterizan por una clausura

operacional con mantenimiento de su acoplamiento estructural al medio. A partir de esta idea —cuya relevancia no podemos dejar de subrayar—, podemos pensar que si bien la “realidad” experiencial se configura en función de las características del agente cognoscente, existe algún tipo de vinculación entre ella y la Realidad “material”. Utilizando el término de Maturana, podríamos decir que existe un *acoplamiento* entre la “realidad” experiencial y la Realidad “material” que es *necesario* para la vida, algún margen de compatibilidad dentro del cuál los seres vivos existen con adaptación al medio y fuera del cuál tienden a morir en tanto que individuos y a extinguirse en tanto que linajes.

### 7.7.2. Construcción biológica de la “realidad”.

Separándose de las definiciones antropocéntricas de cognición —dominantes en muchos ámbitos—, Maturana y Varela presentan lo que podemos llamar una concepción *biocéntrica* de la cognición, entendiendo esta última —en un sentido amplio, más allá de lo específicamente humano— como una propiedad fundamental de todos los seres vivos. Esto es sumamente importante para nosotros aquí, puesto que plantear la identidad del proceso cognoscitivo con el proceso de la vida significa identificar —cabalmente— al agente cognoscitivo con el ser vivo, con lo que la discusión epistemológica que nos ocupa en este momento se incluye en un marco muy distinto al que tiene desde una perspectiva antropocéntrica. Si decimos que la “realidad” es relativa a las características del ser vivo-cognoscente resulta entonces que la configuración de la “realidad” que experimenta cada ser vivo ha surgido en el mismo proceso histórico en el que las características particulares que lo constituyen han sido especificadas: el proceso de la evolución biológica (la “deriva filogenética” en términos de Maturana y Varela). De este modo, la Historia Natural —en lo que corresponde a la Vida en el universo— constituiría lo que podemos denominar el proceso de construcción *biológica* de la “realidad”: el proceso histórico de la configuración de las “realidades” experienciales de los seres vivos. La historia de la Vida es la historia de la construcción de la “realidad” experiencial. Pensar en estos términos tiene múltiples y muy importantes implicaciones para todo lo que hemos venido discutiendo, las cuales intentaremos exponer a continuación.

Una de las principales implicaciones es que la construcción biológica de la “realidad” es un proceso anterior y más abarcador que la construcción social de la “realidad”: la primera *incluye* a la segunda como un subapartado específico. La construcción biológica de la “realidad” es un proceso que se desarrolla desde antes del surgimiento del ser humano, de sus dinámicas

sociales y su lenguaje, y funciona con base en unos mecanismos *distintos* a los que hemos revisado con Berger y Luckmann en el capítulo 2. Si bien Maturana y Varela no hablan propiamente de una «construcción biológica de la “realidad”», presentan una amplia discusión sobre la teoría evolutiva en relación con el fenómeno cognoscitivo en donde hacen una revisión de los mecanismos fundamentales mediante los que aquella opera, “ya que, sin una comprensión adecuada de los mecanismos históricos de transformación estructural, no hay comprensión del fenómeno del conocer” (Maturana y Varela, 1984: 63). Existen interesantes discusiones sobre cómo ocurre la evolución de los seres vivos, habiendo varios puntos importantes de desacuerdo, pero no es nuestro objetivo revisarlos aquí. Para nuestros propósitos es suficiente con entender las características más básicas de dicho fenómeno, y no necesitamos discutir sobre el detalle de los mecanismos evolutivos. Digamos aquí simplemente que en dicho proceso juega un papel crucial la capacidad de reproducción de los seres vivos, evento en el cual se produce una interacción entre los mecanismos de la herencia genética y los de la variabilidad genética: cambio y conservación son los dos polos cuya interacción constituye el proceso de transformación histórica de los seres vivos. Porque hay semejanzas de una generación a otra, hay la posibilidad de series históricas o linajes. Porque hay diferencias entre una generación y la siguiente, hay la posibilidad de variaciones históricas en los linajes. Proyectando esto en una escala de varios millones de años, observamos el proceso histórico en el que surge la inmensa variedad de seres vivos conocidos, cuyas características particulares configuran una “realidad” experiencial particular para cada uno, o en términos de los autores, *traen a la mano* un “mundo” específico para cada cual. En este proceso, como dijimos antes, los seres vivos existen como tales en la medida en que sus características —y la “realidad” que se configura a partir de ellas— les permiten mantener su autopoiesis con adaptación al medio; de otro modo, en tanto que unidades tenderán hacia la destrucción y los linajes a los que pertenecen tenderán hacia la extinción.

En el apartado 3.3 también hemos visto que la ontogenia de todo ser vivo consiste en una mezcla de mutabilidad e invariancia: la vida es un proceso en el que los seres vivos trabajan por el *mantenimiento* su organización estructural al mismo tiempo que atraviesan un proceso de constante *cambio* estructural. Y hemos visto que la organización estructural de los seres vivos es tal, que sus propias características especifican grados diferenciales de mutabilidad o estabilidad para diferentes aspectos de esa estructura. Dicho de otro modo, los seres vivos están constituidos de tal modo que algunas de sus características tienden a cambiar constantemente



mientras que otras tienden a mantenerse estables; cuáles cambian más y cuáles permanecen más estables es especificado por las mismas características de su estructura. Lo mismo se observa en la instancia de la reproducción biológica: la propia estructura de los seres vivos contiene mecanismos que especifican qué características tienden más hacia la invariancia transgeneracional, y cuáles otras son objeto de gran variabilidad. Así, tanto en la ontogenia de un individuo como en la deriva filogenética de un linaje, observamos que la propia constitución de los seres vivos determina que algunas características estén en un cambio constante (a veces vertiginoso) y otras se mantengan estables a lo largo de toda la vida de un organismo, e incluso a lo largo de muchas generaciones en un linaje reproductivo, con lo que también tienden a ser estables entre los diferentes individuos de una misma especie. Así, resulta crucial comprender que, en ambos niveles, la mutabilidad y la invariancia son dos polos simétricos entre los cuales se desarrolla la vida. Como veremos, es a partir de este punto de donde se desprende buena parte de la solución al problema que hemos estado discutiendo.

A nivel ontogénico —al nivel de la existencia individual de cualquier ser vivo— observamos que algunas características tienden a mantenerse invariantes a lo largo de toda su existencia, mientras que otras pueden modificarse dependiendo de su historia ontogénica particular en interacción con el medio circundante. Podemos decir que algunas de sus características son relativamente *fijas*, mientras que otras pueden ser muy variables. Pues bien, si hemos dicho que toda “realidad” experiencial está configurada de un cierto modo en relación con las características que constituyen al ser vivo-cognoscente, podemos concluir que *toda* “realidad” experiencial tendrá algunos aspectos (relativamente) *fijos* y otros (relativamente) más *variables*: toda “realidad” es una mezcla de fijeza y variabilidad. Así como hay aspectos en nuestra estructura que constantemente están cambiando, nuestra “realidad” experiencial también se transforma momento a momento. Y así como hay (¡muchísimos!) aspectos de nuestra constitución que se mantienen (relativamente) fijos, gran parte de nuestra “realidad” experiencial tenderá a mantenerse fija a lo largo de toda nuestra vida, con independencia de nuestras historias ontogénicas. De entre todas las características constitutivas del ser vivo, aquellas que son (relativamente) más fijas son aquellas que están genéticamente determinadas, aquellas que *son como son* con independencia de las peculiaridades de las historias ontogénicas de cada individuo, aquellas cuya configuración ha sido especificada en la historia filogenética de transformaciones del linaje al que el organismo pertenece. Esto también explica el hecho de

que estos aspectos (relativamente) fijos tienden a ser comunes para todos los individuos de una misma especie, en función de la estabilidad genética de cada especie.

Con todo lo anterior, lo que hemos hecho es argumentar que la “realidad” experiencial de los seres vivos tiene una cualidad de *fijeza* fundamental. En el debate realismos-relativismos, la idea de «realidad relativa» suele asociarse *exclusivamente* con el polo de la variabilidad, la mutabilidad y la singularidad. La solución al problema que hemos planteado ha sido precisamente ésta: restituir —en nuestros modelos conceptuales— el carácter de *fijeza* que es propio de la “realidad” dentro de un marco estrictamente relativista, oponiéndonos a todos aquellos que señalan que la “realidad” experiencial, por ser relativa, se caracteriza por una variabilidad sin cota. La “realidad” experiencial existe entre los dos polos de lo variable y lo fijo, y constituye *siempre* una mezcla de ambos. De hecho, considerando que el ser humano destaca entre los organismos con mayor potencial plástico —los cuales están muy lejos de ser mayoría entre el total de las especies—, podemos suponer que la “realidad” experiencial es, en términos generales, mucho más estable y fija para los seres vivos que lo que podría pensarse. Y en efecto, la extraordinaria plasticidad que nos confiere nuestro sistema nervioso tiene como consecuencia que nuestra “realidad” experiencial —como especie— sea extraordinariamente plástica, pero no por ello podemos ignorar la enorme e inevitable dimensión de fijeza que le es inherente, no podemos desdeñar la importancia de ese carácter fundamental de estabilidad, lo que constituye una sólida base sobre la cuál se construyen todas las variaciones ontogenéticas de la “realidad” experiencial humana. Esta base experiencial, aunque en sentido estricto es también *construida* (biológicamente construida), para el individuo aparece como una realidad *dada*, puesto que su configuración no es producto de la historia ontogenética, sino filogenética.

Pues bien, lo que estamos defendiendo es que precisamente este carácter fundamental de fijeza es lo que nos permite —de manera cotidiana y también aquí, en esta propuesta de marco conceptual— hacer referencia a la “realidad” (relativa) como una noción fuerte: a partir de aquellos aspectos fijos que son independientes de nuestras historias ontogenéticas, aspectos que también tienden a ser “universales” para todos los seres humanos (o para todos los organismos de cualquier otra especie) en función de la estabilidad genética de cada especie. De esta manera, podríamos hablar de una “realidad” que aunque relativa, recobra ese carácter de fijeza y estabilidad que en otras interpretaciones de relativismo parecía haber perdido completamente. De este modo podemos concebir —en un marco estrictamente relativista— que algunos aspectos de la “realidad” estén más allá del aprendizaje, más allá de nuestras

decisiones o experiencias personales, y más allá de nuestras negociaciones o convenciones sociales: recuperamos un sustrato de “realidad” que “obliga”; para el sujeto, la “realidad” experiencial aparece fundamentalmente como una realidad *dada*. Tenemos entonces un marco que de cierto modo funciona *como si fuera* realista, en el sentido de que incluye éste tipo de nociones fuertes, pero es en realidad plenamente relativista. La “fuerza” o “dureza” de estas nociones no radica en la posesión de un carácter absoluto (objetivo), atemporal (ahistórico), o universal (sin comillas), sino en aquel carácter de fijeza que es inherente a nuestra naturaleza como seres vivos-cognoscentes de una especie particular. Curiosamente, uno de los argumentos utilizados en contra de las «nociones fuertes *absolutas*», sirve aquí para argumentar a favor de las «nociones fuertes *relativas*»: el hecho de que no podamos conocer la Realidad más que a través de la forma particular de experiencia que corresponde a nuestra especie otorga esa fijeza (relativa) y esa “universalidad” (entrecomillada) a ciertos aspectos de nuestra “realidad”. Decimos que es una fijeza *relativa* porque decir que algo es estable o cambiante depende de la escala de tiempo con la que se le compare: lo que para nosotros parece fijo o estable, en el tiempo largo es también variable y, por consecuencia, histórico; sin embargo, en relación con nuestras (relativamente) breves ontogenias, tales aspectos se experimentan como fijos. Y decimos que es una universalidad entrecomillada, porque aún aquellos aspectos que son genéticamente más estables presentan un cierto grado de variabilidad; y sin embargo existe un nivel de invariancia suficiente para permitirnos, en la vida cotidiana, presuponer la “universalidad” de ciertos aspectos básicos. En efecto, todo en la “realidad” es relativo, y otras formas de vida (existentes o hipotéticas) pueden habitar “Realidades” radicalmente diferentes, pero dado que nosotros no podemos experimentar otra “realidad” que la que como seres humanos nos corresponde, muchos de sus aspectos pueden ser tratados como fijos y “universales”.

De esto surge una pregunta obvia: ¿cuáles son esos aspectos fijos y “universales”? No es fácil decir. Maturana y Varela señalan que nuestra capacidad de distinguir las características filogenéticamente determinadas de las características ontogenéticamente configuradas (que corresponderían con conductas innatas y aprendidas, respectivamente) depende de que tengamos (o no) acceso a información suficiente sobre la historia en que dichas características han aparecido, puesto que en un momento presente, *son indistinguibles* unas de otras. A nivel experiencial, la distinción entre aquello que ha sido biológicamente determinado y aquello que aprendemos a partir de nuestra historia ontogenética puede ser sumamente complicada, debido

a que ambos polos se interrelacionan de modos sumamente complejos: la frontera entre lo fijo y lo variable puede no ser un límite claro y preciso. En algunos casos la distinción parece muy clara, pero en otros, puede significar un problema de investigación muy importante, a veces incluso posiblemente irresoluble. De cualquier modo, que en esos casos no podamos efectuar tal distinción (o que lo hagamos equivocadamente) es un problema aparte que no nos impide suponer que existimos como una mezcla de esos dos tipos de características.

Tenemos entonces que con este planteamiento nos separamos de quienes afirman que el relativismo implica una variabilidad aleatoria total. Señalando esta dimensión de fijeza, nos separamos de la idea de un relativismo individualista o subjetivo, según la cuál la “realidad” de cada individuo podría ser totalmente diferente, sin nada que la sujete necesariamente al mundo o a las “realidades” de los demás, lo que se acercaría a un planteamiento solipsista. Como hemos visto antes, los socioconstruccionistas ya argumentaban en contra de esto, señalando que la construcción de la “realidad” es un proceso intrínsecamente social: que nacemos a un mundo que ya ha sido previamente construido por nuestros predecesores y que las sociedades tienen mecanismos para construir “mundos comunes”, compartidos, así como para evitar la aparición de, corregir o eliminar a los individuos que se desvían de la “realidad” instituida en sus sociedades. Sin embargo, a diferencia de muchos socioconstruccionistas, nosotros aquí también nos estamos separando de lo que correspondería con un «solipsismo social», rechazamos la idea de que decir que la “realidad” es *construida* signifique que cada sociedad puede habitar cualquier “realidad”, sin ataduras más allá de sus propias dinámicas sociales. Nos oponemos también a quienes piensan que decir que todo en la “realidad” es relativo significa que todo en ella es una construcción social. Hemos argumentado que gran parte de la “realidad” no es construida socialmente, por lo que para ello no son necesarios ni el lenguaje ni las dinámicas sociales humanas. Entonces, ¿dónde queda la construcción social de la “realidad”? ¿Qué papel juega en todo esto?

### **7.7.3. Construcción social de la “realidad”.**

En la última parte del apartado 3.3 hemos revisado el modo en que, en la deriva filogenética de los metacelulares, se ha producido el surgimiento y desarrollo de los linajes de organismos con sistema nervioso. Como hemos dicho, en los organismos con sistema nervioso el potencial plástico se incrementa exponencialmente, plasticidad que podemos observar en el incremento de la gama de estados posibles en el operar de un sistema, en la diversificación de las conductas

posibles de un organismo o en la potenciación de la posibilidad de modificación de la “realidad” experiencial a lo largo de —y en función de— la historia ontogenética del agente cognoscente. La historia evolutiva de los homínidos es una en la que se ha observado un progresivo incremento de dicha plasticidad, correlacionado con el aumento progresivo de nuestra capacidad craneana. Pues bien, dicho potencial de plasticidad —aquella “apertura al mundo”— es precisamente lo que toman como punto de partida Berger y Luckmann para su modelo teórico sobre la construcción social de la “realidad”. Comienzan señalando que el ser humano “ocupa una posición peculiar dentro del reino animal”, afirmando que existe una discontinuidad fundamental entre éste y los demás mamíferos superiores: “las relaciones del hombre [*sic*] con su ambiente se caracterizan por su apertura al mundo”, mientras que “a pesar de contar con una zona de aprendizaje y acumulación individual, cada perro o cada caballo tienen una relación en general fija con sus ambientes” (Berger y Luckmann, 1966: 66-67), relación que —señalan los autores— comparten con todos los miembros de sus especies. Basándose en la idea de que “las maneras de ser y llegar a ser [humano] son tan numerosas como las culturas” existentes, afirman que “no hay naturaleza humana en el sentido de un substrato establecido biológicamente que determine la variabilidad de las formaciones socioculturales”.

Esto no significa, por supuesto, que no existan limitaciones determinadas biológicamente para las relaciones del hombre [*sic*] con su ambiente; el equipo sensorial y motor específico de su especie impone limitaciones obvias a la gama de sus posibilidades. La peculiaridad de la constitución biológica del hombre radica más bien en los componentes de sus instintos.

