



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN  
FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
FACULTAD DE CIENCIAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
DIRECCIÓN GENERAL DE DIVULGACIÓN DE LA CIENCIA

“Diversidad Cognoscitiva y Diversidad Cultural.  
La importancia de la co-constitución entre sistemas  
de conocimiento y sociedad: el caso del conocimiento  
tradicional y las comunidades indígenas de México”

Tesis  
que para optar por el grado de  
Doctora en Filosofía de la Ciencia  
presenta:

María del Carmen Gómez Martínez

Bajo la dirección de  
Dr. León Olivé Morett –Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM  
Comité tutor:  
Dr. Raúl Alcalá Campos – Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM  
Dra. Mónica Gómez Salazar –Facultad de Filosofía y Letras, UNAM  
Dra. Sandra Ramírez S. –Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM  
Dr. Ambrosio Velasco Gómez –Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM  
Dr. León Olivé Morett –Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

México, D.F. Febrero, 2013.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

## **AGRADECIMIENTOS**

Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo invaluable de mucha gente... En primer lugar, de los doctores que conformaron mi Comité Tutor, quienes han guiado mi andar académico con gran generosidad y afabilidad: Raúl Alcalá, Mónica Gómez, Sandra Ramírez, León Olivé y Ambrosio Velasco. Al Dr. León Olivé, mi tutor, quiero expresarle mi más sincera gratitud por ofrecerme tantos años de enseñanza continua y por los constantes apoyos que de él he recibido. En segundo lugar, pero no por ello de menor importancia, a mi querida familia que es siempre la que me impulsa a dar un paso más y a seguir mirando hacia adelante; de manera especial doy gracias a Luis Antonio, además, por tantos años de complicidad y grata compañía. A todos ustedes... muchas gracias, pues sin su ayuda el trabajo que ahora presento jamás hubiera visto la luz.

También quiero agradecer a la Coordinación del Posgrado en Filosofía de la Ciencia, especialmente a Noemí Vidal y Elizabeth Barajas, quienes, con una paciencia y amabilidad infinita, me han ayudado con gran cantidad de trámites.

Finalmente, agradezco a nuestra Máxima Casa de Estudios, a la Facultad de Filosofía y Letras y al Instituto de Investigaciones Filosóficas por haberme abrigado durante el enriquecedor periodo en que llevé a cabo mis estudios de doctorado en Filosofía de la Ciencia. De igual manera agradezco los apoyos económicos otorgados para la realización de estos estudios: al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca otorgada de 2008 a 2010, al Proyecto "El portal mexicano de conocimientos tradicionales: Un desafío para los temas de la propiedad intelectual, la diversidad cultural y la justicia social" por la beca otorgada de marzo a agosto de 2011.

# ÍNDICE

## AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN	5
--------------	---

<b>CAPÍTULO 1.</b> La diversidad cognoscitiva vista a través de prácticas de conocimiento	19
---	----

1.1. Las prácticas epistémicas como fundamento de la diversidad cognoscitiva	20
1.2. Los marcos conceptuales como elemento constitutivo de las prácticas	32
1.3. Diversidad cognoscitiva: ¿relatividad o relativismo?	38
1.4. Recapitulación	60

<b>CAPÍTULO 2.</b> La diversidad cultural manifestada en formas de vida	63
---	----

2.1. La noción de cultura: polisemia y debates	65
2.1.1. El debate universalismo vs. relativismo en la "cultura"	67
2.1.2. Ni universalismo, ni relativismo, sino pluralismo	69
2.1.3. Una aproximación a la "cultura" desde las ciencias sociales	85
2.2. La "cultura" en las formas de vida	90
2.3. El problema de la identidad cultural	100
2.3.1. La aparente contrariedad de la identidad: ¿Cómo nos mantenemos siendo los mismos a través del tiempo?	100
2.3.2. La narrativa en la construcción de identidades	106
2.3.3. Identidad, narrativa e inconmensurabilidad	112
2.4. Recapitulación	116

<b>CAPÍTULO 3.</b> Conocimiento y cultura: Conocimientos tradicionales en sociedades indígenas	118
--	-----

3.1. Contexto y enfoques de los conocimientos tradicionales indígenas	120
3.2. Perspectivas en torno a los conocimientos tradicionales indígenas	127
3.3. ¿Qué son los conocimientos tradicionales?	145

3.3.1. El conocimiento tradicional en el caso del tlacolol, en la Montaña de Guerrero	150
3.3.2. El conocimiento tradicional en el caso del maguey, en Hidalgo	153
3.3.3 Caracterización de los conocimientos tradicionales	156
3.4. Prácticas epistémicas e identidad cultural	166
3.5. Recapitulación	176
<b>REFLEXIONES GENERALES</b>	178
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	185

## INTRODUCCIÓN

---

---

La diversidad cultural o multiculturalidad es un fenómeno social de gran importancia que ocurre en diferentes partes del mundo; grupos y formas de vida sustancialmente diferentes que van desde tribus, etnias, pueblos o naciones dan origen a este fenómeno. Entre algunas de las problemáticas que plantea la multiculturalidad están las que se refieren al reconocimiento, aceptación e integración de las diferentes identidades culturales dentro del Estado-nación, por un lado; pero por otro lado también se plantea la posibilidad de interacción entre culturas, dentro de un mundo globalizado.

En el mundo existen incontables casos que dan cuenta de estas problemáticas. Por poner sólo un ejemplo, los problemas socio-políticos que surgieron en 1999 en Costa de Marfil y que desde el 2002 se han convertido en una guerra civil van más allá de un mero enfrentamiento político por el poder entre el presidente electo y quien "gobierna" el país desde hace una década. De acuerdo con Frazer y Berggruen (2010), el problema de fondo es la "desconexión absoluta entre las instituciones políticas modernas de África y sus comunidades étnicas e instituciones tradicionales"; esta desconexión parecer ser el resultado de una serie de políticas que han obviado cuestiones religiosas y étnicas de gran relevancia.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Amartya Sen plantea que muchos de los conflictos a nivel mundial que existen hoy en día se derivan de una falsa idea de que las personas sólo pueden construir su identidad a partir de la cultura o de la religión a la que pertenecen; esto no quiere decir que la cultura o la religión deberían dejar de importarnos, pues, de hecho, importan. El punto central radica en que además de la religión y la cultura deberían importar otras tantas formas a partir de las cuales pueden conformarse las identidades: el trabajo, la profesión, los gustos, la política, el género, etc. (Sen, 2007). Sin embargo, el caso planteado es el caso de muchos pueblos o comunidades nativas cuyas formas de vida han tratado de ser aniquiladas por las formas de gobierno que siguen buscando la concreción de un Estado-Nación en el cual se dejen de lado estas identidades culturales. La cuestión que nosotros planteamos como relevante es que muchas de estas formas de vida constituyen

En cuanto a las cuestiones religiosas se pasa por alto la brecha entre los del norte, en su mayoría musulmanes, y los del sur, en su mayoría cristianos; en cuanto al problema étnico, el gobierno de ese país no ha considerado las tensiones étnicas que se originaron con la delimitación de las fronteras coloniales, mismas que se hicieron sin tomar en cuenta la integridad de las comunidades étnicas africanas (*Ibidem*).

Desde una perspectiva teórica, la diversidad cultural es mucho más que asumir el supuesto de que diferentes grupos humanos no pueden concebirse como culturalmente homogéneos. Como lo muestra este caso, la multiculturalidad ha pasado a un nivel evidentemente negativo de interculturalidad en un mundo en el que las relaciones sociales, políticas, económicas se dan en una nueva dimensión: la de lo global. Tanto una como la otra son formas en que se funda la sociedad. Pero esto no es exclusivo de este caso, gran parte de las relaciones interculturales se han dado en términos violentos y conflictivos, generando el aislamiento de las comunidades y, en el peor de los casos, generando guerras.

Al final del día, ambas “son la demostración de la derrota del hombre, de que éste no ha sabido o no ha querido hallar una manera de entenderse con los otros” (Kapuscinsky, 2007:13). De acuerdo con este autor, parece que la clave de la interculturalidad descansa en cómo hemos de establecer el encuentro con el otro. Así, la pregunta sobre cómo acercarnos a los otros, esos otros que comparten un sistema de valores o un sistema de conocimientos diferente del nuestro, sin que ello implique —como hasta ahora ha sucedido— dominación, desigualdad o indiferencia, es uno de los tantos retos que enfrenta la multiculturalidad y específicamente la interculturalidad.

---

formas de vida y de conocimiento relevantes para el mundo actual. Y, en esa medida, es que consideramos que es valioso rescatar elementos de las poblaciones culturalmente diversas.

En el caso particular de México, los retos no son menores. Para dar cuenta de ellos habría que tomar en cuenta las políticas liberales que, durante y principalmente a partir del siglo XIX, figuraron en el país, y en toda Latinoamérica, mismas que buscaron el desarrollo económico del país bajo el sistema capitalista, para lo cual se instauró una suerte de uniformidad en todos sentidos. La igualdad de los mexicanos estaba dada por una homogeneización lingüística, cultural, religiosa y legal. Evidentemente estas políticas atentaban contra la pluralidad cultural del país. Pese a los grandes esfuerzos liberales, la pluralidad es, hoy en día, una realidad del país.

La diversidad cultural en México se hace patente con la co-existencia de diferentes pueblos o comunidades mestizas, rurales e indígenas (éstas últimas con rasgos culturales, lingüísticos, territoriales, étnicos, entre otros, que son comunes a una población y que permiten, en algunas ocasiones, identificarlos e incluso distinguirlos de otras comunidades indígenas y no indígenas, como por ejemplo, comunidades mestizas<sup>2</sup>). Pero estos diferentes pueblos indígenas y no indígenas que constituyen nuestro país no son pueblos aislados y estáticos, cuyas culturas están delimitadas con toda claridad unas a lado de otras como lo sugiere el "multiculturalismo mosaico".<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Las diferencias entre comunidades indígenas se atribuyen a diferentes factores y no sólo a cuestiones culturales. Por ejemplo, algunas comunidades indígenas se distinguen entre sí porque hablan diferentes variantes de la misma lengua. Aunque la distinción entre comunidades indígenas y no indígenas hace alusión a los mestizos, sería un error pensar que existe algo así como una identidad propia de los indígenas y otra propia de la comunidad mestiza. Esto proviene de la falsa idea de que existen culturas puras y mezcladas y fue un argumento socorrido para la organización de la sociedad durante el periodo colonial tras la conquista española de América. Cabe mencionar que incluso cuando los españoles llegaron a América trajeron consigo ya toda una mezcla cultural resultado del dominio árabe en sus tierras (Krotz, 2004; Gerbi, 1982). En suma, unas y otras comunidades albergan también una gran pluralidad de identidades, ahondaremos sobre esto en el capítulo 2.

<sup>3</sup> Dos acotaciones: Por un lado vale la pena señalar la distinción conceptual que se ha hecho de los términos "multiculturalidad" y "multiculturalismo" o "pluralismo cultural". El primer término refiere al fenómeno social como un hecho, el de la pluralidad de culturas; mientras que el segundo término alude a un modelo explicativo o a una política para el manejo de esta multiplicidad de culturas.

Por otro lado, subyacente a esta idea del mosaico cultural están, al menos, dos supuestos erróneos: el de que los diferentes grupos de individuos pueden ser clasificados bajo la categoría de "cultura" como si fuese

De hecho, hay que decir que las identidades de estos pueblos originarios no están dadas exclusivamente en función de la cultura —aunque ésta juegue un papel fundamental. En este sentido, la multiculturalidad en México tiene como reto dejar de pensar la diversidad cultural como el antagonismo de dos tradiciones o civilizaciones: la occidental y la indígena. En nuestro país, este supuesto antagonismo son los extremos de un continuo donde hallamos una variedad de grupos que van desde campesinos hasta grupos urbanos, pasando por una variedad de grupos indígenas.

Lo realmente grave de una imagen como ésta no es sólo que pase por alto estos grupos y sus necesidades, sino que ha presupuesto que la tradición occidental es superior y por ello la que debe guiar el rumbo de la sociedad mexicana, lo cual ha propiciado que sea la tradición predominante desde la colonización en diferentes ámbitos: social, cultural, epistémico, político, entre otros. Así, la diversidad cultural en México ha sido agravada porque estas comunidades (indígenas, mestizas, campesinas, etc.) han sido sometidas a políticas que atentan contra su identidad y existencia.