La organización de los instintos del hombre puede calificarse de subdesarrollada, si se la compara con la de los demás mamíferos superiores. Esto significa que el organismo humano es capaz de aplicar el equipo del que está dotado por su constitución interna a un campo de actividades muy amplio y que además varía y se diversifica constantemente. (Berger y Luckmann, 1966: 67)

Dejando de lado las importantes discusiones que hay en torno a la noción de «instinto», lo que nos importa aquí es ver que el modelo teórico de Berger y Luckmann sobre la construcción social de la “realidad” está basado en una idea del ser humano como un organismo cuyo ser no está determinado por características biológicas innatas (filogenéticamente especificadas), sino que se construye ontogenéticamente: en su modelo, la forma específica en la que el ser humano es moldeado está determinada exclusivamente por las formaciones socio-culturales. “Si bien es posible afirmar que el hombre posee una naturaleza, es más significativo decir que el hombre construye su propia naturaleza o, más sencillamente, que el hombre [en sociedad] se produce a sí mismo” (Berger y Luckmann, 1966: 69). Lo anterior es compatible con aquella idea según la cual la “realidad” experiencial humana es estructurada de manera totalmente ontogenética,

196

partiendo de un estado inicial de indiferenciación e intangibilidad totales. Berger y Luckmann afirman que es la experiencia del individuo en interacción con un ambiente específico lo que va estructurando su “realidad” experiencial (recuérdese su noción de «tipificaciones»), al tiempo que va configurando determinados patrones de acción estables («habitación»). La cuestión es que el ser humano llega a *ser* humano en interacción no sólo con un ambiente natural, sino también —y primordialmente— social y cultural. “La inestabilidad inherente al organismo humano exige como imperativo que el hombre mismo proporcione un contorno estable a su comportamiento; él mismo debe especializar y dirigir sus impulsos”. De este modo, como contrapeso necesario a esa “apertura al mundo” con la que nacemos, es necesaria una posterior “clausura al mundo” que se produce por la inserción del individuo en un orden sociocultural específico.

De aquí parte toda la teoría de la institucionalización que hemos revisado ampliamente en el capítulo 2, cuyo objetivo es dar cuenta de cómo, partiendo de un estado inicial de flexibilidad y plasticidad, la “realidad” experiencial humana —construida socialmente— puede volverse estable y (relativamente) fija. Como se sigue de lo anterior, todos los elementos que Berger y Luckmann consideran para dicha *fijación* de la “realidad” corresponden al nivel de las dinámicas sociales. Si bien de manera preliminar mencionan “las notorias limitaciones fisiológicas que circunscriben la gama de maneras posibles y diferentes de llegar a ser humano” (Berger y Luckmann, 1966: 68), en su modelo teórico la “realidad” experiencial parece estar determinada únicamente por factores sociales. A diferencia de esto, nosotros aquí hemos dicho que una enorme parte de nuestra “realidad” ha sido configurada por un proceso anterior, diferente y más abarcador: lo que hemos denominado la construcción biológica de la “realidad”. Y sin embargo, no por ello el modelo de Berger y Luckmann pierde importancia ni valor explicativo; todo lo contrario, lo que planteamos aquí es que al enmarcar la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann dentro de la biología del conocimiento de Maturana y Varela se resuelve aquello que hemos señalado como la “insuficiencia explicativa” de la primera: las dinámicas sociales descritas por Berger y Luckmann para explicar la *fijación* de los aspectos ontogenéticamente configurados de la “realidad” experiencial humana no son suficientes para explicar *toda* la dimensión de fijeza que constituye la “realidad” que experimentamos (ver apartado 3.4). Para poder hacer esto, es necesario comprender que hay un sustrato de aspectos experienciales cuya fijeza no se debe a las dinámicas de la construcción social de la “realidad”, sino a las de la construcción biológica de la “realidad”.

La sociología del conocimiento de Berger y Luckmann y la biología del conocimiento de Maturana y Varela son dos modelos teóricos compatibles para dar cuenta del surgimiento de un tipo de estabilidad y fijeza *diferente* al que hemos estado describiendo hasta ahora, una fijeza que surge dentro de las regiones más plásticas y variables de nuestra “realidad” experiencial, una fijeza que —en efecto— es sostenida mediante dinámicas sociales. Desde el marco de Maturana y Varela podemos observar algunas características de las dinámicas sociales de organismos con sistema nervioso que coinciden con lo señalado por Berger y Luckmann cuando hablan de los “orígenes de la institucionalización”. Cuando Maturana y Varela describen el acoplamiento entre los individuos de un sistema social (unidades de tercer orden) lo hacen explicando el surgimiento del acoplamiento en el que se basa la coordinación conductual que genera esa nueva “fenomenología” social, participando en la cual los individuos desarrollan sus ontogenias. En ese mismo punto nosotros podemos suponer el surgimiento paralelo de un acoplamiento *experiencial* intersubjetivo, una necesaria congruencia entre la configuración de las “realidades” experienciales de los miembros de un grupo. Maturana y Varela también distinguen entre acoplamientos sociales filogenéticamente determinados (innatos) y acoplamientos sociales ontogenéticamente especificados (aprendidos). Así, nosotros podemos decir que algunos *aspectos comunes* en la configuración de la “realidad” experiencial de los miembros de un grupo social particular (miembros también de una misma especie) estarán genéticamente determinados, mientras que otros surgirán mediante la experiencia ontogenética y la interacción social de los individuos. Para los organismos sociales con mayor potencial de plasticidad, aquel proceso de configuración ontogenética de la “realidad” experiencial se produce en necesaria interacción con los demás miembros del grupo, con lo que dicho proceso de configuración de la “realidad” trasciende el nivel de lo individual para volverse un fenómeno social<sup>26</sup>. Esto coincide con la estructuración de la experiencia que Berger y Luckmann observan como consecuencia de la interacción social en los humanos (lo que hemos revisado como el surgimiento de “tipificaciones recíprocas”). Me parece que es desde este punto desde donde podemos comenzar a hablar de una construcción social de la “realidad”. Con esto, expandimos notablemente la noción de Berger y Luckmann para señalar un proceso más abarcador: no exclusivamente humano, anterior al surgimiento del lenguaje humano y a las formas de construcción social de la “realidad” específicamente humanas.

---

<sup>26</sup> Piénsese, por ejemplo, en las consecuencias del fenómeno de la *imitación* en la configuración experiencial de los individuos.

Así como podemos observar que las coordinaciones sociales “aprendidas” (que surgen como consecuencia de la historia ontogenética de interacciones) se producen sobre la base de los acoplamientos sociales innatos (surgidos en la historia filogenética), del mismo modo podemos ver que la construcción social de la realidad está basada en la construcción biológica de la realidad. Esto resulta evidente, por ejemplo, en las interacciones de *crianza*. Es sobre la base de precondiciones genéticamente determinadas como se inician y se desarrollan las interacciones sociales que irán dando forma a los aspectos plásticos de la estructura y la “realidad” experiencial de los individuos (con el consiguiente acoplamiento entre crías y progenitores). La interacción intergeneracional que constituye la crianza —aquella que se da entre los progenitores y su descendencia— permite el surgimiento de una congruencia experiencial *transgeneracional*, que corresponde con lo que Maturana y Varela identifican como el surgimiento de los *fenómenos culturales*. Ellos sostienen que hay un fenómeno cultural cada vez que, en una unidad social, ciertas configuraciones conductuales —y experienciales, diríamos nosotros aquí— que aparecen como resultado de la historia ontogenética (configuraciones aprendidas, por oposición a las innatas) alcanzan una *estabilidad transgeneracional* en virtud del establecimiento de interacciones intergeneracionales recurrentes. Nuevamente, a través de hermosos ejemplos, Maturana y Varela demuestran que «lo cultural» no es un campo de fenómenos exclusivos de la especie humana: hay fenómenos culturales en muchas otras especies animales.

De este modo, encontramos que —producto de la interacción social de organismos con importante plasticidad cerebral— se produce una congruencia intersubjetiva y transgeneracional en la configuración de la “realidad” experiencial de los miembros de un grupo, cuya fijeza depende *enteramente* de las historias ontogenéticas de los individuos dentro de las interacciones sociales de su grupo. En esto radica la diferencia de este tipo de fijeza con respecto a la primera: mientras que una es *independiente* de las historias ontogenéticas, de la plasticidad, el aprendizaje y la pertenencia a un grupo cultural específico, la otra es *dependiente* de esos mismos factores. Este es precisamente el tipo de *fijación* de la “realidad” que describen Berger y Luckmann con su teoría de la institucionalización, el cual —como hemos dicho— sirve para explicar este tipo de fijeza-ontogenéticamente-dependiente, pero no explica la fijeza-ontogenéticamente-independiente. De este modo, el modelo de Maturana y Varela nos permite reintegrar el proceso de institucionalización propiamente humano al seno de la Naturaleza,



comprendiéndolo como producto —y como un eslabón más— de la historia del desarrollo general de la Vida sobre la Tierra.

La construcción social de la “realidad” humana no está “fuera de la Naturaleza”, es parte de ella, aunque —en efecto— constituye un caso especial. ¿Cuál es la diferencia específica que caracteriza la construcción social de la “realidad” humana como caso particular? Una característica distintiva fundamental se relaciona con las peculiaridades del lenguaje humano. No sería algo sencillo hacer una caracterización (completa, suficiente) del lenguaje humano, sin embargo, los autores que hemos revisado señalan algunos aspectos que son importantes para nuestra argumentación aquí. Partamos de la distinción que hacen Maturana y Varela entre conductas comunicativas y conductas lingüísticas. En el apartado 3.3 hemos visto que las «conductas comunicativas» —mediante las que se llevan a cabo las coordinaciones conductuales entre los miembros de un grupo social— son *innatas*, genéticamente determinadas, independientes de la historia ontogenética. En cambio, los autores llaman «conductas lingüísticas» a aquellas conductas comunicativas que son *aprendidas*, que son especificadas ontogenéticamente: configuradas en la historia particular de interacciones de un ser vivo y dentro de la historia particular de un grupo social específico. Por lo tanto, la fijeza de las conductas comunicativas depende de la estabilidad genética de la especie mientras que la de las conductas lingüísticas depende de la estabilidad cultural de un grupo específico (lo que depende del grado de acoplamiento intergeneracional). Las conductas lingüísticas no son todavía propiamente «lenguaje», y son observables en muchas especies animales.

Maturana y Varela señalan que en la historia filogenética y cultural de los homínidos se observa un proceso de ampliación de nuestros «dominios lingüísticos» (el conjunto total de conductas lingüísticas de un individuo) hasta llegar a los extraordinarios niveles alcanzados por los lenguajes humanos, cuya vastedad permite *describir* mediante el lenguaje la virtual totalidad de nuestro dominio de experiencias. El potencial plástico en el que se basan las conductas lingüísticas es lo que proporciona a los dominios lingüísticos esa característica de mutabilidad y expansividad, es lo que los constituye como un ámbito de creatividad con carácter “abierto”. Ellos señalan que el lenguaje humano da un salto cualitativo en el momento en que se alcanza el nivel de la recursividad lingüística —cuando el dominio lingüístico incluye términos que designan a otros elementos lingüísticos—, punto en el que se inauguran propiamente los «dominios semánticos». Dicha recursividad lingüística es la base de nuestra capacidad de reflexión y autodescripción. El lenguaje, así, inaugura todo un dominio de experiencia,

200

teniendo consecuencias importantísimas sobre las cualidades de nuestra experiencia subjetiva. Del mismo modo, inaugura todo un dominio de interacciones sociales, teniendo una influencia fundamental sobre todas nuestras relaciones y dinámicas sociales.

Al hablar de nuestra capacidad de *describir* mediante el lenguaje, estamos hablando de lo que hemos visto con Ricoeur sobre la función referencial del lenguaje. Como hemos visto en el capítulo 4, con el lenguaje hacemos mucho más que sólo “describir el mundo”, sin embargo, la función referencial es una característica fundamental del lenguaje, y que es especialmente importante para nuestra discusión aquí. Para retomar este punto un poco más adelante, digamos aquí simplemente que, desde la perspectiva que hemos venido describiendo, tendríamos que decir que aquello a lo que hace referencia el lenguaje es precisamente la “realidad” experiencial: no es la Realidad ontológica, puesto que ésta nos resulta inaccesible en cuanto tal. Cuando Ricoeur dice que —al menos en el discurso declarativo— la función referencial consiste en el hecho de que usamos el lenguaje con “el objetivo de decir algo verdadero o algo real” sobre el mundo, tendríamos que decir que sí, pero un mundo entrecomillado: lo que hacemos con el lenguaje es *describir nuestra experiencia*. Más abajo diremos más sobre las implicaciones de esto.

Retomemos ahora otra de las características del discurso señaladas por Ricoeur: la de ser susceptible de fijación mediante la escritura. Entendiendo «discurso», «escritura» y «texto» en sentido amplio, estamos hablando de la cualidad de *objetivación del discurso*. Dentro de su modelo del proceso de institucionalización, Berger y Luckmann describen esta misma propiedad de objetivación cuando hablan de la conformación de “acopios objetivados de conocimiento”: conjuntos de descripciones de la “realidad” a las que tienen acceso los miembros de un determinado grupo social y que son transmitidos de una generación a la siguiente. Así, vemos que en el caso de los seres humanos, la construcción social de la “realidad” da un salto cualitativo al desarrollarse por medio del lenguaje, haciéndose posible lo que Berger y Luckmann describen como la construcción de *universos simbólicos*. Como señalamos hace un momento, el lenguaje inaugura un nuevo dominio experiencial: entre otras cosas, el lenguaje nos permite acceder (experiencialmente) a las descripciones que otros hacen sobre sus experiencias en el “mundo”: escuchar un relato, leer un texto, etc. constituye una forma particular de experiencia en función de la cuál se modifica nuestra comprensión del mundo, nuestra realidad experiencial; con base en este nuevo tipo de experiencias también *aprendemos*. En este dominio de experiencia, los universos simbólicos —aquellos sistemas

conceptuales que *dan cuenta de* la “realidad” para un grupo cultural específico— constituyen el marco interpretativo general dentro del cual nos desarrollamos, y a partir del cuál describimos nuestras propias experiencias. Este es otro punto crucial en esta exposición: distinguir entre estos dos dominios de experiencia —comprendiendo sus características particulares— es un aspecto fundamental del marco general con el que buscamos dar solución al problema que hemos planteado en el apartado anterior. Para hacer esto, introduciremos una distinción entre la “realidad” experiencial y lo que llamaremos aquí la “realidad” discursiva. La relevancia de este punto puede apreciarse cuando pensamos qué proporción de aquello que hemos *aprendido* sobre la “realidad” *no* ha sido configurado mediante experiencias directas en el “mundo”, sino mediante las experiencias que tenemos al acceder a los conjuntos de descripciones sobre el “mundo” que colectivamente se nos ponen a la mano.

Es evidente que la dimensión discursiva ha adquirido una relevancia fundamental para nuestra existencia como seres humanos. Así como podemos decir que la conducta de un organismo se produce en función de la configuración de su “realidad” experiencial, los seres humanos tomamos muchas decisiones en función de cómo describimos colectivamente la “realidad”, en función de la “realidad” discursiva. Y a nivel social, como hemos venido diciendo, nuestras definiciones sobre la “realidad” tienen una importancia capital (en términos del establecimiento de un determinado orden social, así como de su mantenimiento o transformación). Si gran parte de nuestra actividad (a nivel tanto individual como social) se realiza en función de lo que hemos definido (mediante el lenguaje) como “realidad”, resulta claro que gran parte de nuestra adaptación al medio depende de la “realidad” discursiva. Si nuestra aptitud para la supervivencia depende de nuestro acoplamiento estructural-experiencial al medio, y si ese acoplamiento se consigue en gran medida con base en nuestro potencial plástico (mediante la configuración ontogenética de nuestra “realidad” experiencial), podemos comprender que el acceso a los mencionados acopios colectivos de descripciones de experiencias puede potenciar enormemente nuestra adaptación al medio, haciendo accesible (de forma mediada) una cantidad de experiencias a las que individualmente no podríamos tener acceso. Por otro lado, la “realidad” discursiva puede “perder el suelo” de la experiencia directa, cuestión que también tiene consecuencias de máxima importancia para nuestra discusión, como veremos un poco más abajo.

De acuerdo con todo esto, tendríamos que decir que gran parte de lo que Berger y Luckmann describen en su modelo teórico se refiere específicamente a la construcción social

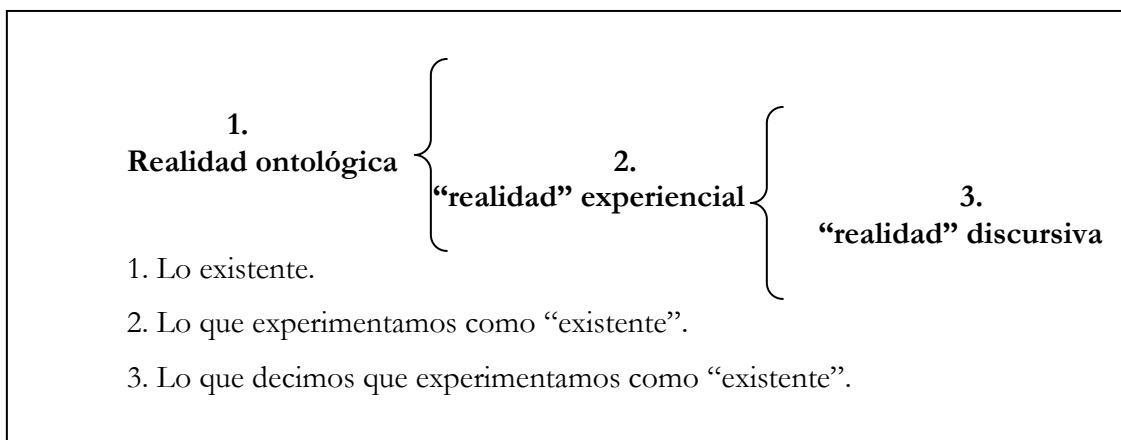
de la “realidad” *discursiva*. A diferencia de la “realidad” experiencial humana —configurada tanto por la construcción biológica de la “realidad” como por la social—, la “realidad” discursiva es enteramente producto de la construcción social de la “realidad”. Por esta razón, en la “realidad” experiencial podemos encontrar aspectos que son fijos por ser innatos (genéticamente determinados), mientras que en la “realidad” experiencial toda fijeza es resultado de nuestras dinámicas sociales de negociación y consenso, así como de nuestras historias ontogenéticas en relación con uno o más grupos culturales. De este modo, podríamos decir que en la “realidad” experiencial podemos encontrar aspectos de una fijeza “fuerte” (independiente de nuestra historia ontogenética, más allá de nuestro potencial plástico), mientras que en la “realidad” discursiva sólo encontraremos fijeza “débil” (dependiente de nuestra historia ontogenética, por lo tanto, susceptible de modificarse).

Con este planteamiento, al igual que nos separamos de la idea de que todo en la “realidad” es una construcción social, también nos separamos de quienes sostienen que “no hay nada fuera del discurso” en el sentido de que toda nuestra experiencia de la “realidad” está mediatizada por el lenguaje: hemos dicho que la “realidad” experiencial antecede y es más abarcadora que la “realidad” discursiva; puede existir sin ella (basta pensar en los bebés, o en los “niños salvajes”<sup>27</sup>). Es cierto que nuestros dominios lingüísticos son tan vastos y flexibles que nos sirven para hablar sobre prácticamente cualquier aspecto de nuestra “realidad” experiencial, sin embargo, toda descripción es necesariamente parcial: describe *un* aspecto de la experiencia —que en este sentido es inabarcable en su totalidad— haciéndolo de *un* modo particular —habiendo siempre la posibilidad de descripciones alternativas—. Además, que los distintos ámbitos de nuestra experiencia sean *descriptibles* no significa que de hecho sean *descritos* en el lenguaje: nuestra experiencia mental en el lenguaje (el “diálogo interno”) abarca un porcentaje mínimo de la totalidad de nuestra experiencia *en cada instante*, por lo que, de hecho, la mayor parte de nuestra experiencia transcurre sin ser descrita aunque en principio pudiera ser descriptible. Así, aunque nuestra experiencia mental incluye normalmente un torrente casi ininterrumpido de pensamiento en el lenguaje, y aunque dicho torrente se caracteriza por una gran “notabilidad” (*saliency*), éste no constituye más que un segmento (muy notable) de nuestra experiencia subjetiva total.

---

<sup>27</sup> Aquellos casos documentados de niños humanos que por alguna circunstancia han sido criados al interior de familias no humanas, por ejemplo, de lobos. Ver Maturana y Varela, *op. cit.* pp. 85-87.

Al distinguir la “realidad” discursiva como un subapartado específico en el interior de la “realidad” experiencial, llevamos a cabo una segunda desambiguación para la noción de «realidad», operación cuyo resultado podríamos representar esquemáticamente así:



Cada término refiere a un dominio distinto, no confundir uno con otro —manteniendo una “contabilidad lógica” con respecto a nuestras afirmaciones sobre ellos— es la clave de lo que proponemos aquí como solución al problema en torno a la noción de «realidad». Recapitulemos brevemente para alcanzar el siguiente punto. La Realidad ontológica —el dominio más abarcador que podemos concebir— refiere a la totalidad de lo que existe (en términos absolutos) en la modalidad de existencia que de hecho tiene (sea cual sea), con independencia de nosotros y de nuestro conocimiento de ella. Las características de la Realidad en términos absolutos, hemos dicho, nos son inaccesibles en cuanto tales. Como agentes cognoscentes, a lo único a lo que tenemos acceso es a la “realidad” experiencial, aquella que surge en nuestra experiencia subjetiva, y que es relativa a las características que nos constituyen como seres vivos-cognoscentes de la especie particular que somos. La configuración de la “realidad” experiencial para un sujeto específico surge —en primer lugar— como consecuencia de la historia filogenética del linaje al que pertenece, en lo que hemos llamado el proceso de construcción biológica de la “realidad”, por lo que —aunque relativa y construida— se experimenta como una realidad *dada*. En este proceso surge el caso específico de ciertos organismos (con sistema nervioso) cuya plasticidad estructural hace posible que gran parte de su “realidad” experiencial (no toda) se configure de acuerdo con su historia ontogenética particular. Y dentro de estos, encontramos el caso de aquellos en donde dicha configuración ontogenética de la “realidad” se produce fundamentalmente como un proceso *social*: aquí comienza lo que conocemos como la construcción social de la “realidad” (un subapartado

específico que se basa en y se incluye dentro de la construcción biológica de la “realidad”). Para este tipo de organismos, la “realidad” es una construcción tanto biológica como social (aunque pueda resultar problemático distinguir qué aspectos han sido construidos biológica o socialmente). Y finalmente, en el caso particular del ser humano, con el surgimiento del lenguaje se inaugura el dominio experiencial específico de la “realidad” discursiva, cuyo contenido proviene del tejido de códigos y discursos con los que socialmente describimos la “realidad”. Dado que el lenguaje es un fenómeno intrínsecamente social, la “realidad” discursiva es una construcción plenamente social.

#### **7.7.4. Hacia una noción fuerte de Verdad relativa.**

Como propuesta de solución al problema señalado en el apartado 7.7, hemos presentado este marco teórico-epistemológico general que, siendo estrictamente relativista, permite concebir una noción fuerte de “realidad”. Pues bien, con base en todo lo anterior es que podemos defender la posibilidad de hacer referencia a una noción fuerte de «verdad», dentro del mismo marco relativista. El hecho de que lo que estemos planteando aquí sea un marco relativista donde sean concebibles dichas nociones fuertes, permite saltar fuera del debate clásico entre la Verdad absoluta y las “verdades” relativas. Usualmente se contraponen la Verdad absoluta a las “verdades” relativas a una *cultura* específica o a otros parámetros ontogenéticamente variables (intereses, deseos, posiciones, etc). Para nosotros aquí, tiene sentido hablar de una verdad relativa-fuerte cuando hablamos de una “verdad” relativa a cosas fijas, en el sentido de fijeza relativa-fuerte que hemos estado discutiendo. Pero, ¿qué queremos decir con esto?

Lo que hemos revisado en el capítulo 3 al discutir sobre la cognoscibilidad de la realidad, se relaciona con una parte importante de la argumentación levantada contra la idea clásica de Verdad (fuerte) basada en la teoría de la correspondencia. La Verdad como correspondencia ha sido definida como la conformidad entre nuestro conocimiento y las cosas, una *correspondencia* entre lo que creemos y lo que es. Desde esta perspectiva, la verdad se entiende como una propiedad del pensamiento o de nuestras proposiciones (en el lenguaje): serán verdaderas aquellas ideas/proposiciones que representan correctamente las características objetivas de la realidad (en términos absolutos). Desde semejante planteamiento, resulta claro el porqué dicha concepción de la verdad ha estado históricamente asociada con una visión del conocimiento como representación de la Realidad objetiva, lo cual corresponde con el realismo epistemológico que hemos considerado inviable. En este sentido, resulta muy relevante el

interesante argumento formulado por Richard Rorty en contra de la creencia en la verdad como correspondencia, que —concisamente parafraseado por Tomás Ibáñez— es más o menos así:

Estoy dispuesto a aceptar el criterio de la verdad como correspondencia. Sólo os pido una cosa, que me digáis cómo puedo acceder a uno de los términos de la comparación, es decir, a la realidad, con independencia de mi conocimiento de la realidad, y con independencia de cualquier tipo de descripción de la realidad. Decidme simplemente cuál es el acceso directo a la realidad. Si me lo indicáis entonces podré ir a ver si la realidad se corresponde con lo que yo digo acerca de ella. (Ibáñez, 2001:84)

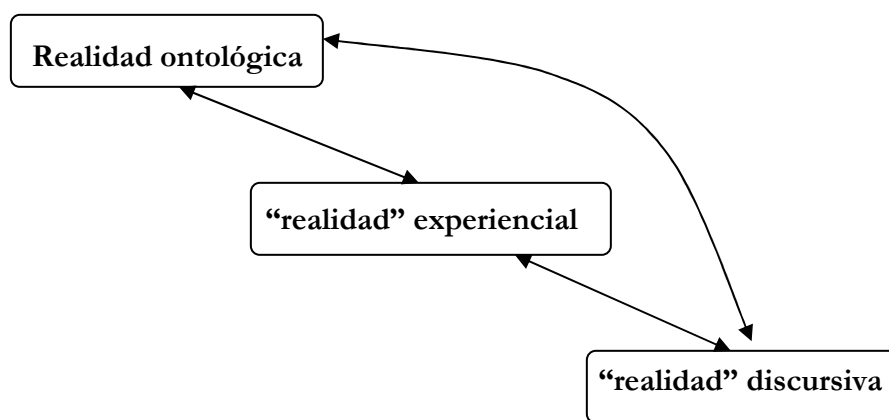
Ibáñez utiliza la argumentación de Rorty como un elemento clave para refutar el realismo epistemológico, defendiendo con ello la necesidad de asumir una postura relativista. Ibáñez continúa diciendo que “por supuesto, nadie ha conseguido indicar cómo se puede acceder a la realidad sin pasar por la mediación de su conocimiento”, que es a lo que nos hemos referido al señalar que la Realidad ontológica nos es incognoscible en tanto tal. “Lo único que tenemos es el fenómeno —continúa Ibáñez—, pero el fenómeno nos incorpora plenamente a su propia definición”, que es lo que hemos señalado al decir que la “realidad” experiencial es relativa a las características constitutivas del agente cognoscente. Finalmente, de la argumentación anterior Ibáñez saca dos conclusiones:

[...] en primer lugar que construimos la realidad y, en segundo lugar, que lo que decimos acerca de la realidad es un asunto de convenciones. Dicho en términos más fuertes, somos nosotros quienes decidimos lo que es verdad y lo que no es verdad, los criterios de la verdad no nos trascienden. Pero no lo decidimos en función de nuestro capricho, lo decidimos sobre la base de unas reglas del juego, históricamente y socialmente situadas, que son las que dictaminan las condiciones de aceptabilidad de nuestros argumentos. (Ibáñez, 2001:84)

Como vemos aquí, la brillante argumentación de Ibáñez a favor del relativismo finalmente se alinea con aquella interpretación del relativismo de la que hemos estado intentando separarnos. El párrafo citado sintetiza lo que hemos venido señalando como “solipsismo social” dentro de los modelos teóricos construccionistas, en los que se da cuenta de la idea de verdad únicamente a partir de la teoría del consenso. Y es que desde este tipo de planteamientos no hay ninguna forma de concebir nociones fuertes de «verdad», puesto que toda “verdad” depende de nuestras dinámicas sociales, de nuestra experiencia en el interior de un determinado grupo cultural situado en un momento histórico particular, de nuestra actividad (individual y social), y de nuestras decisiones (individuales o sociales). Ya hemos argumentado que esta perspectiva yerra al considerar que todas nuestras características (a las que es relativa nuestra “realidad” experiencial) son determinadas socioculturalmente, es decir, configuradas ontogenéticamente en nuestra historia de interacciones dentro de un grupo social específico. Y

hemos dicho que la insuficiencia explicativa de estos modelos se resuelve reintegrando —en nuestros modelos conceptuales— al ser humano en el seno de la Naturaleza, concibiendo la construcción social de la “realidad” como un subapartado de la construcción biológica de la “realidad”, comprendiendo así la necesaria cualidad de fijeza y “universalidad” de nuestra “realidad” experiencial que está más allá de aquellos factores individuales y sociales, más allá de nuestra plasticidad y de nuestras historias ontogenéticas.

Reconocemos aquí nuevamente aquellos dos abismos —el del realismo epistemológico y el del solipsismo social— ante los cuales Maturana y Varela nos invitan a buscar un camino intermedio. En ese sentido, al igual que hemos cuestionado la idea de que las nociones fuertes de «realidad» y «verdad» sean únicamente posibles en un marco realista, tenemos aquí que cuestionar los planteamientos básicos en torno al problema de la verdad. Una vez que hemos llevado a cabo la segunda desambiguación de la noción de «realidad», el planteamiento del problema de la verdad se transforma de manera muy importante. Tanto la idea de la correspondencia como el planteamiento de Rorty parten de distinguir entre *dos* dominios de realidad: el ontológico y el epistemológico, estableciendo o problematizando la relación existente entre esos dos dominios. Nosotros, al señalar *tres* dominios de «realidad» diferentes, tenemos que pensar en *tres* vinculaciones diferentes: la de la Realidad Ontológica con la “realidad” experiencial, la de la “realidad” experiencial con la “realidad” discursiva, y la de la “realidad” discursiva con la Realidad ontológica:



En primer lugar, examinemos la relación entre la Realidad ontológica y la “realidad” experiencial. Desde el marco de Maturana y Varela, hemos presentado una visión de la cognición construccionista pero no solipsista, desde el cuál hemos afirmado que, si bien la “realidad” experiencial es construida y relativa, la sobrevivencia del organismo requiere de un



necesario *acoplamiento* entre la “realidad” experiencial que sus propias características configuran, y la Realidad material en la que se desarrolla (acoplamiento estructural con el medio, adaptación). Al hablar de ese “margen de compatibilidad” dentro del cuál los seres vivos existen con adaptación al medio, y fuera del cuál tienden a desintegrarse en tanto que individuos y a desaparecer en tanto que linajes, estamos en efecto hablando de un tipo de *correspondencia*, pero argumentando que esto no necesariamente implica adoptar una postura de realismo epistemológico. Veámoslo en el ejemplo típico para explicar la idea de correspondencia: tradicionalmente se dice que la proposición “la nieve es blanca” es verdadera si la nieve es blanca, es decir, si el «ser blanco» es un atributo intrínseco y absoluto de la nieve. Pues bien, la experiencia que tenemos del color blanco —un buen ejemplo de aquellos “aspectos básicos” de nuestra “realidad” experiencial— es, en definitiva, una construcción biológica totalmente extrínseca a “la cosa en sí” (en este caso la nieve). Sin la existencia de aquellos seres vivos-cognoscentes cuyas características constitutivas construyen la experiencia del blanco la nieve no “sería” blanca en absoluto: nada de *nuestra experiencia* del blanco existe como parte de la nieve en sí misma. Y sin embargo, en la medida en que nuestra experiencia de los colores *corresponda* con (lo que podemos suponer que son) ciertas características intrínsecas de la Realidad material, nuestra experiencia perceptual (construida) nos permitirá mantener una efectividad operacional<sup>28</sup>.

En este punto —en el de la vinculación entre la Realidad ontológica y la “realidad” experiencial—, el argumento de Rorty es plenamente aplicable: sólo tenemos acceso a uno de los dos elementos que queremos comparar, por lo que parecería que la verificación de dicha correspondencia jamás podría ser efectuada. Sin embargo, nuestra experiencia cotidiana en el “mundo” nos dice que esto no es así. ¿Cómo es que distinguimos —tan naturalmente— entre lo que llamamos “experiencias reales” y “experiencias ilusorias”? Las ideas de “efectividad” (en la acción) y “coherencia” (entre diversas modalidades de percepción) —ideas que también han sido utilizadas históricamente para explicar la «verdad»— permiten concebir que, teniendo acceso únicamente al nivel experiencial, podamos poner a prueba esa “correspondencia” entre nuestra experiencia y la realidad material. Nuestra experiencia en el “mundo” no es un campo *cerrado* sino *abierto*: gran parte de nuestro conocimiento se obtiene precisamente encontrando

---

<sup>28</sup> Sobre este punto, véanse los interesantes estudios de Humberto Maturana sobre la percepción de los colores, investigaciones a partir de las cuales surgen los problemas básicos que dan origen al desarrollo de todo su modelo teórico.