Hay otro punto relevante y desafiante con respecto a la diversidad cultural en México y se refiere al no reconocimiento (e integración a partir de políticas públicas adecuadas) de los pueblos originarios, sus tradiciones, conocimientos, valores, rituales, etc. Dos ejemplos muy claros los encontramos en la agricultura de la milpa y en la medicina tradicional indígena, que tienen como punto de origen la cultura mesoamericana, pero cuyas prácticas no son ampliamente reconocidas por diversas razones, pero en particular porque se constituyen en torno a un sistema

---

una categoría omniabarcante y, por consiguiente, como si fuese el único indicador de identidad (Murguía 2009; Sen 2007; Benhabib 2006) y el de que las culturas son totalidades definidas y concretadas de tal suerte que éstas se encuentran unas a lado de otras, como las baldosas de un mosaico. Sobre esto abundaremos en el capítulo 2.

de creencias y valores bastante complejos respecto del mundo social, material y espiritual.

En el caso de la medicina tradicional, ésta conforma un proceso más amplio que el de salud-enfermedad, puesto que además incorpora el restablecimiento del equilibrio y armonía del individuo; a ella se le ha opuesto un modelo biologicista (medicina biomédica, científica o moderna) de corte unilateral que concreta el proceso de salud-enfermedad en los aspectos biológicos de los seres humanos. En el caso de la milpa, se incorporan una serie de factores religiosos como condicionantes del proceso de siembra y cosecha a la que se opone un modelo más bien científico-tecnológico, pero que pasa por alto estos elementos religiosos-espirituales, concentrándose únicamente en aquello que tiene una explicación lógica desde el modelo científico y tecnológico.

El no reconocimiento se ha propiciado tanto desde el ámbito legal como del ámbito académico e institucional. Aunque existen algunos “reconocimientos” (por ejemplo, para el caso de la medicina tradicional, se han incorporado artículos específicos en las Constituciones Políticas de los Estados o en la Ley de Salud Estatal (Argueta *et al*, 2011: 25-31), o como lo sería la creación de un Hospital mixto en Puebla (Duarte-Gómez, *et al*, 2004)), en la práctica falta mucho por hacer con respecto al tema del reconocimiento.

Ahora bien, estos dos puntos que ilustran parte de la situación actual sobre la diversidad cultural en la sociedad mexicana son parte de un proceso histórico que tiene sus bases en el concepto moderno de nación que se instaura en el marco de un programa político liberal. En términos generales, la idea del Estado-nación contribuyó a la creación de un modelo de sociedad donde predominaba la homogeneización tanto social como cultural de las sociedades. De acuerdo con una postura liberal como ésta, la constitución del Estado debe incluir una noción de justicia que sustente los derechos civiles y políticos de los individuos (de manera

particular el derecho a la propiedad privada). Esto es, una noción de justicia que permita que todos los sujetos, en condiciones de *igualdad, libertad y autonomía*, puedan llevar a cabo sus planes de vida.

Esto tiene varias implicaciones como: (a) el establecimiento de la igualdad entre todos los individuos (incluyendo capacidades, facultades y oportunidades) que no entre culturas; (b) la prioridad del individuo sobre la sociedad y con ello el desmantelamiento de instituciones tradicionales; (c) la idea de que todo individuo es independiente de los aspectos sociales, históricos, económicos y culturales que conforman el Estado<sup>4</sup>; y (d) la relación directa entre el individuo y el estado, entre otras (Parekh, 2000). Con estas ideas, el liberalismo político sentaba las bases para constituir un modelo de sociedad de corte política, social y culturalmente individualista.

La justificación de la homogeneización socio-cultural de este modelo de sociedad liberal descansó básicamente en el principio de igualdad entre los individuos: si los seres humanos son iguales, entonces comparten una naturaleza humana<sup>5</sup> que tiende a una idea de lo que es la buena vida. Sustentar la idea de la buena vida en una noción absolutista de “naturaleza humana” y asumir que la noción de naturaleza humana es absoluta y que caracteriza contundentemente a todos los seres humanos es una postura muy ingenua.

---

<sup>4</sup> Una de las razones por las que no se incluyen derechos económicos o sociales como derechos básicos es que tendría que limitarse la autonomía de los individuos pues tendrían que restringirse los derechos de propiedad. Pero para un liberalismo fuerte, los derechos básicos de igualdad, libertad y autonomía son indiscutiblemente fundamentales. Siguiendo a Cortés (1999), en la realidad, la legitimación del Estado se produjo y reprodujo sobre una base de desigualdades puesto que muchas de las propiedades fueron adquiridas indebidamente, a través de invasiones, conquistas o explotación, como lo es caso de México.

<sup>5</sup> En un sentido muy simplista nadie negaría que existen ciertas propiedades universales que todo ser humano comparte en tanto miembros de la misma especie; pero la idea de naturaleza humana en este sentido tendría que ser más amplia y no reducirse a este tipo de propiedades. Algunas de las cuales dependen estructuralmente de procesos sociales y/o culturales. A decir de Parekh: “gran parte de la naturaleza humana no es producto de la naturaleza sino de la lucha entablada por los hombres. Es natural en el sentido de que es adquirida en virtud de su pertenencia a la especie humana, pero no es natural en el sentido de que es el resultado de los esfuerzos de la especie misma y que forma parte de su autocreación” (Parekh, 2000: 119)

Presuponer que podemos definir la noción de naturaleza humana — intensional y extensionalmente— con exactitud implica pensar en los seres humanos como constructos abstractos. El monismo que implica una postura como la señalada ha generado una crisis en diferentes países porque se trató de un proyecto de nación que no se correspondía en absoluto con las condiciones reales del país, como lo fue el caso de México con una diversidad cultural tan acentuada o como el caso señalado al principio sobre Costa de Marfil. De esta manera, han surgido diferentes movimientos exigiendo respeto y reconocimiento a la diversidad cultural, pero resulta necesario revisar las problemáticas que enfrentan la multiculturalidad y la interculturalidad de forma contextual.

En contraposición a la postura liberalista según la cual existe una idea común de lo que es la buena vida, la tesis de la diversidad cultural asume que la idea de la buena vida es tan variada como tan variadas son las comunidades y esto se debe, en gran medida, a los valores que rigen las diferentes formas de vida. Así, dice Gray (2001: 15):

La indagación ética no nos permite descubrir un único modo de vida o esquemas de valores para todos, ni siquiera para un único individuo. Lo que nos muestra, en cambio, es que las personas tienen razones para vivir de maneras diferentes. Los diferentes modos de vida encarnan aspectos incompatibles del bien humano. También, en diferentes contextos, puede hacerlo una única vida humana. Sin embargo, ninguna vida puede reconciliar por completo los valores rivales que coexisten en el bien humano.

A estas palabras de Gray agregamos que también desde la indagación epistemológica descubrimos que no existe un único sistema de conocimiento que sea el mejor, sino que existen conceptualizaciones del mundo que marcan cosmovisiones particulares. Y sobre todo, enfatizamos que la forma como se concibe el mundo está directamente relacionado con la forma como viven los

sujetos en el mundo, donde no puede obviarse que la cultura juega un papel central.

Y este es el punto fundamental en el que se centra este trabajo de investigación: existe una relación tan cercana entre el conocimiento y la cultura<sup>6</sup> porque ambas se van conformando al mismo tiempo. Así, el objetivo central es hacer una revisión de la diversidad cultural a la luz de tesis epistemológicas como la de la diversidad cognoscitiva; si esto es posible es porque creemos que la relación entre ambas es "co-constitutiva". Así, las prácticas epistémicas que se llevan a cabo al interior de diferentes comunidades pueden considerarse como marcadores de identidad cultural. Pero, más aún, la cultura incide en la forma en que se fabrica el conocimiento. De tal suerte que en la práctica no sólo se constituye conocimiento, sino también se constituye una sociedad en particular, como por ejemplo, la de las culturas indígenas. La práctica en este sentido es el medio por el que ambas se van conformando.

Si esto es así, entonces podríamos identificar culturas por medio de sus sistemas de conocimiento, lo cual obedece a un doble propósito. Por un lado, queremos mostrar que este ejercicio de 'identificación' ayudaría a presentar un panorama más amplio respecto de como se ha concebido la diversidad cultural, a saber: como la dicotomía entre pueblos indígenas y no indígenas en función de sus "rasgos folclóricos". El punto es que aún al interior de esas comunidades podemos encontrar múltiples formas de vida que configuran mundos, sentidos y significados muy variados. Pero la cuestión va más allá de simplemente distinguir formas de vida.

Por otro lado, queremos mostrar otra faceta de la identidad a través de los sistemas de conocimiento propios de estas comunidades indígenas. Siguiendo la

---

<sup>6</sup> La noción de cultura es muy compleja, tal como lo veremos en el segundo capítulo de este trabajo. Pero, por ahora, baste señalar que estamos pensando la "cultura" como formas de vida de grupos o comunidades específicas. Básicamente nos interesa concentrarnos en grupos étnicos.

línea de pensamiento de Sen (2007), queremos pensar en un modelo de sociedad mexicana pluricultural que vaya más allá del “monoculturalismo plural” y considere y reconozca otras “identidades”, como las epistémicas como una forma de promover la interculturalidad en el sentido positivo. Esto es, más que pensar en un modelo en el que dos culturas o tradiciones existan una a lado de la otra, pensamos en un modelo que propicie un auténtico acercamiento donde no prevalezca la imposición de la tradición más fuerte.

Si bien hablar de diversidad cultural y diversidad cognoscitiva implica hablar de prácticas epistémicas y formas de vida diferentes, de entrada parece que la intención de buscar el reconocimiento de otros sistemas de conocimiento se ve imposibilitado por estas ideas radicales de inconmensurabilidad. Es decir, si las comunidades culturales llevan a cabo prácticas epistémicas que denotan sistemas de creencias incompatibles, no podrán ser evaluados como verdaderos o falsos, racionales o irracionales, en virtud de que se construyen con objetivos, fines o valores que pueden ser inconmensurables.

No obstante, esto nos obligaría a repensar los criterios con los que legitimamos los conocimientos, pues no quiere decir que no contemos con razones para evidenciar nuestra preferencia por alguno de ellos, podríamos preferir un sistema de conocimientos en lugar de otro porque, por ejemplo, resulta más eficaz para la resolución de un determinado problema. Pero esto no sería posible si anticipadamente cancelamos la posibilidad de sistemas de conocimiento alternos.

La idea subyacente es que las diferentes prácticas epistémicas contribuirían al desarrollo de otras formas de vida, siempre y cuando no se trate de una práctica impuesta, sino que los miembros de una cultura reconozcan cierta valía en algunos elementos externos y puedan apropiarse debidamente de éstos. A final de cuentas, las culturas son resultado de procesos de innovación, apropiación o supresión de sus elementos constituyentes.

Así, el trabajo está dividido en tres partes, cada una de las cuales tratarán de evidenciar que es posible mirar la diversidad cultural desde una perspectiva epistémica, en tanto que mostremos sistemas de conocimiento que pueden considerarse como parte de los elementos identitarios de las culturas, pero que, además, tienen relevancia epistémica. Pero ni en uno ni en otro caso se trata de sistemas de conocimiento o culturas aisladas, éstas se encuentran siempre en relación con otros y, en todo caso, tendríamos que buscar, mínimamente, condiciones en las que podrían darse esas interrelaciones positivas.

En el primer capítulo pretendemos dar cuenta de los fundamentos filosóficos que sustentan la tesis de la diversidad cognoscitiva. Esta tesis sostiene, *grosso modo*, que es posible concebir el mundo de maneras diferentes e incluso incompatibles; usualmente la divergencia se atañe a que los sujetos pertenecen a culturas diferentes.

Esta idea no es trivial si nos tomamos en serio la posibilidad de que los sujetos experimentan y piensan el mundo en función de la cultura a la que pertenecen y, por consiguiente, organizan esa experiencia a través de conceptos significativamente diferentes. Esto quiere decir que los seres humanos atribuimos sentido o significado a la experiencia a través de la cultura; como muestra baste pensar en cuántas de nuestras necesidades biológicas son satisfechas de maneras culturalmente diferentes.