*nuevas formas de experimentar*, formas alternativas de experiencia, con lo cual podemos evaluar la *veracidad* de nuestras percepciones. Es en este sentido en el que «real» y «verdadero» son utilizadas como sinónimos, cuando hablamos de una “experiencia real” o una “percepción verdadera”, por contraste con las “experiencias ilusorias” o las “percepciones falsas” (ilusiones, alucinaciones, etc). En la medida en que nuestras experiencias perceptuales sean “ilusorias” y en la medida en que seamos incapaces de “darnos cuenta” de su ilusoriedad (al menos en los dominios relevantes para nuestra existencia), diremos que nuestra “realidad” experimental pierde su acoplamiento con la Realidad material, lo que nos hace perder nuestra adaptación al medio y por consiguiente, dejar de existir en tanto que seres vivos. En el largo proceso de la deriva filogenética, el proceso de la evolución ha actuado como si fuera un proceso de “selección natural”, en donde aquellas características que configuran “realidades” experienciales que corresponden con los aspectos relevantes del entorno de cada ser vivo tienden a permanecer y reproducirse, mientras que aquellas otras con las que dicha adaptación se rompe tienden a desaparecer. Y como hemos visto, muchas de esas características que hacen que nuestra “realidad” experiencial (al menos en sus aspectos fundamentales) corresponda con el medio son innatas —independientes de nuestra historia ontogenética— por lo que podemos pensar que gran parte de esa correspondencia será *fija*.

En segundo lugar, veamos la relación entre “realidad” experiencial y “realidad” discursiva. Más que nuestras experiencias perceptuales, solemos decir que son las proposiciones o enunciados los que pueden ser verdaderos o falsos: es a nuestras descripciones en el lenguaje a las que solemos evaluar utilizando las categorías de veracidad y falsedad. Al revisar la cuestión de la función referencial del lenguaje, hemos dicho que lo que describimos en el lenguaje *no es* la Realidad ontológica sino la “realidad” experiencial. Este punto resulta crucial porque, al concebirlo de este modo, vemos que la argumentación de Rorty *no es aplicable* al hablar de la relación entre “realidad” experiencial y “realidad” discursiva: podemos decidir si un enunciado (una descripción de una experiencia) es verdadero o falso comparándolo con nuestras propias experiencias directas. Si alguien nos dice “hay una mariposa blanca ahí”, en efecto podemos ir y ver si es verdad que hay una mariposa blanca. La “realidad” discursiva es un dominio específico *dentro* de nuestra “realidad” experiencial, siendo los dos dominios de experiencia *potencialmente accesibles* para un sujeto. Decimos que son potencialmente accesibles puesto que en efecto, habrá ocasiones en que no podamos acceder *directamente* a la experiencia descrita en un enunciado, sólo tendremos acceso a la experiencia mediatizada a través de la

descripción, por lo que —en principio— nos sería imposible determinar su veracidad o falsedad. Es por esto que decimos que la “realidad” discursiva puede “perder el suelo” de la experiencia directa. Sin embargo, aún en estos casos muchas veces nos es posible hacer inferencias y suposiciones para determinar la *verosimilitud* de una descripción en función de elementos alternativos a la experiencia directa (donde la coherencia nuevamente es un criterio fundamental, entre otros). Como hemos dicho antes, escuchar un relato o leer un texto corresponden con un dominio específico de experiencias, que si bien nos “hablan” de *otras* experiencias, constituyen en sí mismos una experiencia. Esto tiene una gran importancia, dado que es precisamente en nuestra experiencia de escuchar un relato (viendo a nuestro interlocutor físicamente, observando sus modos de argumentar, etc) que podemos encontrar *indicios* que refuercen o debiliten la *credibilidad* de su relato.

Así se explica que —de manera tan natural—estemos todo el tiempo evaluando la veracidad o verosimilitud de las descripciones a las que tenemos acceso, y que en un momento dado podamos rechazarlas calificándolas de falsas o inverosímiles. En este punto, resulta especialmente importante destacar como tipos específicos de falsedad, a la *ficción* y la *mentira*. Ambas constituyen descripciones no verídicas, con la diferencia de que en la ficción, el hablante y el oyente están de acuerdo en que la descripción en cuestión no es verídica, y establecen un pacto de suspensión de la incredulidad. En la mentira, por el contrario, sólo el hablante sabe que su descripción no es verídica, y su intención es mantener al oyente en la ilusión de tal veridicidad, en algunos casos con objetivos de manipulación (instrumentalización del otro). Es por esto que, dada la importancia primordial que tiene la “realidad” discursiva, y dado el hecho de que ésta puede “perder el suelo” de la experiencia directa, la distinción entre veracidad y falsedad se vuelve tan fundamental. Para nuestra discusión aquí, lo que resulta más importante comprender es que nuestras descripciones en el lenguaje —lo que constituye la “realidad” discursiva— pueden ser validadas o refutadas mediante la experiencia, con lo que la distinción entre veracidad y falsedad recobra su carácter de distinción fuerte. Todo esto coincide plenamente con los planteamientos de Paul Ricoeur, especialmente cuando él se separa de lo que llama “la ideología del texto absoluto, que mediante una hipóstasis indebida pasa subrepticamente al límite” concibiendo al texto como sin referencia al mundo (aunque al respecto hemos aclarado que la referencialidad del texto no se dirige directamente a la Realidad ontológica sino al “mundo” experiencial). Coincide también el papel que él atribuye a la “mostración” con lo que aquí señalamos como acceso a la experiencia directa: “remitir a la

210

realidad, en última instancia, es remitir a *esta* realidad, que puede ser mostrada *en torno* de los hablantes, *en torno*, si se puede decir, de la propia instancia del discurso” (Ricoeur, 1995: 130). Nuestras descripciones en el lenguaje tienen un referente: nuestro “mundo” experiencial. Tales descripciones son siempre una construcción social, y siempre pueden ser cuestionadas o puestas en discusión. Tenemos la capacidad de juzgar si tales descripciones corresponden o no con nuestra experiencia, en este sentido, la veracidad de nuestras enunciaciones lingüísticas es algo plenamente accesible a nuestra comprobación o refutación. Y dado el grado de fijeza que caracteriza a nuestra “realidad” experiencial, nuestra noción de una Verdad relativa recupera (al menos en algunos aspectos) la fuerza o dureza que parecía haber perdido. Finalmente, como se desprende de lo anterior, podemos ver que la relación entre la “realidad” discursiva y la Realidad ontológica tiene a la “realidad” experiencial como intermediario *necesario*, pues aún lo que podemos decir sobre la Realidad ontológica (que está más allá de la experiencia) se basan en las inferencias y deducciones que podemos hacer a partir de nuestra “realidad” experiencial.

#### **7.7.5. Comentarios finales.**

Con lo anterior, damos por concluida la exposición de un marco general que proponemos como una forma de enfrentar el problema en torno a las nociones de «verdad» y «realidad». Concluiremos ahora señalando algunas de las principales implicaciones de la discusión anterior: primero con respecto al estudio de caso específico a partir del cuál se desarrolla este trabajo y después a nivel más general.

Desde un planteamiento general como el que acabamos de presentar, es posible observar el conflicto-controversia en torno a la muerte de Ernestina Ascensión desde un marco teórico construccionista (epistemológicamente relativista), haciendo referencia a una noción fuerte de Verdad relativa. Hemos podido analizar el proceso de construcción social de la “realidad” discursiva como un campo de batalla fundamental, observando el modo en que las diferentes versiones están conectadas con diferentes posiciones políticas, con los intereses de distintos grupos en conflicto, así como su conexión con el mantenimiento o la desestabilización del orden social en general. Y hemos visto cómo el poder y la violencia jugaron un papel determinante en el establecimiento de la versión oficial sobre el caso como supuesta “verdad” sobre su muerte. Y sin embargo, nuestra concepción particular de relativismo no nos impide decir que sólo puede haber *una* verdad sobre su muerte (sea cual sea), con lo que las demás versiones serán necesariamente falsas. Permite decir que lo que hace

que una determinada versión sea la verdadera no depende exclusivamente de las dinámicas sociales de generación de consenso (las cuales incluyen el uso de violencia): lo que la hace verdadera es su correspondencia con nuestra “realidad” experiencial, con un conjunto de “experiencias *reales*” (en oposición a lo que hemos visto como “experiencias ilusorias”), su correspondencia con un “mundo” experiencial que sustentadamente podemos suponer está *acoplado* con la realidad sin comillas.

En nuestra interpretación, no hemos asegurado con certeza la veracidad de nuestra descripción del caso, dado que al basarnos únicamente en información de segunda mano, no hemos tenido acceso a experiencias directas que pudieran comprobar o refutar definitivamente nuestra versión. Hemos defendido, en cambio, una de las versiones como la más verosímil, en función del conjunto de *experiencias* a las que sí hemos tenido acceso, en la medida en que la controversia se ha desarrollado en el espacio público de los medios de comunicación (por lo cual nuestro estudio de caso no deja de ser empírico). Y hemos señalado la posibilidad de confirmar o refutar dicha interpretación teniendo acceso a quizá la única evidencia a la que aún es posible acceder: una nueva autopsia que compruebe la existencia de la fractura cráneo-encefálica en el cadáver de la señora Ascensión, lesión que habría sido negada —dolosamente— por aquellas autoridades que finalmente concluyeron que se trató de una muerte natural. Y del mismo modo, el marco general que hemos planteado nos permite decir que no todas las descripciones de la “realidad nacional” son igualmente verdaderas. De comprobarse el uso de mentira política para encubrir a los violadores-asesinos de la señora Ascensión, este caso constituiría una poderosa evidencia que apoyaría la visión general de la problemática sociopolítica nacional (y transnacional) que hemos defendido (colonialismo interno, régimen de dos caras, etc).

Y como hemos dicho, el enfrentamiento con este caso específico ha sido la fuente de la revisión crítica del marco teórico construccionista que hemos ido presentando en los diferentes capítulos, producto de la cual hemos llegado al planteamiento de una versión particular de relativismo epistemológico que podemos definir como biocéntrico. Bajo este planteamiento es como hemos podido conciliar la necesidad de hacer referencia a nociones fuertes de «verdad» y «realidad» con nuestras convicciones epistemológicas relativistas. Es así como hemos podido integrar el análisis teórico sobre la construcción social de la “realidad” discursiva con una intervención sociopolíticamente comprometida. Es así como hemos sorteado la tensión surgida en torno a las nociones de «verdad» y «realidad», concibiéndolas como nociones

relativas-fuertes. De esta manera nos hemos separado del solipsismo social en que caen muchos de los modelos conceptuales construccionistas, encontrando una vía media que no es ni realista ni solipsista. Hemos hecho esto concibiendo que la construcción social de la “realidad” se incluye y está acotada al interior de la construcción biológica de la “realidad”. Con esto, además de poder ubicar mejor nuestro objeto de estudio —el proceso de construcción social de la “realidad”— comprendiendo mejor de dónde surge, en qué se basa, y cuáles son sus alcances, también hemos replicado ante la clásica división trazada entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, reintegrando al ser humano —en nuestros modelos conceptuales— al interior de la Naturaleza.

De este modo hemos intentado subsanar la insuficiencia explicativa de los modelos construccionistas convencionales, que han sido incapaces de dar cuenta satisfactoriamente de la estabilidad y regularidad de nuestra “realidad” experiencial. Si se lograra esto, estaríamos avanzando en la superación de aquella “inmadurez teórica” que hemos señalado antes, explicando dicha insuficiencia explicativa como consecuencia de un impulso por desmarcarse completamente del paradigma epistemológico realista, concentrándose únicamente en la dimensión de variabilidad y particularidad de la “realidad” experiencial humana. Quizás esta insuficiencia explicativa sea parte del motivo por el cual, tras la crisis disciplinaria desencadenada con suscríticas y argumentaciones, el bando construccionista ha permanecido como un grupo marginal y “de oposición” sin completar una “revolución científica”<sup>29</sup> como las descritas por Thomas Kuhn (1962). Si esto es así, el planteamiento de un marco general que asuma variabilidad y fijeza como dos polos simétricos y complementarios puede significar un avance en la consolidación de la perspectiva construccionista como un paradigma plenamente viable, con mejores probabilidades de sustituir al muy cuestionado —pero aún vigente— paradigma epistemológico realista.

Como hemos sugerido al final del capítulo 3, el modelo conceptual que hemos presentado —en tanto que paradigma científico— implica asumir dos imperativos complementarios para la investigación. Asumir una postura centrada entre los polos conceptuales simétricos de la variabilidad y la fijeza no implica abandonar ni debilitar los imperativos que son usualmente relacionados con la perspectiva construccionista: la crítica de

---

<sup>29</sup> Con respecto a esta cuestión, desde el planteamiento que estamos defendiendo podemos argumentar que el enfrentamiento entre paradigmas científicos no se produce “en el vacío”, sino sobre la base sólida de la “realidad” experiencial. Este trabajo es un ejemplo de cómo un estudio de caso puede servir para plantear la necesidad de modificar los marcos teóricos y los modelos conceptuales con los que nos explicamos el mundo.

las “verdades” establecidas y de las creencias de sentido común, el compromiso “anti-absolutista” con la desnaturalización, desesencialización, desreificación y deconstrucción de nuestras descripciones de la “realidad”. Esta función crítica y potencialmente subversiva del construccionismo sigue constituyendo un imperativo de la máxima importancia, pero debe asumirse de manera paralela al imperativo complementario: el de la búsqueda de constantes, generalizaciones y “leyes”, el la búsqueda del conocimiento de la “realidad” que nos es común de manera fija, el de la búsqueda de aquello que podemos *afirmar*, de construir descripciones que sean verdaderas más allá de las diferencias culturales y ontogenéticas de nuestras historias particulares como seres humanos. Hacer esto constituye, de cierta forma, una crítica de la idea —que parece ser de sentido común para los socioconstruccionistas— de que todo intento por encontrar constantes o generalizaciones es intrínsecamente negativo o inútil. Así como hemos hablado de dos abismos entre los cuales debemos encontrar un camino intermedio, tenemos que asumir este doble imperativo en el que ambos polos son igualmente necesarios e irrenunciables. En el diálogo y la complementariedad de ambos imperativos es en donde se encuentra el proceso del conocer.

### **7.8. Apéndice: El problema en torno a la noción de «Bien».**

Finalmente, retomaremos la discusión en torno a la noción de «Bien» que hemos dejado pendiente al final del capítulo 3. Si bien abordar esta última discusión no constituye el objetivo principal de este trabajo, se trata de un tema igualmente importante y pertinente, por lo que incluimos aquí —a manera de apéndice— un apartado sobre este asunto. Paralelamente al problema epistemológico en torno a las nociones de «realidad» y «verdad» que enfrentamos al tratar de analizar la controversia sobre la muerte de Ernestina Ascensión desde una perspectiva construccionista (epistemológicamente relativista), surge también un problema axiológico en torno a la noción de «Bien», que corresponde con la dimensión ético-política del debate en torno a la aceptación o rechazo de los planteamientos relativistas. El paralelismo existente entre ambos problemas —el epistemológico y el axiológico— resulta evidente desde un planteamiento como el siguiente:

En *Autopsia de un copo de nieve* hemos defendido una cierta interpretación de la controversia sobre la muerte de la señora Ascensión que corresponde con una cierta visión de la “realidad nacional” (y transnacional), una cierta descripción de las problemáticas existentes así como una cierta explicación de sus causas y mecanismos. Desde dicha interpretación, hemos sugerido que la problemática sociopolítica analizada —producto de un ordenamiento social basado en la dominación, explotación y marginación de los grupos oprimidos, ordenamiento sostenido mediante la violencia y la mentira— tiene como una de sus fuentes fundamentales la ambición de los grupos dominantes, quienes, persiguiendo lo que llamaremos aquí un «bien excluyente» (el bien para unos con exclusión de los demás), buscan el beneficio propio mediante el acaparamiento de la riqueza y la instrumentalización del otro.

Como es evidente, esta interpretación-explicación conlleva *necesariamente* una enorme carga de valoración ética, un fuerte sentido de reprobación moral y repudio que confiere a nuestra descripción su carácter de denuncia. Este tipo de valoraciones implican la defensa, implícita o explícita, de una definición particular de «bien». Y al repudiar el comportamiento y las decisiones de alguien calificándolas como éticamente incorrectos, lo que estamos haciendo es descalificar la definición particular de «bien» bajo la cual dichas elecciones son tomadas, la idea de «bien» que dirige tales comportamientos. Hacer esto —afirmar nuestra definición de «bien» como “la correcta” descalificando aquella sostenida por los otros— es aquello que desde una perspectiva relativista convencional sería tachado de *absolutista*, propio de quienes hacen referencia a nociones fuertes de «Bien», nociones “que obligan”, que constituyen *imperativos universales* cuya validez se sostiene más allá de la diversidad de opiniones.

Tenemos, pues, una tensión plenamente análoga a la que nos encontramos en el plano epistemológico. Por un lado, concordamos con los planteamientos de un marco construccionista, historicista y relativista, por lo que deseamos tomarlo como marco general para nuestra aproximación al estudio de caso. Por el otro, en dicho estudio parece indispensable hacer referencia a una noción fuerte de «Bien», apartándonos de aquellos planteamientos en que hay una multiplicidad de definiciones de «bien» *equivalentes* en cuanto a su fundamentación última, la cuál, se ha dicho, es simplemente nula. ¿Estamos siendo absolutistas al defender una noción fuerte de «Bien»? ¿Deberíamos respetar las elecciones normativas del otro, considerando que son tan válidas como las nuestras? ¿En qué medida podemos defender nuestra definición de «Bien» frente a la del otro? ¿Sería esto válido de algún modo? En suma: ¿es acaso que debemos optar entre adoptar un posicionamiento relativista



abandonando toda referencia a una noción fuerte de «Bien» o defender dicha noción fuerte abandonando nuestras convicciones relativistas? ¿Qué podemos hacer si, por un lado, el planteamiento absolutista nos parece inviable pero, por el otro, encontramos una insuficiencia normativa al intentar fundamentar nuestra definición de «Bien» desde los planteamientos relativistas convencionales?

Pues bien, como ya hemos adelantado en el último apartado del capítulo 3, parece que aquella estrategia que hemos utilizado para enfrentar el problema en torno a las nociones de «realidad» y «verdad» puede tener cierta utilidad al aplicarse en el problema con la noción de «Bien». Parece ser que podríamos “saltar fuera” del debate clásico sobre el Bien entre las teorías metafísicas y las subjetivistas del mismo modo en que hemos saltado fuera de la oposición aparentemente irreconciliable entre el realismo epistemológico y el relativismo convencional. La tensión existente entre esas dos cualidades contrastantes que suelen atribuirse al Bien —absolutismo y relatividad— es uno de los temas clásicos de la discusión moral. Parece que estamos aquí ante una situación análoga a la que hemos enfrentado antes, “con abismos hacia ambos lados”, por lo que la solución parece estar también en la búsqueda de un camino intermedio que conduce hacia lo que en cierto modo constituye una síntesis de los planteamientos que previamente parecían antinómicos. En este caso, esta propuesta consiste en defender una noción fuerte de Bien relativo.

Aunque a primera vista parece contradictorio y hasta absurdo, no seríamos nosotros los primeros en intentar resolver la tensión que hemos descrito buscando algún tipo de conciliación entre las nociones de Bien absoluto y relativo. Desde las teorías metafísicas se concibe una noción de Bien absoluto e inmutable, lo que corresponde con la idea de un valor objetivo que existe por sí mismo con independencia del obrar humano y de las opiniones de los sujetos, y sin embargo, sus defensores también han debido explicar de qué modo el Bien *se relaciona* con el mundo humano, su conducta y sus decisiones, constituyendo para éste un deber ser. Y desde las teorías subjetivistas, desde donde el bien o los valores son tales sólo con referencia al ser del sujeto, también se ha intentado darles algún carácter de inmutables o absolutos, intentando de algún modo conferirles un *ser en sí* independiente de las opiniones del sujeto. En torno a esta tensión existe un enorme conjunto de discusiones desarrolladas a lo largo de varios siglos. Nuestro objetivo aquí es simplemente presentar un planteamiento muy general que concuerda con la argumentación epistemológica que previamente hemos presentado, con la conciencia de que varios grandes problemas quedarán sin resolver.

### 7.8.1. Hacia una noción fuerte de Bien relativo.

En concordancia con todo lo anterior, tomamos aquí como punto de partida un planteamiento relativista. Hemos dicho que, como seres vivos, nuestra conducta está orientada con base en la “realidad” experiencial que se configura para nosotros de manera relativa a las características que nos constituyen como seres vivos-cognoscentes de una especie particular. Para los seres humanos, existe además un dominio experiencial específico que tiene una relevancia fundamental para orientar nuestro comportamiento, aquel que hemos designado como “realidad” discursiva, el conjunto de descripciones sobre la “realidad” experiencial que surge como producto de nuestras dinámicas sociales. Muchas de las decisiones que tomamos, tanto individual como colectivamente, las tomamos en función de las descripciones y explicaciones sobre el mundo que socialmente construimos. De este modo, resulta claro que toda construcción de la “realidad” (tanto biológica como social) constituye intrínsecamente alguna orientación para la conducta, lo cual ciertamente englobaría los campos de la moralidad y la ética.

Partimos entonces de una concepción de Bien relativo, aceptando que éste se define en función de las características constitutivas del sujeto, aceptando que no hay nada que sea intrínsecamente bueno ni malo, pues tales categorías sólo pueden utilizarse con referencia a determinado(s) organismo(s). Aquello que —para un individuo— resulte bueno, beneficioso, deseable o de valor, aquello hacia la consecución de lo cual deba orientarse su conducta, será tal sólo en relación con las características que le constituyen como individuo de cierta especie, afirmación con la cuál nos plantamos en contra de la idea de un Bien absoluto. Y sin embargo, nos deslindamos tajantemente de quienes sostienen que afirmar la relatividad del Bien signifique que cada individuo *decide* lo que es bueno para sí mismo sin restricciones ni ataduras con respecto a los otros o al mundo. En efecto, dado que todos los seres vivos somos resultado de un proceso histórico, lo que para cada uno pueda considerarse como bueno o malo será también —necesariamente— una construcción histórica, contingente y transitoria, como consecuencia de lo cual existe una relatividad histórica y una multiplicidad de definiciones del Bien. Y sin embargo, esto cobra un sentido sustancialmente diferente cuando —como hemos hecho antes— lo afirmamos haciendo referencia no sólo a la historia de la humanidad, sino en general a la historia de la Vida sobre la Tierra.

Como hemos visto, en el proceso de la evolución biológica la variabilidad y mutabilidad de ciertos aspectos se producen en escalas de tiempo tan grandes, que para el individuo —en su relativamente breve ontogenia— dichos aspectos presentan una importante cualidad de fijeza. Lo que en términos macro es, en definitiva, contingente y transitorio, para el individuo aparece como fijo y “biológicamente determinado”. Frente a esta *determinación*, las “decisiones” del individuo pasan a un segundo plano. Nuestro argumento en este caso sería simplemente que en efecto, lo que es bueno o beneficioso para un individuo depende de las características que le constituyen, pero gran parte de esas características han sido configuradas en un proceso histórico de gran envergadura en el cual sus decisiones individuales (las que van trazando su historia ontogenética particular) no han tenido ningún papel. Por lo tanto, existirá necesariamente (lo que podemos describir como) un sustrato de imperativos para el comportamiento que para el individuo serán *dados* (determinados por procesos que están más allá de su existencia individual), *fijos* (en el sentido de lo que hemos distinguido como “fijeza fuerte”) y “universales” (para todos los miembros de una determinada especie). Aquí nuevamente entra en juego la dimensión de *lo instintivo*, término con el cual solemos hacer referencia aquellas orientaciones *innatas* del comportamiento de un organismo que le impulsan a la satisfacción de sus necesidades específicas de acuerdo con la forma especial de adaptación al medio con la que los individuos de su especie resuelven su autopoiesis.

Nuevamente, resulta crucial para nuestra discusión considerar los efectos de la tendencia evolutiva observable en muchos linajes hacia el incremento de la plasticidad, cualidad que hemos revisado en términos estructurales, conductuales y experienciales. Pues bien, dando el salto hasta el caso específico del ser humano, es en su enorme potencial de plasticidad en donde se basa aquella “apertura al mundo” de la que hablaban Berger y Luckmann, aquella posibilidad del ser humano de “construirse (socialmente) a sí mismo” de formas muy diversas, teniendo como resultado la existencia de una variedad indeterminada de “formas de llegar a ser humano”. Como hemos visto, en el ser humano esta cualidad de apertura es compensada con una “relativa clausura al mundo” que se produce socialmente: el individuo es moldeado de una cierta forma en función de su historia ontogenética dentro de un grupo sociocultural específico. La interacción social implica ciertas restricciones e imperativos conductuales para los integrantes de un determinado grupo. En el caso de los seres humanos, hemos visto que nivel del lenguaje se ha consolidado como una dimensión fundamental de interacción social, con un papel primordial en la orientación de nuestro comportamiento tanto a nivel individual

218

como social. Es en este punto donde encontramos el surgimiento de sistemas conceptuales normativos de la conducta, un conjunto de formulaciones o enunciaciones discursivas articuladas para constituir sistemas simbólicos socialmente construidos cuya función es orientar, encauzar y controlar el comportamiento de los individuos de un determinado grupo social.

Es en este campo —el de la construcción social en el lenguaje de sistemas normativos de la conducta— en donde se ubican nuestras afirmaciones morales y nuestras reflexiones éticas, es decir, en el nivel de la “realidad” discursiva. Estas enunciaciones morales (preceptos, imperativos discursivamente articulados) forman parte esencial de los universos simbólicos de cada grupo social (cuestión que ya ha sido señalada por Berger y Luckmann cuando dicen que los universos simbólicos contienen elementos tanto *cognoscitivos* como *normativos*). Entendiendo de este modo a la ética y la moral —como los conjuntos de reflexiones y afirmaciones sobre la correcta orientación de nuestra conducta que hacemos en el lenguaje—, podemos entenderlas como construcciones sociales que surgen como resultado de nuestras dinámicas de generación de consenso, fenómenos culturales cuya estabilidad transgeneracional depende de la *fijación* conseguida mediante su consolidación como tradiciones (fijeza que hemos calificado como *débil*). La moral, pues, será siempre un conjunto de descripciones cuestionables, que siempre podrían ser otras, pero sobre cuya estabilidad se construye la estructura y el funcionamiento de una sociedad, por lo que existirán grandes fuerzas sociales para mantenerlas estables e invariantes, puesto que en ello radica el mantenimiento o la desestabilización del *statu quo*. A diferencia de los imperativos conductuales innatos (biológicamente construidos), estos sistemas normativos (socialmente construidos) no serán “universales” (para todos los miembros de la especie humana), sino que corresponderán a un grupo cultural específico. Como es evidente, la orientación de la conducta es una cuestión clave para la supervivencia, por lo que la moralidad y la ética están subsumidas en la búsqueda de adaptación y supervivencia, tratando de moldear al ser humano hacia mejores *formas de ser* en el mundo. De este modo, podemos concebir la dimensión ética y moral, no como algo que estuviera “fuera de la naturaleza”, sino como algo plenamente *enraizado* en nuestro ser biológico.

De manera paralela a lo que hemos argumentado en la discusión epistemológica, desde este planteamiento observamos que estos sistemas normativos —en tanto que construcciones sociales en el lenguaje— no son construidos “en el vacío”: son construidos con

base en y en función de nuestra “realidad” experiencial, la cual se caracteriza por altos grados de fijeza (en sentido *fuerte*) y “universalidad”. La “realidad” experiencial constituye un *campo acotado* sobre el cual construimos nuestros universos simbólicos. Con esto, nos separamos definitivamente de quienes sostienen que un planteamiento relativista en el ámbito moral implica necesariamente un *solipsismo moral*, idea según la cual (en tanto que solipsismo social) lo que una sociedad construya como bueno o malo no depende de nada más allá de sus dinámicas de generación de consenso en donde, nuevamente, el poder y la violencia suelen jugar un papel fundamental. De acuerdo con esto, ningún sistema normativo tendrá mejores fundamentos que otro. Este tipo de planteamientos en efecto conducen a una situación de imposibilidad de diálogo e incompreensión entre distintas moralidades así como a una imposibilidad de comparación entre ellas, con lo que todo enfrentamiento no será más que una confrontación sorda en la que cada individuo o cada grupo defenderá a ultranza su propio sistema normativo (su propio universo simbólico) por el simple hecho de que ése es *el suyo*, y porque de su defensa depende la satisfacción de los intereses del grupo portador y su posición relativa de poder.

Desde el planteamiento que defendemos en este trabajo, la distinción entre “realidad” experiencial y “realidad” discursiva nos permite proponer un relativismo moral que no cae en el solipsismo moral. En efecto, todos los sistemas normativos son construcciones sociales cuestionables, parciales y modificables, pero “lo que es bueno para nosotros” no es enteramente una construcción social: depende en gran medida de todo aquello en nosotros que ha sido biológicamente construido. Así es como, dentro de un marco estrictamente relativista, podemos hacer referencia a una noción de Bien relativo que recupera un carácter de *fuerza* o *dureza* puesto que se basa en ciertos aspectos sólidos que están más allá de nuestras formulaciones discursivas, si bien las descripciones conceptuales con las que la caracterizamos serán siempre una construcción social falible y perfectible. De este modo, si bien adoptamos una perspectiva construccionista, historicista y relativista con relación al ámbito moral, y si bien reconocemos una necesaria multiplicidad de sistemas morales y de definiciones de lo que es el Bien, afirmamos que hay un sustrato (relativamente) fijo y compartido contra el cual podemos efectuar comparaciones desde las que no todos los sistemas morales son igualmente aceptables. De esto se deduce que nuestros sistemas normativos son contrastables en el nivel de la “realidad” empírica: observando las consecuencias que tiene orientar nuestra conducta con base en un determinado conjunto de imperativos socialmente construidos, podemos decidir si tales principios son adecuados o inadecuados para encaminarnos hacia lo que nos resulta

220

benéfico. De este modo, la reflexión ética puede ser concebida como una disciplina *empírica*, que cuestiona, argumenta a favor o en contra de nuestros modelos conceptuales a partir de algún conjunto de experiencias. Por lo tanto, si no todos los sistemas normativos son equivalentes, se restablece la importancia de la búsqueda de unos sistemas normativos *mejores*: aquellos que nos conduzcan más efectivamente hacia el bienestar.

Con este planteamiento, lo que obtenemos no es una definición *definitiva* de lo que es el Bien para el ser humano, lo que obtenemos es un suelo fijo y compartido sobre el cual hacer nuestras —siempre inacabadas— construcciones discursivas, a partir del reconocimiento de la existencia de un dominio experiencial exterior al lenguaje que está basado en un sustrato independiente de nuestras construcciones sociales. Además, la búsqueda de unos sistemas normativos mejores —la valoración de unos como mejores que otros— no implica necesariamente la *imposición* de los nuestros sobre los del otro: dado que *todos* tenemos la posibilidad de contrastar cualquier sistema normativo con base en nuestras propias experiencias (nivel en el cual existe una base común “universal”), existe la posibilidad de entablar un *diálogo* —idealmente en condiciones de equidad y respeto mutuo— sobre la adecuación o inadecuación de éste o aquel principio orientador; diálogo que, sin embargo, requiere de la existencia de una voluntad de dialogar genuina y compartida, así como de una disposición autocrítica sincera (condiciones que, aunque son difíciles de lograr, son posibles).

### **7.8.2. Ética relativista: Egoísmo y antropocentrismo.**

La idea de un relativismo moral suele identificarse con el planteamiento de definiciones egocéntricas o egoístas de Bien. Suele pensarse que si el Bien es relativo a nosotros, esto significa que cada quien actuará buscando únicamente su beneficio individual. Pero tras revisar qué podemos entender aquí por “relativo”, observamos que esa interpretación resulta demasiado limitada. Es cierto: podemos orientar nuestra conducta en función de una idea de Bien definida *en relación* a nosotros mismos en tanto que *individuos*, es decir, con relación a aquello que es particular a nosotros y que no compartimos con nadie más. Esta es la idea clásica de «Bien egoísta», que no incluye consideración por nadie más que uno mismo. Y en efecto, para existir como tal, todo ser vivo debe dirigir su conducta hacia la satisfacción de sus necesidades en tanto que individuo, cuestión que en sus aspectos más básicos recae en el dominio de lo instintivo. Aquel planteamiento según el cual el “mundo natural” funciona fundamentalmente como una competición permanente y sin concesiones entre individuos que

persiguen su beneficio individual a costa del de los demás, ha servido como argumentación para sistemas de valores humanos basados en la búsqueda del Bien egoísta, que en la actualidad son asociados con las llamadas sociedades individualistas.

Sin embargo, una noción de Bien relativo no necesariamente significa Bien egoísta. De hecho, pensar en un ser humano completamente egoísta parece ficticio o patológico: en tanto que animal social, está claro que el ser humano tiene una profunda (y “universal”) tendencia al gregarismo. Esto significa que tiende a orientar su conducta tomando en cuenta no sólo su beneficio individual, sino también una idea de beneficio en común con otros individuos (lo que se relaciona con las llamadas “conductas altruistas”). En esto se basa la conformación de grupos sociales, en la orientación de la conducta de un conjunto de individuos en función de un Bien común. Al igual que muchos otros animales sociales, en la medida en que nuestra supervivencia se satisface como parte de un grupo, nuestro bienestar individual requiere de la búsqueda paralela del bien común, cuestión que en diversas especies también incluye componentes innatos. Por supuesto, la búsqueda del bien individual y el bien común —si bien por un lado resultan *complementarias*— también implican una tensión permanente entre intereses contrapuestos: habrá una incesante *contradicción* entre el sacrificio del bien individual a favor del bien común, o viceversa.