Lo filosóficamente interesante de una perspectiva como ésta radica en que la variabilidad significativa de conceptos que encontramos en culturas distintas da cuenta de una relatividad conceptual que tiene implicaciones ontológicas. La idea kuhniana de 'mundos diferentes' es una forma de dar cuenta de esta problemática; de acuerdo con este autor "poseer un léxico, un vocabulario estructurado, es tener acceso al variado conjunto de mundos que dicho léxico es capaz de describir al ser usado. Los diferentes léxicos —los de diferentes culturas o distintos periodos

históricos, por ejemplo— dan acceso a diferentes conjuntos de mundos posibles que se solapan en gran parte, pero nunca enteramente” (Kuhn, 2002: 80).

Así, la diversidad cognoscitiva es una tesis que se apoya en presupuestos de relatividad en dos niveles diferentes: epistémica y ontológica. Aunque podría objetarse desde ahora que la relatividad ontológica es —en tanto que nos remite a la ontología de los objetos en el mundo— una tesis ajena a la de la diversidad cognoscitiva, insistiremos en que son tesis interdependientes. La divergencia en los sistemas de conocimientos tiene implicaciones en el mundo en el que nos movemos: por ejemplo, tener determinado conjunto de creencias y valores conlleva una actuación de determinadas formas o a elegir ciertos fines y no otros, en función de esas creencias y valores profesados.

Cabe señalar que la reconstrucción que haremos de la relatividad conceptual y ontológica nos compromete más con el tipo de relación que existe entre la teoría y la realidad, *i.e.*, entre lo que decimos del mundo y el mundo mismo, que con la naturaleza de los objetos a los que hacemos referencia. Con el desarrollo de estas posturas queremos mostrar que existe un soporte propiamente filosófico de las diferentes maneras de concebir el mundo y, por consiguiente, de las diferentes maneras de vivir en él. Y, más aún, desde una postura relativista moderada, como la que pretendemos defender, que un espacio de comprensión intercultural no tendría por qué verse imposibilitado por las diferencias cognoscitivas.

Ahora bien, nos damos cuenta de que los sujetos que no pertenecen a la misma cultura conciben el mundo de manera diferente en el decir y el quehacer cotidiano porque es justamente en los hechos y dichos donde se manifiestan los intereses, valores, creencias, emociones y expectativas, fines y objetivos de las culturas. Estos hechos y dichos constituyen prácticas (lingüísticas, políticas, cognoscitivas, etc.) y el tipo de práctica que nos interesará desarrollar es la cognoscitiva o epistémica. Por ello es que, como parte de este primer capítulo,

analizaremos detalladamente cómo están constituidas las prácticas, así como el papel que juegan en la tesis de la diversidad cognoscitiva.

Es importante revisar éstas porque es una forma de aclarar el modo en que los individuos se comportan, lo cual, al mismo tiempo, revelaría el aspecto axiológico que guía a las prácticas. Y de la misma manera nos ayudarían a ver cómo, a través de las prácticas, se crea conocimiento y sociedad conjuntamente.

En el segundo capítulo haremos una revisión de la tesis de la diversidad cultural. Esta tesis suele usarse para referirse a una multiplicidad de culturas que coexisten e interaccionan. Pero no es claro qué quiere decirse con “cultura”, o al menos en el uso común se presupone que se trata de una noción estandarizada. El debate desde las ciencias sociales ha sido bastante polémico ya sea por la especialización o la complejidad del mismo término.

Teniendo en cuenta esta polémica intentaremos esbozar una de las grandes dificultades con las que se ha enfrentado la discusión y que resulta de contraponer la cultura y la civilización, a saber: el dilema relativismo vs. absolutismo. El relativismo surge de la idea de que la cultura enfatiza la diversidad al ocuparse de distintas formas de cultivar el espíritu, mientras que el absolutismo surge de la idea de que la civilización cancela esta diversidad y postula una unidad abstracta y universal a través de una reconstrucción de lo que es la naturaleza humana. La reconstrucción de los argumentos que se han ofrecido al respecto nos dará ciertas bases para poder reconstruir una noción de cultura que sea acorde con un proyecto pluralista en el que se dé cabida tanto a las formas de vida como a los sistemas de conocimiento de la gran variedad de culturas existentes.

A lo largo de este capítulo insistiremos en que la “cultura” no debería concebirse como una totalidad completamente definida, si bien es cierto que esta concepción nos permitiría identificar “culturas” específicas en una sociedad multicultural como la que compone a México, también es cierto que resulta

ineficiente porque las culturas se van creando y recreando en el espacio y en el tiempo. Se trata pues de sistemas abiertos, dinámicos y en movimiento, *i.e.*, que se modifican internamente y en virtud de su contacto con sistemas externos.

Desde luego, todo sujeto al llegar al mundo encuentra un mundo ya hecho, pero hay un sentido en el que el sujeto participa de esta construcción a través de la interacción con otros sujetos y otras culturas. En otros términos, habría que decir que “este mundo ha sido experiencialmente dado, en parte directamente a los nuevos habitantes y, en parte, indirectamente por herencia, incorporando la experiencia de los antepasados” (Kuhn, 2002: 126). No obstante, en la medida en que se van incorporando experiencias se va modificando tanto el mundo como los sujetos que forman parte de él. Mundo y sujetos, en tanto seres sociales, se constituyen y modifican con el paso del tiempo.

El tercer capítulo lo dedicaremos a los conocimientos tradicionales como muestra de un sistema de conocimiento que es epistémicamente relevante para la resolución eficaz de problemas específicos, pero que también puede constituir una muestra de identidad cultural. Haciendo uso de una práctica como la de la milpa mostraremos cómo es que se construye el conocimiento y se conforma la cultura de esas comunidades.

El sistema de conocimiento tradicional es alterno al sistema que durante mucho tiempo se ha considerado como hegemónico y, consiguientemente, como superior, a saber: el conocimiento científico. Muchos de los estudios en torno a los conocimientos tradicionales parten de una confrontación con el sistema científico como una forma de acercarnos a la naturaleza de aquéllos; por otra parte, algunas definiciones parten de la idea de que estos ofrecen información valiosa para el uso y desarrollo sustentable de los recursos naturales. Unas y otras definiciones son insuficientes si se busca una revaloración real de los conocimientos tradicionales.

La propuesta de que los conocimientos tradicionales sean validados por la ciencia para que puedan ser considerados como legítimos es el mismo discurso neocolonial de antaño. La idea de legitimar los sistemas de conocimientos con cánones ajenos al mismo sistema de conocimiento se vuelve parte del círculo vicioso que presupone que el conocimiento por antonomasia es el científico y, consecuentemente, el único que puede validar los conocimientos verdaderos.

En suma, nos interesa mostrar no sólo la relevancia epistémica de los conocimientos tradicionales, sino insistir en que es posible una identidad de las comunidades basada en sistemas de conocimiento; con ello, además, se podría defender un modelo pluralmente epistémico, si consideramos los retos de la interculturalidad que delineamos anteriormente.

## LA DIVERSIDAD COGNOSCITIVA VISTA A TRAVÉS DE PRÁCTICAS DE CONOCIMIENTO

---

---

En este capítulo nos interesa analizar la coexistencia de diferentes prácticas epistémicas<sup>7</sup> y justificar teóricamente cómo es que pueden ser igualmente aceptables aunque ininteligibles entre sí. Desde ahora vale la pena señalar que la diversidad en un sentido epistémico tiene implicaciones ontológicas, *i.e.*, también se muestra la diversidad en un sentido vivencial. Esto en el sentido de que pueden existir conceptualizaciones que marcan una cosmovisión particular, de tal manera que no se trata sólo de cómo conciben el mundo, sino de cómo viven en él los sujetos que *pertenecen* a una cultura. Así, nos proponemos evidenciar diferencias que pueden aparecer en los presupuestos fundamentales de dos sistemas de creencias.

De acuerdo con este propósito, en este capítulo discutiremos básicamente tres puntos. El primero tiene que ver con las diferencias que subyacen a diferentes prácticas cognoscitivas, *i.e.*, diferencias en cuanto a la formación y aceptación de creencias, en cuanto a principios, normas, fines y valores que, en última instancia, terminan condicionando la acción de los sujetos. Estas divergencias, al mismo tiempo, nos permiten identificarlas como prácticas distintas.

El segundo se enfoca en la idea de los marcos conceptuales como uno de los elementos fundamentales que encontramos en la revisión analítica que hacemos de las prácticas epistémicas —y que nos permiten señalar la diversidad cognoscitiva como una cuestión de hecho. Y finalmente, el tercer punto está

---

<sup>7</sup> A lo largo de este trabajo de investigación ocuparemos indistintamente los términos “prácticas epistémicas” y “prácticas cognoscitivas”.

dirigido a la presentación de la diversidad cognoscitiva como una tesis esencialmente relativa. Se requiere hablar de relatividad porque uno de los supuestos en que se apoya esta tesis es que para dar cuenta de la realidad es necesario considerar la perspectiva desde la cual se pretende decir algo, esto es, lo que puede decirse del mundo depende fuertemente de los esquemas conceptuales que se tengan. Y por ello, los esquemas conceptuales nos permiten recortar el mundo de una u otra manera, nos permiten constituir prácticas con una u otra forma.

### **1.1. LAS PRÁCTICAS COMO FUNDAMENTO DE LA DIVERSIDAD COGNOSCITIVA**

Para poder dar cuenta de las diferencias que subyacen a dos prácticas epistémicas y, por ende, mostrar la plausibilidad de la diversidad cognoscitiva, tendríamos que saber qué es una práctica o al menos contar con una caracterización mínima. Una manera muy general de dar cuenta de lo que son las prácticas es la que ofrece Winch (1994: 77) cuando dice que

El que un hombre encuentre sentido a lo que está haciendo dependerá entonces de si es capaz de ver alguna unidad en sus múltiples intereses, actividades y relaciones con otros hombres; qué clase de sentido vea en su vida dependerá de la naturaleza de esa unidad. La capacidad para ver esa clase de sentido en la vida no sólo depende del individuo en cuestión, aunque esto no quiere decir que no dependa de él en absoluto; depende también de las posibilidades que le proporciona la cultura en la que vive de hallar tal sentido

Por un lado, Winch presupone en estas líneas una noción muy intuitiva de las prácticas —en plural—, es decir, las posibilidades de darle sentido a la vida están sujetas a intereses, acciones y relaciones determinadas, de modo que estos pueden variar dependiendo del ámbito del que se trate. En función de esta variabilidad es que tenemos diferentes prácticas (“cognoscitivas”, “lingüísticas”,

“políticas”, “científicas”, etc.) porque cada una de ellas tiene fines, relaciones y actividades específicas y compartidas, no obstante, pueden encontrarse interrelacionadas.

Esto quiere decir que, lo que comparten en las diferentes comunidades, sean éstas científicas, políticas o lingüísticas, es lo que le da solidez a la práctica. Es en este mismo sentido en el que Kuhn señala que los esquemas conceptuales compartidos son lo que constituye a una comunidad y, por ende, éstos también contribuyen en la constitución del mundo: “son los grupos y las *prácticas de grupo lo que constituye los mundos* y la práctica en el mundo de alguno de estos grupos es la ciencia” (Kuhn, 2002:128; cursivas añadidas).

Por otro lado, Winch apunta a una actividad comunitaria donde lo que conforma la unidad es la cultura; en esta lectura de la propuesta winchiana, la cultura parece tener un papel esencial, pues ésta es elemento fundamental en la forma en que se le dé sentido a la vida. Sin embargo, esto podría comprometernos con la idea de que, en el fondo, todas las prácticas están guiadas o constreñidas por algún tipo de precepto cultural. Anticipadamente podríamos señalar que no es el caso. Esto lo trataremos más ampliamente en el siguiente capítulo, no obstante, cabe anotar que la noción de cultura está ligada a la noción de práctica en tanto que se hace evidente en esta última.

Ahora bien, si revisamos más detenidamente la noción que nos ocupa, algo que se hace evidente en esta noción es que nos remite a una actividad o a un tipo de organización meramente humana, pero ¿de qué tipo de organizaciones se trata? o ¿cómo están constituidas? En sentido estricto, una práctica es un conjunto de acciones y, como tal, involucran cierto movimiento y dinamicidad.

Respecto de la cuestión de cómo caracterizarlas, no parece haber un acuerdo sustantivo acerca de esto, pues no queda claro qué tipo de actividades constituyen una práctica, por ejemplo, si sólo las actividades humanas (como en el

caso de las ciencias sociales tradicionales) o también las no humanas (como en el caso de los post-humanistas enfocados en la ciencia y la tecnología). Esto se deriva de que los que hacen teoría de las prácticas —filósofos, teóricos sociales, teóricos culturales o teóricos de la ciencia y la tecnología— se han enfocado en varias cuestiones que van desde el significado científico social y filosófico de las actividades humanas hasta la organización reproducción y transformación de la vida social (Schatzki, 2001: 1).

No obstante, en las diferentes concepciones que se han elaborado, se ha presupuesto que existe un “campo de las prácticas” en el que se encuentran una serie de prácticas humanas interrelacionadas y en el cual se pueden hallar diferentes tipos de fenómenos como el conocimiento, la ciencia, el lenguaje, las instituciones sociales, la actividad humana, el significado, y el poder (Schatzki, 2001: 2).

De ahí que la teoría de la práctica pueda estar encaminada al análisis de las prácticas en general o de alguna de ellas en particular, sin perder de vista que se encuentran en continua interacción; es decir, se encuentran vinculadas como en una especie de red, de tal suerte que muchas de éstas prácticas se van transformando a través de sus interacciones con otras o son el punto de partida para la creación de nuevas prácticas.

A pesar de esta diversidad, en un sentido general, las prácticas son como una red organizada de actividades que llevamos a cabo de manera diaria, y en la medida en que se trata de una ‘organización’ de actividades, entonces estamos considerando que las acciones que componen una práctica deben, mínimamente, tener un encauzamiento, un orden, una finalidad, etc. Para autores como Schatzki (2001: 53) la práctica es<sup>8</sup>:

---

<sup>8</sup> “A practice is a set of doings and sayings organized by a pool of understandings, a set of rules, and a teleoaffective structure. Not just the doings and sayings involved, incidentally, but the understandings, rules and teleoaffectives that organize them, can change over time in response to contingent events. Of course,

...un conjunto de hechos y dichos, organizado por un grupo de acuerdos, un conjunto de normas y una estructura teleoafectiva. No sólo los hechos y dichos involucrados, sino los entendimientos, normas y estructuras teleoafectivas que las organizan, pueden cambiar con el tiempo en respuesta a eventos contingentes. Por supuesto, las prácticas ponen de manifiesto características "estructurales", por ejemplo, regularidades y conexiones causales entre sus acciones constituyentes, así como diseños y vínculos entre las estructuras materiales en las que se mueven. Pero es en virtud de expresar ciertos entendimientos, normas, objetivos, proyectos, creencias, comportamientos y emociones que conducen a las formas como una multiplicidad organizada. Desde que los fenómenos organizados se resuelven en condiciones mentales, la mente es un "*medium*" a través del cual las prácticas son organizadas.

De acuerdo con esta concepción tres son los elementos que se destacan en la constitución de una práctica. El primero de ellos tiene que ver con las *habilidades* pertinentes para determinadas acciones en las circunstancias ofrecidas por el medio, es decir, se trata de habilidades que se expresan en un "saber cómo": saber cómo hacer algo, saber cómo identificar algo, saber cómo responder ante algo, saber cómo demostrar algo, saber cómo enunciar algo, etc.

El tipo de acciones que constituyen una práctica se ven reflejadas en acciones como 'hacer', 'identificar', 'responder', 'demostrar', 'enunciar', etc. Por ejemplo, las acciones que constituyen una práctica lingüística están expresadas por la capacidad de usar las palabras, seguir reglas, identificar funciones, elaborar juicios, y hasta llevar a cabo inferencias y cosas parecidas. Lo cual, en última instancia, nos remite a: (1) un conjunto de sujetos que tienen capacidades y/o

---

practices reveal further 'structural' features, for instance, regularities in and causal connections between their constituent actions, as well as layouts and linkages between the materials settings in which they transpire. But it is by virtue of expressing certain understandings, rules, ends, projects, beliefs, and emotions that behaviors forms an organized manifold. Since the organizing phenomena resolve into mental conditions, mind is a 'medium' through which practices are organized"

habilidades específicas para llevar a cabo dichas acciones y (2) a las posibilidades que ofrece el medio, dentro de las cuales podemos considerar a los artefactos.

El segundo elemento, el de las *reglas*, se refiere a formulaciones explícitas que permiten y prohíben acciones particulares. Schatzki señala que lo que la gente *normalmente* hace refleja su propio entendimiento de reglas específicas, *i.e.*, la aplicación correcta de la regla da cuenta de que ha habido una comprensión adecuada de ésta.

Si pensamos, por ejemplo, en que dos sujetos entendieran la regla de manera diferente y, consiguientemente, actuaran de modo diferente, la cuestión relevante aquí es la de cuál entendimiento de la regla es la correcta. Desde una perspectiva wittgensteiniana, que coincide con la perspectiva schatzkiana, el fundamento de la objetividad de la regla reside en la conducta de la comunidad (2003: § 241). Esto obliga a pensar en las reglas como algo propio de una comunidad y no de un individuo en el ámbito privado (*Ibidem*, §199).

De este modo, es en la práctica misma —en las acciones que se llevan a cabo al interior de ésta— donde se le da sentido a lo que constituye propiamente una regla. Así, podemos hallar regularidades que, siendo la representación de la relación entre las normas y las acciones, confieren una estructura a la práctica. Sin embargo, es importante destacar que las reglas no se constituyen de manera ajena a fines y valores propios de una comunidad. Las reglas se construyen a la par que el sistema axiológico y la práctica misma.

De acuerdo con lo anterior habría que anotar que, dado que las prácticas responden a contextos específicos, la normatividad —los conjuntos de reglas, instrucciones y direcciones— se va constituyendo al interior de las prácticas; por ejemplo, en la práctica lingüística el agente da cuenta de que sabe usar correctamente las palabras cuando éstas son adecuadas al contexto. Las palabras no tienen un significado absoluto y en ese sentido es que se van conformando

internamente a la práctica. Al mismo tiempo no hablamos de prácticas cerradas, ella misma se va recreando y adoptando a nuevas modalidades.

El tercer elemento que el autor señala como una mezcla de teleología y afectividad está enfocado hacia una cuestión de fines y valores. Esto es, las personas llevan a cabo acciones de manera intencionada y en un momento específico de acuerdo a las creencias que poseen, pero el tipo de acciones que puedan llevar a cabo depende en gran medida de los fines que persigan y de cómo tendrían que proceder para alcanzar dichos fines, lo cual está muy ligado con sus creencias, principios, deseos y expectativas. Esto es algo que Schatzki llama 'inteligibilidad práctica' y que, de alguna manera, determina la forma de la actividad humana pues una persona lleva a cabo las acciones que para ella tienen sentido o son significativas, pero tienen sentido en la medida en que están determinadas por la estructura teleo-afectiva, misma que es producida colectivamente.

En el caso de la práctica lingüística, estaríamos considerando el uso que una comunidad, con propósitos específicos, hace de los términos, de la gramática y las conductas asociadas a éstas, *i.e.*, conductas que reflejan que sí hay un seguimiento de las reglas establecidas por la comunidad. Siguiendo la propuesta de Schatzki, estos tres elementos determinan, en parte, las acciones que se llevan a cabo al interior de una práctica, pero es posible que existan otros factores que determinen las acciones de los sujetos y que no estén contenidos en la práctica. (Schatzki, 2001:47-53).

Un cuarto elemento que puede destacarse en la constitución de las prácticas son las interacciones subyacentes a todo el entramado, esto es, si bien se señala a las acciones —reguladas por una serie de principios, valores y fines que se crean colectivamente— como elemento fundamental, debe también señalarse a las

interacciones como factor constitucional, pues es en la interacción que pueden generarse nuevas acciones e incluso nuevos principios o fines.

En suma, una práctica está constituida por una serie de acciones que llevan a cabo las personas que están involucradas en la práctica, y éstas se encuentran dirigidas por reglas, valores, fines, creencias, proyectos, objetivos, emociones, expectativas, etc. Cabe insistir en que las prácticas deben considerarse siempre en interrelación con otras, o como un tipo de red donde no sólo las relaciones, sino los individuos y las prácticas mismas se van conformando y transformando con el paso del tiempo.

Hemos mencionado el ejemplo de la práctica lingüística, pero como ese caso podemos ubicar una variedad de prácticas con sus respectivos presupuestos, normas y estructuras teleo-afectivas. Por mencionar otro ejemplo, una práctica cognoscitiva está constituida en función de estos elementos, pero, además, y en eso se distingue de otro tipo de prácticas, le subyacen ciertos fines-valores como lo serían: representar y constituir el mundo, interactuar con él, establecer relaciones entre los diferentes objetos que se encuentran en él, organizar categorías/conceptos, elaborar juicios y posteriormente inferencias a partir de éstos, establecer creencias objetivas, elaborar teorías y decidir entre ellas, etc.

Afirmamos, junto con Schatzki, que la diada “fines-valores” lleva a los individuos que conforman una práctica a actuar de determinadas maneras.<sup>9</sup> Un

---

<sup>9</sup> Pareciera que hay dos elementos claramente delimitados en la práctica cognoscitiva que son: por un lado, nuestras “reglas” como un sistema teórico que establece en qué condiciones podemos generar conocimiento; y, por el otro, la práctica de cómo realmente vamos constituyendo el conocimiento. Pero dentro de la “práctica” ambos elementos van de la mano, ambos se van constituyendo en ella. Digamos pues que se trata de una relación de co-constitución y, en ese sentido, no se trata de que el ‘sistema teórico’ preceda a la acción como una pre-condición. En la medida en que son interdependientes, tener determinadas creencias nos llevarán a actuar de determinada forma. De ahí que, en principio, una descripción sistemática de las prácticas no sólo nos revelaría ese aspecto normativo, sino que además nos daría cuenta del modo en que la gente es en éstas (en las prácticas). De hecho, esta división tiene una función puramente analítica, ya algunos autores han señalado como superficial esta frontera. Es en este sentido que Ibarra señala que “la racionalidad teórica moderna opera al modo de una idealización matemática que pierde su propia posibilidad de existencia real al desatenderse el mundo de experiencia en

ejemplo de esto lo encontramos en las prácticas sociales de los maya-tojolabales. Pero entre esos fines y valores que determinan las acciones de los sujetos, están incluidos los rasgos culturales propios.<sup>10</sup> Esto quiere decir que cotidiana y ocasionalmente los sujetos hacen uso de elementos culturales y, en algún sentido, revelan el tipo de comunalidad<sup>11</sup> subyacente al grupo.

Sin embargo, que exista esta comunalidad no quiere decir que las relaciones internas al grupo sean completamente consistentes y uniformes, *i.e.*, el grupo no es una totalidad homogénea. Por ello vale la pena tomar como advertencia las palabras de Bonfil Batalla, para aplicarlo sobre el caso de los tojolabales que a continuación presentaremos. En términos de Bonfil (1988),

[c]ualquier observación empírica nos muestra que los miembros de un grupo étnico tienen con frecuencia ideas y percepciones que pueden ser muy diferentes, y en cierto nivel hasta opuestas y contradictorias, en relación a temas como la caracterización del

---

el que se construye. Ese mundo no es un mero fundamento en última instancia que opera como fuente de evidencia o de confirmación, esto es, reduciendo en el caso de la racionalidad, la racionalidad teórica a la práctica. Por el contrario, la práctica de construcción de la idealización matemática procura, a partir del estudio de relaciones entre objetos, la construcción de espacios de posibilidad más amplios para nuevas objetividades. Análogamente, en la situación originada por las nuevas formas de producción del conocimiento, se trata de ofrecer una nueva comprensión para la racionalidad de la ciencia que supere la dicotomía absoluta que la lastra, con sus características de objetivación idealizante de la racionalidad teórica disociada del mundo de la experiencia y de estructuración disciplinaria de conocimiento. No se trata, por tanto, de buscar teorías sobre la racionalidad que puedan aplicarse a la actividad científica, con mayor o menor grado de corroboración, sino partir del dato de las prácticas científicas del mundo de la experiencia en las que se conjugan *mundos sociales* (o culturales) y horizontes que amplían continuamente la manifestación de evidencias justificables, racionalmente aceptables." (Ibarra, 2011)

<sup>10</sup> Cuando decimos que subyacentes a las acciones están ciertos rasgos culturales hacemos referencia a elementos culturales propios de una comunidad. De acuerdo con Bonfil, "son elementos propios los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantienen o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado" (Bonfil, 1988: 7). Evidentemente, al considerar la interrelación de las prácticas, muchos de estos rasgos culturales propios se han perdido. En el siguiente capítulo abordaremos esta cuestión.