De este modo, observamos que los animales sociales, para existir como tales, deben orientar su conducta en función de lo que podemos describir como un *doble imperativo* conductual: la búsqueda complementaria-contradictoria tanto de un beneficio individual como del bien común, entre los cuales la búsqueda de un equilibrio resultará siempre problemática. En el caso de los seres humanos, este doble imperativo se expresa también en los sistemas normativos que construimos socialmente en el lenguaje. Los distintos conjuntos de preceptos que forman parte de la cultura de cualquier grupo social —ya sea en términos morales, jurídicos, políticos, religiosos, o de cualquier otra índole— incluyen la necesaria y problemática articulación de ese doble imperativo. En algunos casos se ha dado prioridad al bien común, subordinando el bien individual (la carga moral de palabras como “egoísmo” y “altruismo” dice mucho al respecto), mientras que en otros se ha argumentado más a favor del bien individual o la felicidad individual. Así, históricamente, la consideración hacia *el otro*, el respeto, la solidaridad, etc. han sido problemas centrales de la reflexión ética y de la regulación social del comportamiento humano.

Desde esta perspectiva, resulta interesante observar la enorme diversidad de maneras en que se expresa dicha articulación, la variedad de formas en que distintos grupos culturales buscan sortear dicha tensión. Un aspecto decisivo —y crucial para nuestra discusión actual— es la *extensión* de lo que se define como el «nosotros» en función del cual se plantea la idea del bien común. En nuestros sistemas conceptuales, existirán diferentes argumentaciones sobre las que se asienta la delimitación de un *perímetro* dentro del cual se encuentran aquellos otros frente a los que tenemos respeto, consideración y solidaridad, y fuera del cual se ubican aquellos otros-otros cuyos intereses no estamos obligados a respetar, por cuyo bienestar no tenemos consideración, hacia quienes no nos conduciremos con solidaridad. En la extensión de este perímetro se expresa la tensión entre los polos que, más adecuadamente, podemos llamar «bien excluyente» y «bien incluyente». Esos sistemas normativos incluirán definiciones de Bien que se ubiquen en distintos puntos del *continuum* existente entre esos dos polos: estableciendo perímetros que pueden comprender a la familia (“nuclear”, “extensa”, etc.), al clan, al pueblo, a los “ciudadanos” de una nación, etc. Los imperativos para el comportamiento de un individuo frente a otro serán radicalmente diferentes dependiendo de si ese otro se encuentra dentro o fuera de ese perímetro. Para un individuo determinado, existirá una multiplicidad de esos perímetros en función de los cuales orientará su conducta, como círculos concéntricos con los que se delimita una gradación de inclusión-exclusión con respecto al otro. Así, uno podrá tener muy fuertes imperativos morales hacia los miembros de su familia, medianamente fuertes hacia el conjunto de sus connacionales, y ninguno hacia las personas de otra nacionalidad.

Y por supuesto, pueden también delimitarse otros perímetros en el extremo opuesto, con respecto a los cuales se tenga la relación inversa: grupos “enemigos” hacia quienes el imperativo sea hacer daño, obstaculizar sus intereses, etc. Y parece lógico pensar que la delimitación de un grupo enemigo y los imperativos de hacerle daño tienen siempre como finalidad algún tipo de beneficio para el grupo propio, por lo que podemos decir que obedecen a una definición de bien excluyente. Encontramos muchísimos ejemplos de la delimitación de estos perímetros y de las dinámicas sociales que se desarrollan a partir de ellos. Todas las guerras, por supuesto, funcionan bajo esta lógica. Otros casos interesantes son los de las sociedades esclavistas, los imperios o los sistemas coloniales, así como los de los grupos dominantes al interior de una sociedad, los grupos de elite o los grupos gobernantes. Cualquier perímetro que establezca una diferencia de privilegio, de status social, funciona bajo esta lógica. Quién tiene derecho a qué, y quién tiene la obligación de qué, son cuestiones cuya definición



dentro de un grupo social está íntimamente vinculado a los sistemas de imperativos conductuales y sus distintas formas de legitimación. Género, raza, linaje, etnicidad, lengua, religión... innumerables factores podrán ser decisivos para la delimitación de esos perímetros. En función de ellos se demarcará la *asimetría* en las relaciones sociales mediante las que se estructuran los diversos tipos de sociedades, así como las relaciones intersociales. Las relaciones de dominación corresponden con el trazado de estos perímetros, diferenciando al grupo de “nosotros” entre quienes debe haber respeto, igualdad y solidaridad, contra el grupo de quienes pueden ser instrumentalizados en beneficio del primer grupo. Así, la extensión del perímetro del nosotros será lo que establezca hacia quienes hay que tener un “comportamiento ético” y quienes no son “sujetos de derecho” (a quienes muchas veces se les ha negado la denominación de “persona”, “ser humano”, “ciudadano”, etc.).

La historia de la humanidad es, en buena parte, la historia de las dinámicas acontecidas en torno a estas delimitaciones entre el «nosotros» y el «ellos», la historia de las dinámicas de conflicto entre diversos grupos sociales que se rigen por definiciones contrapuestas de bien (sistemas normativos basados en diferentes delimitaciones del perímetro del «nosotros»). En esta historia, hemos visto el auge y la decadencia de incontables grupos, quienes han conseguido erigir enormes sistemas de dominación consiguiendo la realización de sus ideales de bien excluyente mediante la explotación, el despojo y la exclusión de otros. Como resultado de todo esto, obtenemos la delimitación de los perímetros de privilegio y penuria que dan forma al mundo humano de la actualidad, con los altísimo grados de acumulación de la riqueza y el bienestar, del poder político, económico y militar, y los enormes porcentajes de población que están fuera de los perímetros trazados por los grupos dominantes. Y como es sabido, la estabilidad de las sociedades esclavistas, su pervivencia y funcionalidad, dependen de que se satisfagan también las necesidades básicas de los grupos oprimidos, por lo que la satisfacción del bien excluyente de los grupos dominantes requiere de una cierta consideración por el otro. El punto clave aquí es que dicha “consideración” está basada en una *valoración instrumental* del otro: se satisfacen sus necesidades no por su bienestar en sí mismo, sino en la medida en que es necesario para el bienestar del grupo dominante. Parece ser que en la historia de la humanidad —incluyendo, por supuesto, el momento presente—, aquellos grupos humanos que han alcanzado los mayores niveles de acumulación de lujo, bienestar y comodidad, lo han hecho guiados por ideales de bien excluyente, alimentándose de la explotación de otros a quienes excluyen del goce de los beneficios, para lo

224

cual son igualmente importantes la dominación ejercida mediante la violencia y el poder militar, como la dominación ejercida mediante las ideas y el poder simbólico.

Pues bien, en este punto de la discusión, tenemos dos problemas diferentes pero interrelacionados. Por un lado, desde una postura de relativismo moral, se afirma que no existen definiciones absolutas de Bien, ni imperativos universales inmutables con los que debamos orientar nuestra conducta. Si toda definición de Bien es relativa, se dice, entonces cada quien es libre de perseguir aquello que *en su opinión* resulte más benéfico, y no habría ninguna razón más allá de las elecciones personales o de las construcciones sociales de un grupo para decidir cómo debemos comportarnos frente al otro. Ya hemos argumentado en contra de esto, rechazando el planteamiento de un solipsismo moral haciendo referencia a la “realidad” experiencial como una base con un sustrato “dado”, fijo y “universal”, más allá de nuestras decisiones personales o construcciones sociales, que acota y vuelve contrastables los sistemas normativos que construimos en el lenguaje. Pero argumentar de este modo contra el solipsismo social nos plantea un segundo problema. Afirmar que nuestra conducta (en tanto que seres vivos) *debe* orientarse en función de nuestro beneficio (entendido éste en términos de adaptación y supervivencia) constituye la afirmación de un imperativo “universal” para los seres vivos (el cual se basa en una definición relativa de Bien). Constituye un problema dado que, partiendo de esta misma idea, se han derivado sistemas explicativo-normativos como el darwinismo social, desde donde se defiende la supervivencia de “los más aptos” —es decir, las elites dominantes— como ideal de Bien para las sociedades humanas, siendo no sólo natural e inevitable sino éticamente correcto que el poderoso prospere a costa del débil. Así, se han justificado actitudes sexistas y racistas, las formas más duras de explotación capitalista y los sistemas colonialistas, así como proyectos eugenésicos, de limpieza étnica y hasta de genocidio. Y en efecto, la historia de la humanidad contiene abundantes ejemplos de individuos y grupos humanos que han logrado extraordinarios niveles de bienestar y privilegio mediante la dominación, la explotación y la exclusión del otro, lo que podría considerarse como una comprobación empírica de la eficacia de los sistemas normativos que hacen énfasis en la búsqueda de un Bien excluyente.

Sin embargo, también habría que considerar el otro lado de la moneda. Nada que pudiéramos decir aquí sería suficiente para representar el horror de las guerras humanas. Es muy significativo que, luego de milenios de guerras de conquista y exterminio, tras un proceso continuado de fortalecimiento militar, la experiencia de las guerras mundiales en el siglo XX —

vividas en carne propia por las naciones imperiales— haya sido un factor decisivo para que se produjera la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948. La inagotable competencia entre grupos humanos por imponer su voluntad e instrumentalizar al otro condujo al desarrollo de conflictos bélicos de alcance mundial, ante los cuales se sintió la urgencia por establecer mecanismos que pusieran un freno a tan implacable tendencia. La proclamación de los Derechos Humanos es, sin duda, un acontecimiento de gran relevancia para nuestra era. Sin caer en un optimismo ingenuo, podemos reconocerla como manifestación de aquella otra tendencia que hemos señalado al hablar de aquel doble imperativo moral. En efecto constituye un hito con respecto a la delimitación del perímetro dentro del cual se encuentran aquellos sujetos frente a quienes se reconoce un imperativo de respeto, consideración y solidaridad, ampliando dicho perímetro para abarcar —en teoría— a la totalidad de la especie humana, proclamándosele un carácter de “universalidad”. Proclama la existencia de un valor *intrínseco* en cada vida humana, por lo que merecen respeto con independencia del valor instrumental que se le pueda atribuir.

Esta proclamación es, por supuesto, una construcción social que surge en un contexto histórico y cultural específico, está enraizada en una cosmovisión particular, y fue defendida con relación a los intereses concretos de grupos específicos. Es también objeto de abundantes debates, a nivel del contenido de los Derechos Humanos, a nivel de su fundamentación, y al nivel de su aplicación; como toda construcción social, es cuestionable, discutible y criticable. Su formulación original ha sido criticada por su conexión con la ética individualista y con el surgimiento del capitalismo moderno, se ha criticado su carácter etnocentrista y su utilización como instrumento (re)colonizador. Diversos movimientos sociales contemporáneos han conseguido ir modificando sus planteamientos: movimientos obreros y feministas, raciales e indígenas, movimientos de liberación nacional, movimientos identitarios, ambientalistas y muchos más, dando origen a las diferentes “generaciones” de Derechos Humanos. Sin abandonar una postura crítica, considero que el discurso de los Derechos Humanos, en tanto que sistema normativo, apunta en la dirección correcta para encaminarnos hacia un verdadero beneficio común, planteando la contención de la ambición humana de dominio sobre el otro como un imperativo “universal”.

Claro que, pese a la gran aceptación de dicho discurso en la actualidad, pese a los numerosos tratados internacionales, campañas y recursos implementados en su defensa, a varias décadas de su promulgación los Derechos Humanos —aún los más fundamentales—

son violados de manera masiva a lo largo y ancho del planeta. De hecho, muchas veces el propio discurso de los Derechos Humanos es utilizado como pantalla para ocultar sistemas de dominación, explotación y marginación, como es el caso de muchos de los supuestos regímenes “en transición democrática”. Discursos, acciones e instituciones presentados como avances en materia de Derechos Humanos, muchas veces no son más que un pálido maquillaje para intentar invisibilizar las persistentes e incluso crecientes prácticas violatorias de dichos principios, en pos de una instrumentalización del otro con propósitos de beneficio excluyente. Esto, sin embargo, es un problema aparte. Es producto de la persistencia de grupos dominantes que se rigen hipócritamente por sistemas normativos egoístas y excluyentes, que persisten en sus pactos de complicidad por mantener sus privilegios a costa de las mayorías. Es producto de la creencia en que el camino de la dominación constituye una vía *funcional* para mantener su bienestar con exclusión de las mayorías. Una pregunta crucial entonces sería: ¿lo es? ¿Es *viabile* la búsqueda del beneficio excluyente por vía de la dominación? Como hemos dicho antes, de cierta forma lo es. Los grupos más poderosos de la actualidad, sin duda, tienen acceso a los mayores niveles de lujo, comodidad y placer a los que cualquier grupo humano ha tenido acceso en toda la historia de la humanidad. Pero, ¿por cuánto tiempo? ¿cuánto tiempo podrá sostenerse el enorme sistema que permite la existencia de tales concentraciones de comodidad?

Dicho sistema se basa en una necesaria inestabilidad. La injusticia y la inequidad generan una inevitable tensión social que *necesita* mantenerse mediante la violencia y/o el engaño. E intentar mantener un sistema de dominación mediante su falsa legitimación con los discursos de la democratización y el respeto de los Derechos Humanos, resulta lógicamente en una exacerbación de dicha tensión. Además, crisis como las de la Guerra Fría ponen de manifiesto que al mantenerse en el camino de la búsqueda del bienestar excluyente mediante la dominación, la humanidad entera está en riesgo de desaparecer. Y en la actualidad, resulta innegable que no es sólo la humanidad la que está en riesgo de desaparecer si no modificamos drásticamente nuestra estrategia de búsqueda de bienestar. La búsqueda de acumulación de poder y privilegio requiere que la totalidad del sistema funcione bajo una lógica de crecimiento y depredación que se basa en una premisa que, hoy en día, se ha demostrado como una de las mayores y más graves equivocaciones en la historia de la humanidad: nos comportamos como si los recursos sobre la Tierra fueran ilimitados, y no lo son. A las crisis sociales, políticas y económicas que enfrentamos, hoy en día se suma —rebasándolas a todas ellas— la crisis

ecológica global. Nuestra búsqueda de beneficio excluyente a través de la dominación (dominación del otro, dominación de la Naturaleza) ha sido tan exitosa en su afán de crecimiento, que ese mismo “éxito” se ha convertido en el principal factor que amenaza con desencadenar su ruina. Hemos rebasado —¡por mucho!— el nivel de impacto y depredación que es ecológicamente sustentable, por lo que —¡por todas partes!— se observa la inminencia de una crisis sistémica sin equivalentes en la historia de la humanidad. ¿Qué otra evidencia hace falta para demostrar la rotunda *inviabilidad* de la búsqueda humana de beneficio excluyente mediante la dominación?

### 7.8.3. Ética biocéntrica.

La crisis global de la actualidad plantea el más radical cuestionamiento de la *forma de ser* de la humanidad en el mundo. Estamos ante la superposición de una serie de crisis que obedecen al desarrollo de distintos aspectos de nuestro *ser* humanos. Estamos ante la necesidad de replantear los principios que rigen nuestros ordenamientos sociales, políticos y económicos, de replantear el proyecto de la Modernidad, así como las formas de ser a las que hemos arribado como consecuencia de la Revolución Industrial, y más allá, desde la Revolución del Neolítico. La insostenibilidad de nuestro modo de ser en el mundo ha alcanzado un punto crítico, en el que estamos *obligados* a hacer un cambio radical. Es, evidentemente, una cuestión de supervivencia. En este contexto, la pregunta en torno a cuál será el sistema normativo que mejor nos conduzca hacia el bienestar —en el sentido de adaptación y supervivencia—, adquiere una significación radicalmente diferente. Hemos alcanzado el punto en el que se demuestra que, para sobrevivir, debemos ampliar aún más el perímetro de lo que tomamos en consideración al establecer nuestras definiciones de Bien. Tener conciencia de nuestra inevitable inserción en sistemas más amplios nos obliga a incluir —en los sistemas conceptuales que socialmente construimos para la orientación de nuestro comportamiento— nociones de Bien cada vez más abarcadoras. Siguiendo esta dirección de sucesiva ampliación, podemos concebir ideas de Bien *relativas* a nosotros ya no sólo en tanto que seres humanos, sino en tanto que *seres vivos*, seres que existen como tales necesariamente formando parte de un sistema mayor, que junto con James Lovelock (1985) podemos llamar: GAIA, el conjunto de la biósfera terrestre como un sistema orgánico unitario. Este movimiento es plenamente análogo al que hicimos frente al problema epistemológico, reintegrando —en nuestros modelos conceptuales— el ser humano al interior de la Naturaleza. En este caso, estaríamos pasando de

228

las acostumbradas definiciones *antropocéntricas* de Bien hacia unas definiciones *biocéntricas* de Bien.