<sup>11</sup> Ocupamos la noción de *comunalidad* en el sentido en que es usado por Díaz Gómez. De acuerdo con este autor, la *comunidad* se distingue de la *comunalidad* en tanto que el primer concepto es propiamente aritmético, en tanto que el segundo concepto es geométrico. En otras palabras, la comunidad entendida desde la perspectiva occidental se considera análoga a la suma de individualidades y por ello es aritmética; en cambio, la *comunalidad* es análoga al estudio de las propiedades que posee un grupo o población indígena en particular. En este sentido, las propiedades a partir de las cuales se constituye el estudio de la *comunalidad* son los rasgos inmanentes del grupo como son: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. (Díaz Gómez, en Rendón, 2003).

propio grupo (y de “los otros”), la identificación y explicación causal de diversas situaciones y problemas, la necesidad o no de cambios, la legitimidad de las decisiones internas y muchos asuntos más que, en su conjunto, llegan a constituir verdaderas ideologías a través de las cuales se expresan proyectos alternativos y también concepciones distintas sobre la propia identidad [...] La práctica de la cultura y la participación en las decisiones no ocurre de manera idéntica en todos los integrantes del grupo étnico.

Evidentemente, estas diferencias ocurren en un margen que depende propiamente de la estructura social del grupo, pero no de manera exclusiva, en este sentido habría que incluir factores que provienen de la interrelación con otras comunidades y que contribuyen a moldear estos elementos culturales. Por ello es que, no obstante estas divergencias, la “comunalidad” puede tomarse metodológicamente como eje de análisis de muchos de los pueblos de nuestro país.

Hay otro tipo de diferencias que también ocurren al interior de la “comunalidad” y que tienen que ver más bien con cuestiones de edad, sexo, ocupación, estatus familiar y económico. Así, la práctica social que reconstruimos de un grupo étnico como el de los tojolabales retoma un elemento cultural fundamental y que da cuenta de los valores, objetivos o creencias de ese grupo.

En el estudio que realiza Lenkersdorf (2002) sobre uno de los pueblos chiapanecos, los maya-tojolabales, señala que existe un concepto clave en el pensamiento tojolabal, el “nosotros”, mismo que es importante en diferentes ámbitos: social, jurídico, lingüístico, epistemológico, político, etc. Esta noción no se queda en el nivel conceptual, sino que alcanza un nivel práctico, vivencial. El estudio que realiza el autor parte de la lengua, la cual está organizada en función del concepto del ‘nosotros’, y asume que es a través de la lengua que podemos dar cuenta de la cosmovisión tojolabal (cfr. Lenkersdorf, 2002: 12).

En otras palabras, el 'nosotros' constituye uno de los elementos fundamentales que define toda práctica de los tojolabales, verse ésta sobre la agricultura<sup>12</sup> o sobre la organización social, *i.e.*, su representación del mundo, su organización, sus creencias y su actividad, entre otras, está fundada en un 'nosotros', que no es otra cosa que el co-participar de los asuntos de la comunidad. En este sentido señala Lenkersdorf:

La posición tojolabal manifiesta una sabiduría muy particular y una experiencia acumulada muy especial. Ambas, sabiduría y experiencia, se complementan. La sabiduría consiste en que todos y cada uno nos comportemos nosótricamente. Los demás, pues, no son competidores, sino colaboradores, compañeros y hermanos, que nos complementamos dentro del NOSOTROS ORGANISMICO. En las relaciones sociales nadie trata de destacarse sobre los demás, sino que busca la mejor manera de hacerse útil a los demás (2002: 89).

En estas líneas se muestra lo que mencionamos anteriormente respecto de la constitución de las prácticas, señalamos que entre los elementos que constituyen una práctica está la estructura normativa-valorativa, que en el caso de los tojolabales se muestra con la noción del 'nosotros'. Dentro de la práctica social de los tojolabales, la creencia-valor del 'nosotros' conforma la acción de formas específicas, por ejemplo: la acción no es individual, ni competitiva; en cambio sí es una acción plural y diversa, antimonista y complementaria (2002: 124-8).

No se trata de una creencia-valor que precede jerárquicamente a la acción que llevan a cabo los maya-tojolabales, sino que se trata de una creencia-valor que

---

<sup>12</sup> Cabe señalar que una de las principales actividades es la agricultura de autoconsumo y en ella destaca la siembra de maíz asociada al frijol. Se siembra en dos ciclos: el de temporal y *pulhá*, éste último se refiere a una "técnica indígena tojolabal de riego a mano que permite cultivar antes de que lleguen las lluvias" (Cuadriello, H y R. Megchun, 2006: 7-8); también es usual la siembra del maíz en los solares, en la que la participación mayoritaria es la de las mujeres. En general, en esta práctica el trabajo es comunitario, toda la familia participa. La parte más pesada, que es la de roza-tumba-quema se les deja a los hombres, pero en el resto del proceso participan mujeres y niños de igual manera.

se constituye junto con la acción.<sup>13</sup> El marco conceptual y la misma práctica se construyen una a otra. Y ambas son asumidas por la comunidad de tojolabales. A este respecto vale la pena citar una perspectiva más sobre la forma de vida de los tojolabales:

la tierra hoy en día, tal como ayer lo implicó, supone trabajo colectivo cuya ejecución requiere no sólo de un conjunto de autoridades con atribuciones de sancionar a todos aquellos que no cumplan, sino además el compartir un marco de entendimiento por el cual estos principios resultan legítimos [...] para la mayoría de la población tojolabal su trabajo es el vínculo directo con los recursos obtenidos y, la comunidad, el ámbito donde puede realizarse (a falta de recursos económicos despliegan recursos sociales) (Cuadriello y R. Megchún, 2006: 20)

De esto también se sigue que no existan caciques o líderes en los que se concentra todo el poder. En este grupo étnico la “asamblea comunal” es —antes y después del sistema de fincas— la figura de autoridad que resuelve conflictos, distribuye recursos, sanciones y atribuciones varias (Cuadriello y Megchún, 2006:21). Es, nuevamente, en la práctica misma donde hallamos los valores subyacentes al vivir cotidiano.

En general, el trabajo, la organización social, el conocimiento, la sociedad, el lenguaje, la educación, la filosofía y la acción se llevan a cabo por y gracias al ‘nosotros’ y no por el sujeto en sí mismo, el sujeto individualizado y competitivo. De ahí su rechazo al monismo en sus diferentes formas: monocultivo, monocría, monopolio, entre otros. Así, en la forma de vida tojolabal encontramos un conjunto de tojolabales que además de compartir propósitos, creencias, valores, normas, y proyectos, interactúan con otros y llevan a cabo acciones en función de su estructura normativa-valorativa.

---

<sup>13</sup> Si bien la co-constitución de la creencia y la acción se da a la par, hay un sentido en el que la creencia o el valor sí preceden a la acción y es justamente cuando se trata de acciones que pertenecieron a otras prácticas y que ahora se reproducen dentro de una nueva práctica (Goodman, 1990; Bonfil, 1988).

La NOSOTRIFICACIÓN de la cual nos habla Lenkersdorf constituye un elemento fundamental de esa estructura pues es a través de éste que construyen el mundo, interactúan con él, establecen categorías; en suma, a través del 'nosotros' organizan la realidad extralingüística. Como dice el autor: “[l]os tojolabales representan una posición que va más de acuerdo con la diversidad de la realidad y la naturaleza. [...] Por ello hablamos de la sabiduría tojolabal que entiende la realidad en la multiplicidad de un todo organísmico, en el cual todos los miembros se complementan y conviven” (Lenkersdorf, 2002: 97).

Desde la perspectiva de esta forma de vida, es claro como la comunidad, en particular la forma como está socialmente constituida, conforma todas las prácticas que se llevan a cabo dentro de tal comunidad: desde las agrícolas hasta las organizacionales. Ciertamente, en las prácticas se produce conocimiento, pero también se produce sociedad.

Esta idea de NOSOTRIFICACIÓN es, al mismo tiempo, una realidad histórica de los pueblos mayas que, si bien es cierto que se manifestó con mayor fuerza en los tiempos de la conquista, en realidad puede remontarse hasta el periodo preclásico (Lenkersdorf, 2002; véase también: De la Peña, 1993). Al revisar la idea de la NOSOTRIFICACIÓN como realidad histórica encontramos que una de las razones por las que se hizo evidente el 'poder nosótrico' fue que se pretendió establecer un nuevo orden fundamentado en el individualismo. En términos de Peña: “la meta ineludible era la igualdad ante la ley, que a su vez exigía la abolición total de todos los privilegios corporativos. Esto convertía a los nuevos ideólogos en enemigos de [...] la existencia jurídica de las comunidades indígenas” (Peña, 1993: 256).

En este sentido, así como el holismo (concentrado en la noción de nosotrificación) constituye uno de los elementos esenciales de la estructura social tojolabal, el individualismo constituye también uno de los elementos esenciales de la estructura occidental. Esto es, mientras una se ordena conforme al principio del

'nosotros', la otra se adecua conforme a los intereses de los individuos racionales y autónomos.

Este principio de igualdad, como principio que occidentalizaría a las comunidades indígenas, termina cancelando la diversidad, la pluralidad y la complementariedad que son el sustento de muchos de los pueblos indígenas de nuestro país. Así, ésta bien puede ser considerada una diferencia sustancial que nos remite no sólo a prácticas diferentes, sino también a culturas diferentes.

## **1.2. LOS MARCOS CONCEPTUALES COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DE LAS PRÁCTICAS**

De acuerdo con lo que hemos señalado en el apartado anterior, las prácticas cognoscitivas podrían distinguirse entre sí por los modos en que los agentes que participan en ellas se representan y constituyen el mundo, por los modos en que lo organizan conceptualmente, etc. Estos modos de representar, constituir y organizar son actividades que serían impensables sin la intervención de los marcos conceptuales. Por ello es que la diversidad cognoscitiva puede ser sustentada por las diferencias entre marcos conceptuales, diferencias que a su vez son llevadas a la práctica.

En otras palabras, la manera como organizamos conceptualmente la realidad tiene como supuesto fundamental los esquemas conceptuales; desde éstos es que se puede concebir dicha organización y también desde éstos puede verse el establecimiento, entre otras cosas, de una normatividad que constriñe las acciones de los individuos que comparten un esquema conceptual.

Como veremos, el propósito de hablar de marcos conceptuales es meramente analítico, pues la idea de marco conceptual es sólo una parte de lo que nos permite hablar sobre la práctica cognoscitiva. Es, por decirlo de alguna manera, esa condición de posibilidad que nos permite articular la acción y las creencias

dentro de las mismas prácticas de una determinada forma. Pero como condición de posibilidad no queremos decir que se trata de algo preestablecido con anterioridad, los marcos conceptuales se van conformando en el quehacer cotidiano que conforma la práctica.

Una manera de aproximarnos a la noción de marco conceptual es a través de la noción de paradigma en el sentido kuhniano (Kuhn, 1971: 84 y ss): en la etapa de ciencia normal los científicos trabajan bajo un *marco de supuestos que circunscribe* cuáles son los elementos de la naturaleza a los que se remite, cuáles son los problemas importantes, cuáles son los métodos de justificación del conocimiento, cuáles los criterios de evaluación, etc. De acuerdo con esta idea, las nociones de paradigma como la de esquema conceptual cumplen una función muy importante, a saber: *delimitar un mundo* con sus propios problemas, sus propios métodos o criterios de evaluación, sus propios valores y fines, e incluso su propia ontología.

En este mismo sentido Olivé ha señalado que los marcos conceptuales deben

“interpretarse como una estructura que tiene un aparato formal y un contenido epistémico. En virtud del primero se condiciona y permite la adquisición y el desarrollo de conocimiento. Por lo anterior, el marco condiciona (permite o impide) ciertas conceptualizaciones, la observación de sucesos, la identificación de eventos, y la apreciación de la relevancia que se considera que esos eventos tienen para ciertos problemas; condiciona también la realización de acciones” (1992: 90).

Esta interpretación indica ya algunas de las implicaciones que lleva consigo la delimitación de “mundos”, por ejemplo, cuando se delimitan los tipos de problemas que son importantes para determinado marco conceptual, entonces este marco tendría que permitir o prohibir (a) el reconocimiento de ciertos hechos

a los que esos problemas pueden hacer referencia, (b) la discriminación entre hechos relevantes y no relevantes para el caso, (c) las acciones que pueden seguirse al pretender resolver dichos problemas, (d) una normatividad determinada dependiendo del tipo de problema de que se trate, (e) un conjunto de creencias o valores adecuados o, mínimamente, no contradictorios, etc.

No obstante, hay que hacer dos observaciones a esta interpretación. Por un lado, es necesario notar que el marco conceptual no son los hechos, ni las acciones, ni las creencias, ni los valores en específico; en cambio, es el que posibilita este conjunto de categorías y éstas las que le dan forma a la experiencia que se tiene del mundo. Se trata de un sistema conceptual que condiciona la posibilidad de la experiencia, muy al estilo kantiano, sólo que Kant considera que las categorías que conforman el sistema son universales. Sobre esto volveremos en la última parte de este capítulo.

De acuerdo con esta idea señalada de marco conceptual, se trata de una estructura que tiene un aparato formal, pero cuál sea el contenido epistémico de esas creencias, valores, conceptualizaciones, etc., dependerá del tipo de marco conceptual que se esté usando.

Por otro lado, hay que señalar que, si bien es cierto que los esquemas conceptuales se construyen y transforman socialmente a través de las interacciones de los sujetos que forman parte de una misma comunidad (Olivé, 1999: 135-142) —sea ésta científica, epistémica, cultural o de cualquier otra naturaleza— existe la posibilidad de que un sujeto aplique distintos marcos conceptuales de acuerdo con el contexto en particular.

El punto importante que es necesario destacar aquí es que un sujeto puede ser miembro de una comunidad y hacer uso de diferentes marcos conceptuales, de tal manera que sería un error pensar que los seres humanos se guían

exclusivamente con un único marco o esquema conceptual, al menos no ocurre así en las sociedades actuales.

En las sociedades tradicionales es posible hallar comunidades que parecen estar regidas por un solo esquema conceptual, en función del cual se genera un conocimiento respecto del mundo (*Ibidem*); desde una perspectiva comunitarista como ésta, la importancia de la comunidad es tal que determina firmemente las acciones y creencias, entre otras cosas, de los individuos que pertenecen a ella, como si no hubiera acceso a una visión del mundo diferente.

Éste parece ser el mismo sentido en el que Amartya Sen señala que hemos vivido en la “ilusión de la identidad única”, ilusión que descansa en la idea de que la religión o la cultura son las únicas categorías con las que puede clasificarse a todo individuo. De esta forma, se pierden de vista los muy diversos ámbitos en los que todo ser humano se desarrolla y conforma identidades, es decir, existen otras formas de ver el mundo, pero que están cegadas por la idea de que no podemos acceder a ellas porque son parte de una cultura distinta a la nuestra. A decir de Sen:

El mundo es considerado frecuentemente como una colección de religiones y se ignoran las otras identidades que los individuos tienen y valoran, entre ellas, la clase, el género, la profesión, el idioma, la ciencia, la moral y la política. Esa división única es mucho más polémica que el universo de clasificaciones plurales y diversas que dan forma al mundo (2007: 16).

De acuerdo con esto, podemos entonces darle sentido a la idea de que los sujetos que pertenecen a una comunidad pueden ceñirse a marcos conceptuales diferentes y provenientes de estas divisiones. Esto es relevante dado que los seres humanos eligen creencias y, con ellas, acciones en virtud del marco que asuman.

Evidentemente, algunos marcos tendrán más importancia que otros, pero eso también dependerá de los contextos, en algunos quizá la cultura o la

comunidad pueda estar por encima de otros marcos y ejercer una influencia respecto de cómo un sujeto percibe el mundo, pero no siempre, de manera necesaria, tendría que darse esta jerarquización.

Valiéndonos del ejemplo de Sen, resulta completamente natural que ser vegetariano resulte más importante al momento de presentarnos a una comida que el ser lingüista; a menos que estemos en un seminario sobre lingüística, los valores tendrían que invertirse (*Ibidem*). Lo que esto deja claro es que nuestra pertenencia a una comunidad o práctica específica nos compromete con un conjunto de supuestos permisivos y restrictivos respecto de nuestras creencias, acciones, valores, objetivos, etc.

Recapitulando —y para vincular este apartado con el anterior sobre las prácticas—, los marcos o esquemas conceptuales son un conjunto de presupuestos que circunscriben el mundo en el que se vive. Y ese conjunto de presupuestos son epistémicos, metodológicos, lógicos, axiológicos, ontológicos, etc., pero no son presupuestos *a priori*, son construcciones sociales susceptibles de transformación *en y a través* de las prácticas (sean éstas sociales, políticas, lingüísticas, científicas, etc.) que lleva a cabo una comunidad determinada.

Para aclararlo más, pensemos, por ejemplo, en dos tipos de prácticas científicas con marcos conceptuales distintos, al menos en sus presupuestos epistémicos (como verdad, justificación, racionalidad, objetividad, aceptabilidad, entre otros). Desde una práctica donde los presupuestos epistémicos responden a un *realismo metafísico* y para la comunidad que los asume, el mundo no es más que un conjunto de hechos y la ciencia nos ofrece una descripción de cómo es ese mundo, además lo hace en un sentido literal, verdadero y objetivo.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Esta postura que también se conoce como objetivista parte del supuesto de que las proposiciones teóricas y las leyes empíricas realmente cumplen la función de describir “un mundo exterior de facticidad”, de tal suerte que investigar las relaciones entre estas proposiciones teóricas y entre las leyes empíricas es equivalente a una investigación sobre las relaciones que se dan entre los hechos en ese ‘mundo exterior’ (Knorr Cetina, 2005: 52)

En cambio para una práctica científica *anti-realista* (o constructivista en un sentido no radical) y para la comunidad que asume sus presupuestos, la facticidad no es una cuestión externa a la ciencia, es interna y se construye desde un contexto social: “el proceso de la investigación científica (su “contexto de descubrimiento”), omitido por el objetivismo, es en sí mismo el sistema de referencia que hace posible la objetivización de la realidad” (Knorr Cetina, 2005: 54).

En ambas prácticas científicas lo que está en cuestión es la naturaleza de los hechos y del conocimiento: para una, los hechos están dados de manera casi incuestionable; para otra, éstos son contruidos; pero este presupuesto condiciona otras nociones como la de ‘verdad’, ‘objetividad’, e incluso el discurso respecto del mundo. La noción de verdad en la primera dependerá de la estructura que tenga el mundo, mientras que en la segunda dependerá de las razones que tengamos para creer que *x* es verdadera.

En la práctica científica estos presupuestos constriñen las creencias, los valores, los fines y, en general, toda la estructura de la ciencia. De ahí la importancia de cuáles son los presupuestos (desde los epistémicos hasta los axiológicos) que componen la práctica. Puesto en estos términos, entonces un sujeto que asume el marco conceptual del realismo empírico no aceptaría teorías respecto del mundo en las que claramente se mostrara la intervención de elementos subjetivos, pues tiene un presupuesto muy fuerte de objetividad y es justamente el de un objeto externo que no es modelado ni ontológica ni conceptualmente por el sujeto.

El caso, además, nos ayuda a mostrar que los presupuestos epistémicos no están dados de manera absoluta, no son universales y necesarios en todo marco conceptual y, por ende, son elementos más bien contingentes o, en su caso, con significados divergentes. En otras palabras, algunas de estas categorías presupuestas pueden estar presentes en uno solo o en varios esquemas

conceptuales, pero no *necesariamente* son comunes a *todos* ellos y aunque estuvieran presentes en todos ellos la noción de lo que es la racionalidad o la verdad, por poner un par de ejemplos, puede ser muy diferente cuando se pasa de uno a otro marco conceptual.<sup>15</sup>

Si ahora pensamos en otro tipo de práctica social, como la señalada en el apartado anterior, veremos que existe al menos un presupuesto axiológico que condiciona las actividades, creencias, fines y objetivos de la comunidad tojolabal. De acuerdo con la práctica social de los tojolabales hay un presupuesto axiológico vertido en el término “nosotros” al que se ciñen las creencias y acciones de los tojolabales. De ahí que, según apuntábamos, se rechace todo tipo de monismo e individualismo y se refuerce la idea de la colectividad y la pluralidad.

### **1.3. DIVERSIDAD COGNOSCITIVA: ¿RELATIVIDAD O RELATIVISMO?**

De acuerdo con lo que hemos señalado, los marcos o esquemas conceptuales y las prácticas nos permiten constituir y construir el mundo de determinadas maneras y, asumiendo que existe una multiplicidad de marcos conceptuales, esto puede llevarnos a suponer que es imposible comprender, justificar o incluso evaluar los procesos de conocimiento que lleva a cabo un sujeto que no comparte nuestro esquema conceptual.

---

<sup>15</sup> Si esto es cierto, entonces bien podemos preguntarnos qué tanto podemos o no evaluar de racionales (o en su caso, de irracionales) las conductas de sujetos que pertenecen a otras culturas y/o esquemas conceptuales. Y en este sentido resulta interesante la propuesta que hace Winch respecto de la relatividad de nuestros estándares de inteligibilidad, al señalar que el origen de dichos estándares está en las instituciones sociales mismas. Winch señala que si cuando evaluamos algo de ‘racional’ esta evaluación la hacemos desde nuestra comprensión de lo que es o no racional, entonces resulta absurdo decir que algo nos resulta racional o no cuando los estándares de racionalidad de las diferentes culturas no coinciden. La idea de fondo es que la evaluación que hacemos de la conducta de sujetos que no comparten nuestros ‘estándares de inteligibilidad’ puede resultar fructífera en la medida en que no nos empeñemos en “invocar nuestras propias normas de racionalidad” y estemos dispuestos a ampliar nuestro modo de ver el mundo, de ahí que Winch afirme que “estudiar otro modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro” (Winch, 1994, 60-6).

Por ejemplo, la evaluación de lo que es aceptable epistémicamente tendría que hacerse siempre recurriendo a los propios criterios de racionalidad; así, no podríamos recurrir a otro criterio ajeno a nuestro esquema conceptual para evaluar alguna actividad cognoscitiva propia como racional o irracional, y viceversa, es decir, tampoco podríamos evaluar con nuestro propio criterio alguna actividad cognoscitiva ajena como racional o irracional.

Esta idea proviene del supuesto de que si dos esquemas conceptuales son en realidad diferentes, entonces son inconmensurables, en el sentido de que no son traducibles de manera completa y, por ende, tampoco pueden ser objetivamente comparados ni evaluados.<sup>16</sup>

Si una comunidad se rige bajo un determinado esquema conceptual con ciertos principios o presupuestos, las acciones que llevan a cabo los integrantes de esa comunidad estarían justificadas dados esos principios y presupuestos. De tal suerte que, poniendo siempre en relación acciones y principios del marco conceptual de una comunidad, cualquier acción estaría justificada y, por tanto, “todo vale”.