El planteamiento de una «ética biocéntrica» como sistema orientador de nuestra conducta es una idea que ha formado parte de la cosmovisión de muchos grupos étnicos alrededor del planeta (no todos, por supuesto, y con importantes diferencias entre sí), y que en la actualidad está ganando aceptación entre un amplio y heterogéneo grupo de personas (científicos, activistas y personas de otros grupos sociales), retomando los planteamientos de pensadores como H. D. Thoreau en el siglo XIX, los de Aldo Leopold (1966) con su “ética de la Tierra”, y las aportaciones decisivas de filósofos como Arne Naess (1989) bajo la corriente de la “ecología profunda”. Como señala Eduardo Gudynas (2009), Naess y los seguidores de la ecología profunda sostienen que la vida en la Tierra tiene valores en sí misma, y que esos valores son independientes de su utilidad para los propósitos humanos<sup>30</sup>. Esta formulación se aplica a la biosfera, de manera que incluye tanto a las especies como a los elementos inanimados de los ecosistemas, superando otras visiones más fragmentarias. El concepto de valor intrínseco (como opuesto de «valor instrumental», en el que se incluyen los valores de uso y de cambio) es motivo de debate. Los temas ambientales generalmente son abordados como “Derechos Humanos de tercera generación”, también llamados “derechos económicos, sociales y culturales” (incluido el “derecho a un ambiente sano”) visiones inspiradas, por ejemplo, en los muy conocidos aportes de T. H. Marshall (1950). Como señala Gudynas, bajo esa perspectiva se describe una primera etapa de derechos civiles (incluidas las libertades básicas), seguidos de derechos políticos y, más recientemente, derechos sociales y económicos, a los que se les han agregado los ambientales. Desde el punto de vista de la ecología política, esa postura tiene mucha importancia por ingresar las cuestiones ambientales en la esfera política, en las obligaciones del Estado y en la construcción de ciudadanía. El problema — sigue Gudynas— es que desde esa posición se incorpora el ambiente pero en función de los derechos de las personas: “el derecho a un ‘ambiente sano’ es una clara referencia a que el entorno debe guardar ciertos niveles de calidad, no por las especies que allí viven o por la integridad de los ecosistemas, sino como indispensable para asegurar la salud o el bienestar humano” (Gudynas, 2009: 38). Pero cuando se afirma que la Naturaleza tiene valor independientemente de las valoraciones humanas, la Naturaleza pasa a ser ella misma *sujeto* de

---

<sup>30</sup> Propuesta de Arne Naess y George Sessions presentada en Devall y Sessions (1985: 69-73), citado por Gudynas (2009).

derechos. De este modo, la Naturaleza ya no puede ser concebida únicamente en función de su utilidad para el ser humano, como conjunto de bienes y servicios que pueden tener un valor de uso o de cambio, o ser tratados como una extensión de los derechos de propiedad o posesiones humanas (individuales o colectivas). Con el reconocimiento de valores intrínsecos de la Naturaleza se busca romper con la postura antropocéntrica propia de la modernidad que prevalece en torno al planteamiento de los valores instrumentales.

Existen varios problemas tanto con el planteamiento como con las aplicaciones prácticas de otorgar derechos a la Naturaleza, pues, por ejemplo, esto podría derivar en prácticas antidemocráticas al imponerse restricciones basadas en esos derechos<sup>31</sup>. Nosotros enfrentamos aquí un problema particular, pues también defendemos la idea de que es necesario abandonar la —generalmente incuestionada— premisa del antropocentrismo, pasando a concebir definiciones biocéntricas de Bien. Sin embargo, ¿es posible hablar de valores no-instrumentales, intrínsecos u objetivos desde un marco relativista? No es un problema sencillo, pero quizá la argumentación que hemos presentado antes pueda aportar algo al respecto. Y es que, cuando hablamos de Bien relativo, normalmente asumimos —sin reparar en ello— un planteamiento antropocentrista como punto de partida. Nosotros aquí hemos defendido una idea de relativismo no-antropocentrista, en el cual el ser humano no constituye el único sujeto con respecto al cual podemos decir que algo es relativo: hemos entendido al ser vivo en general (cualquier ser vivo) como el sujeto frente al cuál podemos decir que algo es relativo. Así es como hemos planteado nuestra noción de realidad relativa, y lo mismo pretendemos hacer aquí con la idea de un Bien relativo. Podemos plantear ideas de Bien relativas a un sujeto (un individuo de una especie en particular). También hemos dicho que, como parte de una especie particular, compartirá un gran número de características con todos los miembros de su especie, por lo que podemos hablar de Bien relativo a dicha especie. Pero también hay aspectos que son compartidos entre diferentes especies, habiendo —en última instancia— cosas que compartimos con todos los seres vivos sobre la Tierra, ¿podemos hablar entonces de una idea de Bien relativa al conjunto total de seres vivos sobre el planeta? Creemos que sí. Si podemos imaginar eventos que amenazaran —o de hecho destruyeran— la totalidad de la Vida sobre la Tierra, también parece concebible la cualidad contraria: la de una deseabilidad en relación al conjunto total de la Vida sobre la Tierra.

---

<sup>31</sup> Véase, por ejemplo: Hayward, 1998; Gillroy, 2002.

Esto no necesariamente implica idealizar a la Naturaleza como un todo armónico que funciona en equilibrio perfecto, en el que las definiciones de Bien de todos los seres vivos y sus formas de supervivencia funcionan completamente ajustadas entre sí. Con el planteamiento de un Bien relativo-biocéntrico, noción que podría considerarse “universal” (de universalidad entrecomillada) para todos los seres vivos de la Tierra en cuanto tales. De este modo podemos plantear algo que *funciona* como un valor objetivo e intrínseco, un valor *relativo* pero que no es relativo al ser humano únicamente: el bienestar del ser humano no es el centro con respecto al cuál se define la totalidad del Bien. Estaríamos pensando en la idea del valor de la Naturaleza en relación a sí misma. Pensar esto no está exento de interrogantes, puesto que, en efecto, en todo caso somos *nosotros* —seres humanos— quienes podemos *pensar* dicha idea, razón por la cuál algunos argumentarían que no habríamos superado el antropocentrismo. Pero claro: es *nuestra* conducta la que queremos orientar con dicha idea, son nuestros actos los que nos corresponde intentar guiar de la mejor manera, es sobre los efectos de nuestras acciones sobre las que debemos responsabilizarnos. Estamos aquí argumentando a favor de la *construcción* de un cierto sistema normativo basado en una cierta explicación del mundo, y de nosotros en el mundo. Es ahí donde se inscribe nuestro esfuerzo por definir y defender una cierta noción de Bien (una construcción en el lenguaje) que pueda servir para orientar nuestro actuar en el mundo, nuestra forma de ser en el mundo. Nuestra naturaleza en tanto que seres humanos —plásticos, con “apertura al mundo”, que deben construir socialmente un sistema simbólico para orientarse— hace necesaria dicha búsqueda. Desde esta perspectiva, lo éticamente correcto implica la necesidad de cambios muy profundos, la necesidad de emprender un esfuerzo global sin precedentes buscando la reparación de los daños, buscando formas de vida en equilibrio, ecológicamente sustentables. Ese «equilibrio» no es un estado estático que pueda alcanzarse de una vez por todas, constituye más bien una dirección hacia la cuál hay que emprender una incesante búsqueda, un proceso dinámico en constante transformación que siempre se satisface de formas inéditas y que siempre planteará problemas nuevos, una construcción permanente abierta a la novedad y la creatividad.



#### **7.8.4. Hacia aplicaciones concretas.**

Ciertamente habría mucho más por discutir. Como hemos dicho antes, proponer una noción de Bien para orientar nuestra conducta es una cosa, definir las acciones concretas para alcanzarla es otra. Para cerrar este apartado, señalaremos algunas ideas que concuerdan con el planteamiento general que hemos defendido, lo que al mismo tiempo nos conducirá nuevamente a un plano más concreto, más relacionado con el estudio de caso de donde surgió toda esta discusión. Al respecto, resulta interesante una conclusión a la que se ha llegado desde líneas de pensamiento de la antropología ecológica y la ecología política, con la que se vincula el rechazo de los presupuestos etnocentristas y las prácticas etnocidas, con el rechazo de las prácticas ecocidas. Kay Milton (1997) señala que, así como los biólogos afirman que la diversidad biológica es la clave de la supervivencia de la Vida sobre la Tierra, en el caso del ser humano la supervivencia puede depender de la diversidad cultural. Rompiendo con la idea de una única ciencia de la ecología humana (donde la ciencia occidental ha pretendido un monopolio) y dejando atrás la idea de que una racionalidad científica descontextualizada puede funcionar para lograr la sustentabilidad ecológica, la búsqueda apuntaría más bien hacia la conservación de los diversos saberes locales, hacia la preservación de las vastas acumulaciones de conocimiento ecológico que las comunidades no-occidentales han adquirido en su larga historia de prácticas y aprovechamiento de los recursos naturales, conocimiento que suele ser local, colectivo, diacrónico y holístico (Toledo, 2003: 78), conocimiento que no suele ser un conocimiento escrito sino muchas veces práctico, tácito, “son disposiciones adquiridas en el proceso de participar directamente en tareas cotidianas” (Pálsson 2001: 95). Ese conocimiento muchas veces se encuentra deteriorado, disperso y frecuentemente en vías de extinción, lo cuál plantea la cuestión urgente de intentar recuperarlo, reconstruirlo y preservarlo. Todo lo anterior, observado junto con el hecho antes citado de que muchas de las regiones con alta diversidad son territorios indígenas, aporta elementos para dimensionar el papel de enorme importancia que juegan las comunidades indígenas en la conservación ecológica a nivel local, nacional y global. Este es sólo un ejemplo del modo en que una concepción biocéntrica de Bien puede tener implicaciones para la toma de decisiones políticas y para la valoración de determinadas prácticas sociales.

Otro ejemplo es el del proceso de reformas constitucionales desarrollado en Ecuador a partir de 2007. La nueva Constitución de Ecuador presenta por primera vez en América Latina un giro hacia el biocentrismo. Sobre este caso, presentaré aquí una serie de interesantes datos y

reflexiones tomados del mismo texto de Eduardo Gudynas (2009) que hemos citado más arriba, los cuales resultan muy pertinentes como complemento final para nuestra discusión. El caso ecuatoriano tiene muchos elementos en común con el caso mexicano, especialmente con relación a la intersección de esos dos conflictos que hemos identificado en la base de la problemática analizada en nuestro estudio de caso: el conflicto indígena y el conflicto en torno a los recursos naturales. Por esto, resulta muy ilustrativo revisar los esfuerzos emprendidos en dicho país, como un intento por adoptar un planteamiento biocéntrico como orientación para la acción. En la nueva Constitución ecuatoriana, junto con una gran cantidad de artículos directa o indirectamente referidos a temas ambientales, se introducen los conceptos de derechos de la Naturaleza y derecho a su restauración. La Naturaleza “tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Artículo 72), así como el “derecho” a una restauración integral (Artículo 73). Además, la Constitución ecuatoriana utiliza tanto el término Naturaleza como el de *Pachamama* (“donde se reproduce y realiza la vida”, Artículo 72) abriendo las puertas a nuevas formas de valoración ambiental y articulación con los saberes indígenas.

Resulta interesante la reflexión de Gudynas en torno a la manera en que los conceptos para denominar a la Naturaleza han ido cambiando desde la llegada de los colonizadores europeos (Gudynas 2004). A partir de ese punto se la concibe como espacios salvajes que debían ser dominados, actuando como frontera y límite, pasando poco a poco a comprenderla como una fuente de recursos que alimentaba el comercio de las colonias con las metrópolis y, luego, las exportaciones de las naciones independientes. Concepciones más recientes sobre el ambiente —como el concepto de ecosistema— también encierran una perspectiva de fragmentación, control y manipulación de la Naturaleza, partiendo de un interés por asegurarse el acceso a recursos de valor económico actual o potencial, interés que siempre ha significado conflicto con respecto a aquellos otros en pro de la conservación. Además, conceptos como «ecosistema» o «ambiente» provienen de la cultura occidental hegemónica, la cual históricamente ha hecho a un lado las visiones de los pueblos originarios. El conocimiento de las poblaciones indígenas casi nunca ha sido incorporado en la gestión ambiental o la academia ecológica, habiendo solamente algunas escasas excepciones de intentos de recuperación de ese acervo cultural, buscando una posible articulación con el saber occidental. Entre esos intentos están los de algunos antropólogos ambientales o conservacionistas que han trabajado con

comunidades indígenas, así como los esfuerzos de algunas organizaciones indígenas o ambientalistas.

Desde mediados de la década de 1980, en América Latina se difundió ampliamente una perspectiva que considera que una eficiente gestión ambiental se puede realizar desde el mercado, y que, por lo tanto, el problema consiste en *introducir* la Naturaleza en ese ámbito mercantil. Así, se argumenta el deber de adjudicar derechos de propiedad sobre el ambiente y asignar valores económicos a los elementos y procesos de los ecosistemas. En muchos lugares, la mercantilización de la Naturaleza —legitimada mediante un discurso científico “ambientalista” y de “salvaguarda de la biodiversidad”— ha sido la forma en que Estados y empresas comerciales tomaron el control de los recursos naturales, desplazando a las comunidades indígenas que tradicionalmente los habitaban (ver Shiva, 1993). Así, las comunidades locales han sido marginadas por quienes se vanaglorian de valorar el medio ambiente como patrimonio de toda la humanidad, y los esfuerzos de las comunidades por recuperar el control de esos recursos —en los que se basaba su subsistencia— con frecuencia han sido criminalizados y contenidos mediante la violencia. La perspectiva biocéntrica rompe con esta mercantilización de la Naturaleza, imponiendo límites a aquellos proyectos que reducen la gestión del ambiente a una forma de economía ambiental, basados en la valoración económica de los recursos naturales.

En este sentido, el aporte de las posturas indígenas ha sido muy importante. Desde comunidades indígenas se ha denunciado una “modernidad” que justifica la explotación de la Naturaleza simultáneamente con la opresión y marginación de los pueblos indígenas. Por lo tanto, se presentaba un reclamo para que el nuevo arreglo constitucional rompiera ese doble vínculo de dominación, tomando medidas que permitieran otra relación con la Naturaleza y con los pueblos originarios bajo un marco plurinacional. Esto constituye un esfuerzo por apartarse del programa de la modernidad —identificado como elemento fundamental de la crisis ambiental actual— sentando las bases para explorar formas alternativas de desarrollo. Las tradiciones culturales andinas expresadas en el “buen vivir” o *sumak kamsay* tienen muchas resonancias con las ideas occidentales de la ecología profunda o con las de una “comunidad de la vida”. De hecho, una parte sustantiva del movimiento de la ecología profunda ha recuperado espiritualidades y cosmovisiones de pueblos originarios, incluyendo nuevas formas de valoración así como una redefinición del sí mismo (bajo una concepción del sí mismo expandido).

Sin embargo, también hay que tener en cuenta que no todos los pueblos originarios tienen cosmovisiones biocéntricas, y que entre ellos existen diferentes construcciones de «Pachamama». Muchas comunidades han adquirido prácticas agropecuarias desarrollistas vinculadas a circuitos capitalistas convencionales, en cuyo caso las nuevas legislaciones implicarían un esfuerzo por incluir el principio de respeto a la Naturaleza en sus prácticas concretas y cotidianas. Con respecto a esto, el Artículo 75 de la nueva Constitución ecuatoriana indica que las “personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir (*sumak kawsay*)”. El desarrollo sostenible y la ecología profunda contemplan el aprovechamiento de los recursos naturales para atender las necesidades vitales; la sustentabilidad no implica una Naturaleza intocada, pero se plantea en contra de la acumulación de capital generado por la explotación de los recursos naturales. Los procesos productivos que corresponden con una perspectiva biocéntrica tienden a la austeridad —identificada con la *buena vida*—, por lo que se hace necesario avanzar hacia formas de economía postmaterial.

Todo esto plantea muy complejos problemas éticos, políticos, sociales, económicos, tecnológicos y de gestión. Implica plantearse preguntas y establecer parámetros sobre los niveles permitidos de intervención humana con el entorno, y significa explorar los límites del optimismo técnico-científico en cuanto a la posibilidad de restauración de la Naturaleza. Pero además de esto, los planteamientos biocéntricos implican cambios tan profundos, que inmediatamente han despertado resistencias entre las fuerzas políticas y económicas. Como nos relata Gudynas, el propio presidente de Ecuador, Rafael Correa —quien convocó la Asamblea Constituyente que llevó a cabo las reformas—, pasó de manifestar ciertas reservas a lanzar ataques directos contra los impulsores de la perspectiva biocéntrica. En Ecuador existe una fuerte atención sobre los temas ambientales: es un país de muy altos niveles de biodiversidad, donde han tenido lugar sucesivas movilizaciones ciudadanas frente a problemas como la destrucción de áreas naturales o los efectos negativos de la explotación petrolera en el oriente amazónico, y hay ONG muy activas. La reforma constitucional fue una de las promesas de cambio presentadas por Correa, quien ganó la elección presidencial a finales de 2006 con un fuerte discurso crítico en contra de todo el sistema político, apoyado por diversos grupos sociales entre los que figuraban organizaciones ambientalistas, grupos indígenas y otros movimientos sociales. En dicha Asamblea hubo una fuerte participación de diversos sectores de la sociedad civil, activistas y líderes sociales y ambientalistas, en un interesante proceso que

finalmente resultó en la aprobación de un planteamiento ambientalista de avanzada, único en su tipo, con el que se separa del conjunto (diverso) de posturas de los nuevos gobiernos de izquierda en América Latina.