---

<sup>16</sup> Una de las nociones más controversiales en la filosofía de la ciencia es la de la inconmensurabilidad que aborda Kuhn. De acuerdo con las discusiones en torno a este término, si se da como tal la inconmensurabilidad (es decir, si existe una variación de significado entre paradigmas que los hace incomparables —debido a los distintos sistemas conceptuales que subyacen a estos), entonces habría que replantearse el problema de si es posible comparar y elegir racionalmente entre teorías científicas que albergan dichos paradigmas. Parece que aceptar la inconmensurabilidad implica, al menos en estos términos, una suerte de relativismo extremo: si dos sistemas son inconmensurables entre sí, entonces son incomparables absolutamente. En “Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad” (1989), Kuhn responde a sus críticos señalando que inconmensurabilidad no implica incomparabilidad: “Cuando se aplica al vocabulario conceptual que se da en una teoría científica y en su entorno, el término <<inconmensurabilidad>> funciona metafóricamente. La frase <<sin medida común>> se convierte en <<sin lenguaje común>>. Afirmar que dos teorías son inconmensurables significa afirmar que no hay ningún lenguaje, neutral o de cualquier otro tipo, al que ambas teorías, concebidas como conjuntos de enunciados, puedan traducirse sin resto o pérdida. Ni en su forma metafórica ni en su forma literal inconmensurabilidad implica incomparabilidad. [...] Surgen problemas de traducción únicamente con un pequeño subgrupo de términos (que usualmente se interdefinen) y con los enunciados que los contienen [...] Los términos que preservan sus significados a través de un cambio de teoría proporcionan una base suficiente para la discusión de las diferencias, y para las comparaciones que son relevantes en la elección de teorías.” (Kuhn, 1989: 99-100). Kuhn niega la comparación exhaustiva entre teorías científicas punto por punto, pero no niega la posibilidad de la elección racional entre teorías. Supera la incomparabilidad, que está sustentada en la intraducibilidad, a través de la comprensión. (*Ibidem*)

Esto que hemos presentado es lo que se conoce como relativismo; pero basta una breve revisión para saber que no nos lleva a ningún lado, puesto que justificaría acciones o procesos de conocimiento que son injustificables aludiendo a la defensa de que todo está en función de un esquema conceptual o cultura, lo que resulta inconsistente.<sup>17</sup>

Esto es, si aceptáramos el relativismo entonces validaríamos como legítima y aceptable toda acción que se realice en función del esquema conceptual de un grupo o comunidad. Con ello, no habría razones para sostener que no todo vale.

Si bien el relativismo no acepta de ninguna manera la pretensión de *universalizar*<sup>18</sup> formas de conocimiento o principios morales, epistémicos, entre otros, termina accediendo a una forma de universalismo al señalar que todo vale, al aceptar que cualquier principio o valor —epistémicos o de la naturaleza que sean— puede justificarse siempre que se ponga en relación con un sistema o cultura.

Desde el relativismo no es posible juzgar la corrección y la verdad de creencias ajenas, y eso le convierte en una postura insostenible. Por ello es importante separarnos del relativismo y asumir una postura filosóficamente más interesante como lo sería la relatividad con respecto a esquemas conceptuales, sin caer en el relativismo.

---

<sup>17</sup> Aunque nos referimos a diferentes formas de inconsistencia, desde el punto de vista lógico, el argumento que muestra la inconsistencia es el siguiente:

1. si todo es relativo (por ejemplo, a la cultura *x*), entonces la verdad de una proposición cualquiera es relativa a la cultura *x* (desde la cual se emitió el juicio).
2. la proposición "todo es relativo" es verdad para la cultura *x* (pero no necesariamente para la cultura *y*).
3. la proposición "todo es relativo" a veces es verdadera y a veces es falsa.

Así, lo que tenemos es:

(a) si el relativismo extremo es verdadero, entonces en algún sentido es falso

(b) si el relativismo extremo es falso, entonces debe haber enunciados con validez universal.

<sup>18</sup> En general, en todos estos ámbitos y, en particular, en el ámbito del conocimiento lo que niega el relativista no es la validez del conocimiento como tal, lo que niega es la validez de creencias, términos epistémico-evaluativos o procesos cognoscitivos con carácter de *universal* o *absoluto*.

De esta manera, que aceptemos diferentes formas de referirnos al mundo, formas que construyen mundos, no significa que no podamos distinguir, o que no existan criterios para distinguir, entre visiones del mundo, prácticas o construcciones, correctas e incorrectas, verdaderas y falsas. Para decirlo en los términos de Goodman: “[c]onstruimos, pues, mundos haciendo versiones de mundos [...] esos múltiples mundos son precisamente los mundos reales que construimos por medio de, y como respuesta a, aquellas versiones que son correctas o verdaderas. No hay lugar para otros mundos, posibles o imposibles, que pudiera construirse en correspondencia a versiones falsas” (Goodman, 1990:131).<sup>19</sup>

En un tono similar al que presenta Goodman, queremos dar cuenta de una diversidad de sistemas de conocimiento a través de una relatividad en dos niveles: una relatividad conceptual y una ontológica. Al defender un tipo de relatividad, nos interesa no cancelar la interacción ‘racional’ entre comunidades, *i.e.*, que sea posible mantener un espacio de comprensión que no se vea imposibilitado por las diferencias cognoscitivas.

Aunque hacemos referencia a procesos de conocimiento no hay que perder de vista que esos procesos no están desligados de la práctica. Por ejemplo, las creencias son una parte fundamental de esos procesos cognitivos, y éstas posibilitan o constriñen las acciones de un sujeto dentro de una comunidad. De ahí que insistimos en que no se trata sólo de formas diferentes de concebir el mundo sino de vivir en él.

---

<sup>19</sup> Junto con esta acotación, cabe mencionar que Goodman está rechazando la idea de que la “verdad” sea correspondencia con ese mundo ‘dado’ anticipadamente. Justamente la idea de “construcción de mundos” se contrapone a este tipo de fundamentalismo que presupone que los hechos se descubren y que éstos constituyen el Mundo Real (lo que más adelante revisaremos como Realismo Metafísico). Goodman señala así que: “«Fabricación» se ha hecho sinónimo de «falsificación» o de «ficción», en oposición a «verdad» o a «hecho». Evidentemente, es menester que distingamos lo falso y lo ficticio de lo verdadero y de lo fáctico, pero es seguro que no podremos hacerlo apoyándonos sobre la idea de que la ficción se fábrica mientras que los hechos se encuentran” (Goodman, 1990: 128)

Las posturas referidas están vinculadas de una manera muy cercana, como veremos sólo desde el ámbito del discurso (teoría) podremos referirnos a las cosas (realidad) por eso es que aunque se trate de dos planos, por un lado, el epistemológico y, por otro lado, el ontológico no debemos perder de vista su estrecha relación, misma que se ve claramente en la constitución de las prácticas. Veamos.

La tesis de la relatividad conceptual asume que no existe **un** esquema conceptual que sea el mejor o el más adecuado para organizar *conceptualmente* la realidad. En otros términos, no existe un único marco conceptual que nos permita describir de manera *verdadera* la realidad independiente. Esto es así porque, en parte, *construimos* el mundo a partir de nuestros esquemas conceptuales y estos se construyen atendiendo a esa realidad.

Sin embargo, no significa que tengamos “diferentes alternativas conceptuales para un único Mundo” (Gómez, 2009: 23), significa que, en virtud de los marcos conceptuales, hablamos de mundos reales, ontológica y conceptualmente diferentes.<sup>20</sup> De acuerdo con la relatividad conceptual de Putnam nuestros conceptos no tienen un significado absoluto y, por ende, tampoco podemos afirmar que existe una sola interpretación de éstos. Putnam se refiere a la relatividad conceptual en estos términos: “los mismos conceptos lógicos primitivos, y en particular las nociones de objeto y existencia, tienen una multitud de diferentes usos más que un <<significado>> absoluto” (Putnam, 1994: 64).

Así, hasta la identificación de un objeto como *objeto* depende de nuestro esquema conceptual, así como el significado y uso también depende de éste. Y es justamente esta perspectiva la que nos impide hablar de una noción de ‘verdad’ en

---

<sup>20</sup> Es relevante en este punto señalar la discusión monismo-pluralismo, porque si bien defenderemos una postura plural no estamos considerando, como el pluralismo, muchos mundos que terminan conformando una unidad más grande, *i.e.*, como el mundo que incluye a todos los mundos posibles. Por otra parte, vale la pena enfatizar que no se trata de un único mundo en el sentido de que, si lo fuera, entonces lo que digamos serían tan solo diferentes perspectivas de éste (Cfr. Goodman, 1990).

el mismo sentido en que lo plantea una postura externalista, a saber: como una correspondencia única y natural entre los objetos del mundo y las categorías o conceptos con que nos referimos a ellos.

En otras palabras, de acuerdo con el planteamiento de la relatividad conceptual, ninguno de nuestros conceptos tiene una sola interpretación, pero la noción de "verdad" en el sentido externalista la concibe como una noción absoluta. Y si hacemos caso del planteamiento de Putnam, no podemos establecer que existe una correspondencia natural y necesaria (absoluta) entre nuestros conceptos y los objetos del mundo. Así que, si esto es cierto, entonces bien podríamos cuestionar qué tipo de relación hay entre lo que decimos del mundo (la teoría) y el mundo mismo (la realidad).

Una perspectiva internalista-relativista y realista como la que encontramos en Putnam, presupone una relación entre estos dos campos (teoría-realidad) en un sentido kantiano: todo objeto está conceptualmente constituido y, no obstante, no se trata de una mera invención de la mente humana pues son necesarios los insumos con los que nos provee la experiencia como tal.

De ahí que Putnam afirme que "los objetos no existen independientemente de los esquemas conceptuales" (1981: 52). La idea que Putnam retoma de Kant es que los 'objetos externos' (cosas-en-sí) que percibimos no son otra cosa que una representación fenoménica (cosas-para-nosotros) que resulta de sintetizar las sensaciones (elemento empírico) y la Sensibilidad (facultad del sujeto).

La sensibilidad es la capacidad de recibir representaciones, de modo tal que todo 'objeto' para que pueda ser percibido necesariamente está sujeto a las condiciones de la Sensibilidad (que son las formas a priori de espacio y tiempo). Por eso es que no percibimos simplemente "objetos-en-sí" (que no están constituidos dentro de algún esquema conceptual), sino "objetos-para-nosotros" (Kant, A19-50 /B33-74).

Cuando un internalista dice algo respecto del mundo efectivamente asume un compromiso ontológico, pero la forma en que se refiere al mundo depende del esquema conceptual. Por eso es que la 'verdad' para el internalista no es cuestión de correspondencia entre nuestros juicios y lo que 'hay como tal' en el mundo. La 'verdad' es un tipo de justificación que, al menos Putnam, identifica como *aceptabilidad racional idealizada*, esto es, "un tipo de coherencia de y entre nuestras creencias y con nuestras experiencias tal como éstas se nos presentan en nuestro sistema de creencias" (Cfr. Putnam, 1981: 50).

Así, tenemos, por un lado, los insumos provenientes de la experiencia y, por el otro, la aceptabilidad —o una especie de coherencia interna—proveniente de nuestro marco conceptual.

Las ideas de coherencia y de aceptabilidad —continúa Putnam— se entretajan en nuestra psicología y dependen de nuestra cultura, pero aunque la aceptabilidad racional por sí sola es necesaria, no es suficiente; el argumento que él ofrece se basa en la idea de que la aceptabilidad racional es relativa a una persona y a un tiempo y que, por ende, una proposición que fue racionalmente aceptable hace tiempo puede no serlo ahora.

Ejemplos como: 'La tierra es plana' o 'La tierra está fija y los demás cuerpos celestes se mueven alrededor de ella' son ejemplos de creencias que fueron racionalmente aceptables hace muchos años, pero no ahora. Así, la verdad no puede ser identificada con la aceptabilidad racional, *i.e.*, si la 'verdad' fuera simplemente aceptabilidad racional, entonces tendríamos que admitir que 'la tierra está fija y los demás cuerpos celestes se mueven alrededor de ella' fue verdadero hace muchos años, pero no ahora, lo cual implica que por una extraña razón la tierra ha dejado de estar fija y ha comenzado a moverse. Es por ello que la verdad es una idealización de la aceptabilidad racional.