En general, estos gobiernos reproducen el núcleo duro de la ideología del desarrollo propia de la modernidad: las nuevas administraciones de izquierda latinoamericanas, desde Hugo Chávez hasta Lula da Silva, apuestan una vez más a la extracción de recursos naturales en forma intensiva, alientan su exportación hacia los mercados globales y defienden una idea del progreso basada en el crecimiento económico. Basta como ejemplo recordar que, en 2006, Lula da Silva se quejaba de las “trabas al crecimiento impuestas por ambientalistas, indios, comunidades negras y fiscales”. El poder ejecutivo presidido por Rafael Correa también apuesta a una estrategia de desarrollo convencional basada en la explotación de los recursos naturales. Esto explica sus intentos de promover la explotación de petróleo en la región amazónica, un mandato agrícola basado en subsidiar agroquímicos para cultivos convencionales de alto impacto ambiental, o la reciente ley minera, que apuesta a un modelo transnacionalizado de explotación (muy similar al caso peruano). Así, Gudynas señala que al interior de Ecuador están manifiestas esas mismas tensiones: mientras el gobierno apunta a un desarrollo extractivista, los movimientos sociales critican esa base ideológica y sus consecuencias, y terminan derivando hacia una creciente oposición. Esas tensiones se manifestaron desde el mismo día de la ceremonia de entrega del texto final de la Constitución, en donde Correa afirmó que los “principales peligros” para su revolución ciudadana no provenían de la oposición, sino del “izquierdismo y el ecologismo infantil”, al que sumó el “indigenismo infantil” (discurso del 26 de julio de 2008).

Gudynas señala que el fondo de la disputa no es político-partidario, sino que —en última instancia— refleja divergencias en concepciones éticas y filosóficas. Estas tensiones y debates en realidad son síntomas y expresiones de un conflicto más profundo, entre el apego o el rechazo del “programa de la modernidad”, desde donde se genera y reproduce una visión dividida del mundo (sociedad/Naturaleza), se justifica la apropiación material del entorno sustentada en una lógica de jerarquías y dominación (el ser humano sobre la Naturaleza, el hombre sobre la mujer, unas razas sobre otras, etc.), se defiende la idea del crecimiento económico como esencia del desarrollo y se postula una historia lineal orientada al progreso. El mismo autor sostiene que dicha perspectiva está siendo atacada desde varios frentes, como el ambientalismo, algunas expresiones de pueblos indígenas o grupos raciales marginados, las

organizaciones feministas, las minorías sexuales o los llamados “superexcluidos”. Es un ataque desde los márgenes, y por lo tanto, avanza de diferente manera en los distintos países. Los actores se organizan y agrupan de manera alterna a las formas tradicionales, y la dinámica del debate político tampoco sigue los parámetros usuales entre posturas conservadoras o progresistas, izquierda o derecha. Gudynas concluye su análisis sobre la reforma señalando que este texto constitucional brinda unos márgenes de innovación enormes, y si bien no resuelve las contradicciones y tensiones frente a la ideología del progreso imperante en el continente, permite generar alternativas y defenderlas. En otras palabras, señala el autor, hace más claras las tensiones y búsquedas de alternativas frente a la modernidad.

\* \* \*

Al imaginar hacia adelante en el tiempo, difícilmente se dibuja un horizonte tranquilo. Todo lo contrario: en las turbulencias del presente, observamos demostraciones de las grandes olas que —de una u otra manera— deberemos encarar mañana. Aquí y allá se nos presentan elementos para armar un sombrío pronóstico de crisis múltiple, de magnitudes históricas y globales. No hay bola de cristal, pero en ese escenario —que aunque incierto, es apremiante— es en el que nos corresponde posicionarnos, en especial a las nuevas generaciones.

La magnitud de la crisis que enfrentamos es directamente proporcional a la intensidad de los imperativos éticos que debemos asumir. Ante las colosales problemáticas sociales, políticas, económicas y ecológicas que se desarrollan en la actualidad, debemos participar de la mejor manera en el inabarcable proceso de nuestra realidad presente; intentar aportar todo lo que esté en nuestras manos, con una responsabilidad por el hecho de estar vivos y con humildad por estar conscientes de la finitud de nuestras potencialidades.

Y es cierto: enfrentar situaciones límite puede catalizar procesos de resistencia, de protesta, de organización y acción, procesos en donde se encuentran las simientes de la transformación. Una crisis histórica abre la puerta para transformaciones de la misma magnitud: participemos activamente para intentar encaminar ese cambio hacia el mejor desenlace posible.

## 8. Referencias.

- ARMISTEAD, N. (1974) *Reconstructing Social Psychology*. Harmondsworth: Penguin.
- BALLINAS, V. (2007) Acusación penal contra la Procuraduría Veracruzana. En *La Jornada*, 20 de abril de 2007.
- BELAUSTEGOITIA, M. (2005) Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. En *Fronteras y Cruces: Cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*. Coords. Belaustegoitia, M. y Leñero, M. México: UNAM.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1966) *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BILLIG, M. (1997) Rhetorical and Discursive Analysis: How families talk about the royal family. En *Doing Qualitative Analysis in Psychology*, ed. Hayes, N. Hove: Psychology Press.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; y PASQUINO, G. (2000) *Diccionario de política: A-J*. México: Siglo XXI.
- BONFIL BATALLA, G. (2006) *México profundo: una civilización negada*. México: De bolsillo.
- BORDIEU, P. (1991) *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- BROWN, P. (1973) *Radical Psychology*. Londres: Tavistock.
- BURR, V. (2003) *Social Constructionism*, (2da edición). Londres: Routledge

- CAMERON, D. (1995) *Verbal Hygiene*. Londres : Routledge.
- CAPUTTI, J. y RUSSELL, D. E. H. (1990) Femicide: Speaking the Unspeakable. *Ms.: The World of Women*. 1(2), 34-37.
- CARBÓ, T. (2005). La comandanta zapatista Esther en el Congreso. En *Fronteras y Cruces: Cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*, coords. Belaustegoitia, M. y Leñero, M. México: UNAM.
- CASTELLANOS GUERRERO, A. y LÓPEZ Y RIVAS, G. (1997) Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos. *Alteridades*, 7(13): 145-159.
- CONSORCIO ACTORAS DEL CAMBIO: La lucha de las mujeres por la justicia (2003) *De víctimas a actoras*. Seminario internacional de salud mental de mujeres víctimas de violencia sexual en situación de conflictos armados, Guatemala: Consejería de Proyectos.
- CONSORCIO ACTORAS DEL CAMBIO: La lucha de las mujeres por la justicia (2006) *Rompiendo el silencio. Justicia para las mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado en Guatemala*, coords. Aguilar, Y. y Méndez, L. Guatemala: Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala, ECAP, UNAMG y F&G Editores.
- CORNEJO POLAR, A. (2004) Mestizaje, transculturation, heterogeneity. En *The Latin American Cultural Studies Reader*, eds. del Sarto, A.; Ríos, A.; y Trigo, A. Durham: Duke University Press. Disponible *on line* en: <http://www.ucl.ac.uk/spanish-latinamerican/resources/hartperuviancultstud2.htm>.
- DERRIDA, J. (1976) *On Grammatology*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press
- DERRIDA, J. (1997) *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Trad. de Paco Vidarte, edición digital del sitio web *Derrida en Castellano*. Disponible *on line* en: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm>. (Última consulta 10/01/09)



DEVALL, B. y SESSIONS, G. (1985) *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Smith.

DÍAZ-POLANCO, H. (1989) Etnias y democracia nacional en América Latina. En *América Indígena*. Vol. XLIX: 11-35. México.

EDWARDS, D. (1997) *Discourse and Cognition*. Londres: Sage.

FAIRCLOUGH, N. (1992) *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.

FOUCAULT, M. (1972) *The Archaeology of knowledge*. London: Tavistock.

FOUCAULT, M. (1976) *The History of Sexuality: An Introduction*. Harmondsworth: Penguin.

FRANCO, J. (2008) La violación: un arma de guerra. *Debate feminista*, 37: 16-36. México.

GALLEGOS, E. y HERRERA, C. (2007) México asumirá liderazgo, sin importar lo que diga EU, entrevista a Felipe Calderón en *La Jornada*, 13 de marzo de 2007.

GEERTZ, C. (1973) Thick Description: Towards an Interpretative Theory of Culture. En *The Interpretation of Cultures*, 3-30. Nueva York: Basic Books.

GERGEN, K. (1973) Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26: 309-320.

GERGEN, K. (1985) The social constructionist movement in modern psychology. En *American Psychologist*, 40, 266-275.

GILBERT, G. N. y MULKAY, M. (1984) *Opening Pandora's Box: A Sociological Analysis of Scientists' Discourse*. Cambridge: Cambridge.

GILLROY, J. (2002) A Practical Concept of Nature's Intrinsic Value. En *The Moral Austerity of Environmental Decision Making*, eds. Gillroy y Bowersox, 72-79. Durham: Duke University Press.

GILLY, A. (2006) *Historia a contrapelo. Una constelación*. México, D.F.: Era.

- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2006) Colonialismo interno. En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, eds. Boron, A.; Amadeo, A. y González, S. Buenos Aires: CLACSO. Disponible *on line* en:  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>
- GOFFMAN, E. (1959) *The presentation of self in everyday life*. Nueva York: Doubleday Anchor Books.
- GUDYNAS, E. (2004) *Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*. Montevideo: Coscoroba.
- GUDYNAS, E. (2009) La Ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador. *Revista de Estudios Sociales*, 32: 34-47. Bogotá.
- HALL, S. (2001). Foucault: Power, Knowledge and Discourse. En *Discourse Theory and Practice: A Reader*, eds. Wetherell, M.; Taylor, S.; y Yates, S. J. Londres: Sage.
- HARRÉ, R. y SECORD, P.F. (1972) *The explanation of social behaviour*. Oxford: Basil Blackwell.
- HAYWARD, T. (1998) *Political Theory and Ecological Values*. Nueva York: St Martin's Press.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. (2007) La guerra sucia contra las mujeres. *Ojarasca* (suplemento mensual de *La Jornada*), No.121, Mayo de 2007.
- IBÁÑEZ, T. (1994) *Psicología Social Construccionalista*. México: Universidad de Guadalajara.
- IBÁÑEZ, T. (2001) *Municiones para Disidentes*. Barcelona: Gedisa.
- KEARNEY, M. (1995) The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-565.
- KROTZ, E. (1993) Introducción: identidades culturales profundas y alternativa civilizatoria. En *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, comp. Bonfil, G. México: Seminario de Estudios de Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- KUHN, T. (1962) *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LAKOFF, R. (2000) *The Language War*. Berkeley: University of California Press.
- LÈVI-STRAUSS, C. (1980) *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- LEOPOLD, A. (1966) *A sand county almanac*. Nueva York: Ballantine.
- LORENZO CADARSO, P. L. (2001) *Fundamentos Teóricos del Conflicto Social*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- LOVELOCK, J. (1985) *Gaia: A new look at life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- MALDONADO LEDEZMA, I. (2008) “De la multiculturalidad a la interculturalidad: los pueblos indígenas y las luchas por la liberación, la emancipación y la independencia en el México del siglo XXI”. Texto ganador del 1er lugar (Categoría B) del Concurso Nacional de Ensayo Político Juvenil 2008, “México: las luchas por la liberación, la emancipación y la independencia en el siglo XXI”, organizado por el Centro de Documentación y Difusión de Filosofía Crítica. Disponible *on line* en: <http://www.filos.unam.mx/CNEPJ/>
- MARTÍN ROJO, L. (2001) New Developments in Discourse Analysis: discourse as social practice. *Folia Lingüística*, vol. XXXV/1-2: 41-78.
- MARTÍN ROJO, L. (2003) El Análisis Crítico del Discurso. Fronteras y exclusión social en los discursos racistas. En *Análisis del Discurso, Manual para las Ciencias Sociales*, ed. Íñiguez, L. Barcelona: UOC.
- MARTÍNEZ, S. (2008). El Ejército de Calderón, los desaparecidos y las mujeres. CIMAC, 8 de enero de 2008. Disponible *on line* en: <http://www.cimacnoticias.com/site/09010804-El-Ejercito-de-Cald.36214.0.html>
- MARSHALL, T. H. (1950) *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

- MATURANA, H. y VARELA F. (1984) *El Árbol del Conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Lumen, Editorial Universitaria.
- MEJÍA BARQUERA, F. (2008) Noticiarios 2007. *Etcétera*, Enero de 2008. Disponible *on line* en: <http://www.etcetera.com.mx/pag22-23ne87.asp>
- MEYER COSSÍO, L. (2007). Zongolica y un copo de nieve. En *Reforma*, 12 de abril de 2007.
- MICHAEL, M. (1999) A paradigm shift? Connections with other critiques of social constructionism. En *Social Constructionist Psychology: A critical analysis of theory and practice*, eds. Nigntingale y Cromby. Buckingham: Open University Press.
- MILTON, K. (1997) Ecologías: antropología cultura y entorno. Disponible *on line* en: <http://www.unesco.org/issj/rics154/miltonspa.html>
- MORALES, A. T. (2007) Descalifica Inmujeres acusación de Ascencio Rosario contra militares; «fue en náhuatl». En *La Jornada*, 1 de abril de 2007.
- NAESS, A. (1989) *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ORDÓÑEZ CIFUENTES, J. E. R. (1996) *La cuestión étnico-nacional y derechos humanos: el etnocidio. Los problemas de la definición conceptual*. Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica: 23. México: UNAM.
- PÁLSSON, G. (2001) Relaciones humano-ambientales: Orientalismo, paternalismo y comunalismo. En *Naturaleza y Sociedad: Perspectiva Antropológica*, coord. Descola y Pálsson, 80-100. México, D.F.: Siglo XXI.
- PETRICH, B. (2007) Todos los pueblos de la sierra de Zongolica reclaman la renuncia de José Luis Soberanes. En *La Jornada*, 4 de abril de 2007.
- POTTER, J. (1996) *Representing Reality: Discourse, rhetoric and social construction*. Londres: Sage.
- POTTER, J. y WETHERELL, M. (1987) *Discourse and Social Psychology: beyond attitudes and behaviour*. Londres: Sage.

- POTTER, J. y WETHERELL, M. (1995) Discourse Analysis. En: *Rethinking methods in psychology*, eds. Smith, J. A.; Harré, R. y Van Langenhove, L. Londres, Sage.
- RICOEUR, P. (1995). *Teoría de la Interpretación: discurso y excedente de sentido*. Traducción de Graciela Monges Nicolau. México: Universidad Iberoamericana, Siglo XXI.
- ROSE, H. (1993) Rhetoric, feminism and scientific knowledge: Or from either/or to both/and. En *The Recovery of Rhetoric*, eds. Roberts y Good. Charlottesville, VA: University Press of Virginia.
- RUFER, M. (2009) “Experiencia sin lugar en el lenguaje: Memoria, evidencia y autoridad en la producción de historia.” Texto presentado en el Congreso 2009 “Revoluciones y Heterotopías” del Instituto Tepoztlán para la Historia Transnacional de las Américas, en Julio de 2009.
- SAMPSON, E. E. (1986) What has been inadvertently discovered? A commentary. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 16: 33-39.
- SAWICKI, J. (1991) *Disciplining Foucault: Feminism, power and the body*. London: Routledge.
- SCOTT, D. (2004) *Conscripts of Modernity. The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham & London: Duke University Press.
- SEGATO, R. L. (2007) ¿Qué es un feminicidio? Notas para un debate emergente. En *Fronteras, violencia y justicia: Nuevos discursos*, comp. Belausteguigoitia, M, 35-48. México: PUEG-UNAM
- SHIVA, V. (1993) *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. Londres: Zed Books.
- SOSA ELÍZAGA, R. (2000) Violencia y terror en la cultura política mexicana de fin de siglo. En *Ciudadanías del miedo*, comp. Rotker, 69-80. Venezuela: Nueva Sociedad.
- SPIVAK, G. (1988) Can the subaltern speak? En *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Nelson, C. y Grossberg, L., 271-313. Urbana: University of Illinois Press.

- TAYLOR, S. (2001) Evaluating and applying discourse analytic research. En *Discourse as Data: A guide for analysis*, de Wetherell, M.; Taylor, S. y Yates, S. J. London: Sage.
- TOLEDO, V. M. (2003) *Ecología, espiritualidad y conocimiento, de la sociedad de riesgo a la sociedad sustentable*. México: Universidad Iberoamericana, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- TOUSSAINT, F. (2003) “La Televisión en el Proceso Democrático”, conferencia presentada en el marco de la Feria Internacional del Libro Universitario 2003.
- URÍAS HORCASTAS, B. (2007) *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México: Tusquets.
- WEBER, M. (2003) *El político y el científico* [1918], Madrid: Alianza.
- WETHERELL, M. y POTTER, J. (1988) Discourse analysis and the identification or interpretative repertoires. En *Analysing Everyday Explanation: A casebook of methods*, ed. Antaki, C. Londres: Sage.
- WILLIG, C. (2001) *Introducing Qualitative research in Psychology: Adventures in Theory and Method*. Buckingham: Open University Press.
- WODAK, R. (2000) ¿La sociolingüística necesita una teoría social? Nuevas perspectivas en el Análisis Crítico del Discurso. En *Discurso y Sociedad*, 2(3): 123-147.