Dicha idealización exige ciertas condiciones epistémicamente ideales, esto es, una proposición es verdadera si está *justificada* bajo tales condiciones (Cfr. Putnam, 1981: 55). Desde este supuesto, la verdad depende de ciertas condiciones epistémicamente ideales, pero ¿qué deberíamos entender por 'ideales'? Si pensamos que lo ideal se está refiriendo a una situación, en cierto sentido, inalcanzable, entonces nos comprometemos, como lo ha señalado Pérez Ransanz, con una justificación que está por encima de los esquemas conceptuales (Cfr. Pérez Ransanz, 1992: 89), *i.e.*, nos comprometemos con una justificación que *todo* sujeto racional tendría que aceptar bajo ciertas condiciones ideales, situación por demás inaceptable. En este sentido, nuestros términos epistémico-evaluativos serían de carácter universal dado que la verdad se identifica con una justificación idealizada, en condiciones ideales.

En una primera versión Putnam elucida la noción de verdad en términos de aceptabilidad racional idealizada y presupone que (Putnam, 1981: 56):

- a) la verdad es independiente de toda justificación aquí y ahora, pero no independiente de toda justificación. Afirmar que un enunciado es verdadero es afirmar que podría ser justificado, y
- b) la verdad se supone que sea estable o convergente; si una aseveración y su negación pueden ser justificadas, entonces no tiene sentido pensar que esa aseveración tiene un valor de verdad.

Sin embargo, en una segunda versión parece que Putnam refiere lo ideal a lo óptimo, como una situación óptima de afirmación. Si esto es cierto, entonces, en principio, no nos comprometemos con una racionalidad tan fuerte. Tomando como referencia lo óptimo podemos retomar otra versión de Putnam, donde por condiciones epistémicas ideales se entiende:

Si yo digo 'hay una silla en mi estudio', una situación epistémica ideal sería la de estar en mi estudio con las luces encendidas o con la luz del día entrando a través de la ventana, sin ningún problema con mi

vista, con una mente que no esté confundida, sin haber ingerido drogas o haber estado sujeto a hipnosis, etcétera, y mirar a ver si ahí hay una silla (Putnam, 1990: viii).

Esto nos hace considerar una noción de verdad como aceptabilidad racional en condiciones epistémicas óptimas —o lo suficientemente ‘buenas’—, lo que sigue siendo una postura internalista, pero también como adecuación con la realidad: ‘y mirar a ver si ahí hay una silla’. Este es un punto en el que se requiere un contacto con la realidad.

Básicamente la idea subyacente en este requerimiento es que no podemos desentendernos del mundo real, de lo que se pretende dar cuenta es de esa realidad que nos rodea; en otras palabras, si no existe un contacto con la realidad independiente podríamos crear historias de la realidad o meras construcciones lingüísticas que no nos darían cuenta de los fenómenos o sucesos de esa realidad que está ahí, esa que no es construida por nosotros.

Es por eso que “la hipótesis de los cerebros en cubeta”, desde la perspectiva internalista, no es más que una simple historia, una mera construcción lingüística y que no se da en ningún mundo posible (Putnam, 1981: 54). Es así que cuando las teorías se consideran verdaderas es, en parte, porque *describen* la realidad.<sup>21</sup> Además de que, históricamente, hay que reconocer que la noción de verdad como adecuación con la realidad ha encaminado la investigación: “la elucidación de las pretensiones de verdad y el reconocimiento del peso que éstas tienen en la

---

<sup>21</sup> Señalamos “*describen* la realidad”, así en cursivas, porque, como hemos venido insistiendo, todas las nociones científicas, incluida la de la *verdad*, son fabricaciones producidas por el mismo científico. En este sentido, señala Goodman: “Se engaña aquel científico que se concibe a sí mismo dedicado por entero al único propósito de buscar la verdad, pues de hecho, él no se preocupa de aquellas verdades triviales que podría estar bruñendo por tiempo indefinido sino que, por el contrario, su trabajo se centra más bien en aquellos otros resultados polifacéticos e irregulares que va obteniendo de sus observaciones, y de los que se esfuerza en sacar poco más que alguna sugerencia referente a estructuras globales y a generalizaciones significativas. Busca sistema, simplicidad, perspectiva, y una vez que se siente satisfecho en ese nivel de cuestiones, corta la verdad a la medida para que le encaje. El científico tanto dicta leyes como las descubre, y diseña él mismo los modelos que propone tanto como dice discernirlos.” (Goodman, 1990: 38).

investigación científica, nos revelan el papel fundamental que cumple la verdad como idea regulativa” (Pérez Ransanz, 1993-b: 60).

En suma, no hay insumos de la experiencia que no estén ya formados en cierto grado por nuestros conceptos. Es decir, cuando aseveramos algo lo que hacemos es señalar el hecho como tal —existente independientemente de que sea enunciado, que es lo que hace de ésta una postura realista—, pero ese hecho es enunciado de acuerdo a como nuestro esquema conceptual recorta los hechos en el mundo —que es lo que hace de ésta una postura internalista y relativa. Es así que cuando una teoría es verdadera no es simplemente porque pueda o no estar justificada, sino porque describe de algún modo la realidad. En este mismo sentido, a decir de Pérez Ransanz, “las pretensiones de verdad rebasan el terreno puramente epistémico, el ámbito de las razones, y revelan un compromiso ontológico” (Pérez Ransanz, 1993: 332).

Ahora bien, hasta ahora hemos considerado la tesis de la relatividad conceptual en estos términos: nuestras nociones o conceptos no tienen significados absolutos, sino que son relativos a esquemas conceptuales. Pero existe otro elemento que acompaña a este tipo de relatividad y es la tesis de ‘inconmensurabilidad’.

Si nos tomamos en serio esta tesis, entonces podríamos decir que en dos esquemas conceptuales (EC1) y (EC2) existen creencias básicas y diferentes de tal manera que tienen alcances y consecuencias empíricas diferentes. Pero si, además, no existe un lenguaje común en el cual poner ambos esquemas, entonces EC1 y EC2 son inconmensurables, es decir, no podríamos definir algunas de las creencias de EC1 en términos de EC2 debido a esas diferencias sustanciales entre uno y otro.

Si hacemos una analogía con la dinámica científica que nos plantea Kuhn este tipo de inconmensurabilidad es como la que ocurre entre dos paradigmas científicos que incluyen modelos de problemas y soluciones que son aceptados por

una comunidad científica en una época determinada. Y de esto podemos dar cuenta a través de los ejemplos que nos provee la historia de la ciencia.

Según Kuhn, en la historia de la ciencia podemos encontrar cambios revolucionarios a los que subyacen cambios tanto en el nivel conceptual como en el nivel ontológico. Por ejemplo, en el caso de la transición de la astronomía ptolemaica a la copernicana dice que:

[a]ntes de que esta transición tuviera lugar, el Sol y la Luna eran planetas, pero la Tierra no. Después la tierra era un planeta como Marte y Júpiter; el Sol era una estrella; y la luna era un tipo nuevo de cuerpo, un satélite. Cambios de esta clase no fueron correcciones de errores individuales englobados en el sistema ptolemaico [...] esos cambios incluían no sólo cambios en las leyes de la naturaleza, sino también cambios en los criterios mediante los que algunos términos de esas leyes se conectaban con la naturaleza. Cuando este tipo de cambios de referentes acompaña un cambio de ley o de teoría, el desarrollo científico no es completamente acumulativo. No se puede pasar de lo viejo a lo nuevo mediante una simple adición a lo que ya era conocido. Ni tampoco se puede describir completamente lo nuevo en el vocabulario de lo viejo o viceversa (Kuhn, 1989: 59-60).

Este tipo de ejemplos muestran dos cosas: por un lado, que las diferencias que existen en los procesos de cambio científico muestran que no hay *una* teoría que describa *verdaderamente* la realidad y, por consiguiente, si hacemos una revisión histórica podemos encontrar diversas concepciones. Esto se debe a que hay una estructura léxica de la cual depende la descripción del mundo.

Para Kuhn, esa estructura o taxonomía es una condición previa, no sólo para la descripción del mundo sino incluso como condición de comunicabilidad al interior de una comunidad y como identificación respecto de otras comunidades. Sin embargo, esto no implica que sean 'lógica y psicológicamente anteriores a los

objetos y situaciones para los que sirven como estructura'; tanto estructuras como objetos se aprenden a la vez.

Es así que: "la presencia de masas y fuerzas es un criterio para lo que podría llamar una "situación mecánico-newtoniana", es decir, una en la que se aplica la segunda ley de Newton. Pero puede aprenderse a reconocer masa y fuerza sólo dentro de la situación mecánico-newtoniana y viceversa" (Kuhn, 1989: 129). Esta manera de concebir el 'mundo real' presupone a un mismo tiempo el objeto como la estructura. De tal manera que Kuhn bien podría afirmar -junto con Putnam- que los objetos son tanto hechos como descubiertos.

Si es cierto que el mundo es experimentado a través de diferentes léxicos, entonces la diferencia de experiencias podría mostrar una invención o creación por parte de quienes lo habitan, pero al respecto Kuhn declara que "la metáfora de la invención, construcción y subjetividad son groseramente engañosas en dos sentidos. Primero, el mundo no es inventado, ni construido. Las criaturas a las que se imputa esta responsabilidad ya encuentran el mundo ahí [...] este mundo ha sido experiencialmente dado, en parte directamente a los nuevos habitantes y, en parte indirectamente por herencia" (Kuhn, 2002: 126).

Ciertamente, el mundo está ahí, pero la condición de posibilidad de una experiencia parece estar dada por el léxico. De esta manera, Kuhn establece una analogía con las categorías kantianas pues son éstas condición de posibilidad de toda experiencia, sólo que para Kant esas categorías son universales. Y Kuhn presupone que "las categorías léxicas, a diferencia de las kantianas, pueden cambiar y lo hacen tanto con el tiempo como de una comunidad a otra" (*Ibid.*: 129).

Por otro lado, estos ejemplos señalan que las diferencias que se derivan de estas concepciones alcanzan un nivel ontológico en la medida en que nos remiten a entidades diferentes o incluso inexistentes cuando se cambia de paradigma. Y por ello es que surge la inconmensurabilidad; ésta se presenta en la medida en que

no se puede llevar a cabo una descripción adecuada de los referentes de un término que pertenece a otro esquema conceptual, esto es así porque responden a diferentes recursos conceptuales. Ahora bien, si hablamos de mundos diferentes e inconmensurables, habría que preguntarnos si es posible establecer algún tipo de comunicación entre individuos que pertenecen a mundos inconmensurables.<sup>22</sup>

Para Kuhn, por mucho que los mundos sean divergentes en aspectos cruciales, es posible la comunicación. Si bien la inconmensurabilidad no se elimina se pueden subsanar los obstáculos que ésta implica a través de un proceso de comprensión. La labor de comprensión consiste en trazar hipótesis que den sentido y coherencia a los pasajes que resultan ininteligibles y eso requiere, en el menor de los casos, reconocer y describir características de los referentes siempre y cuando sea posible (Kuhn, 1989: 106).<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Algunas de las objeciones más influyentes sugieren que si de verdad existe la inconmensurabilidad entre paradigmas o esquemas conceptuales entonces estos son intraducibles y, consecuentemente, es imposible la comunicación (Davidson, 1974). La idea subyacente es que la intraducibilidad pone de manifiesto una suerte de ininteligibilidad: al ser intraducible un lenguaje, es prácticamente imposible saber cuáles son las creencias del sujeto que pertenece a ese otro paradigma. De modo que ni siquiera podríamos reconocer la existencia de otro esquema conceptual. Esto va de la mano con otra objeción a la tesis de la inconmensurabilidad en tanto se vincula con un relativismo (Hollis 1970; Lukes, 1970, 1982), esta última impugnación se sostiene en el supuesto de que “todas las culturas comparten un núcleo común de creencias verdaderas y patrones de inferencia racionalmente justificados” (Barnes y Bloor, 1982: 35) que, en última instancia, descansan sobre un principio lógico como el de ‘no contradicción’. Dicho de otra forma, sólo a partir de un conjunto de principios universales —independientes de todo contexto— es posible la comprensión o comunicación con distintas culturas. Por lo que, para estas objeciones, no habría como tal inconmensurabilidad. En este mismo sentido, Hollis señala que “si la antropología es posible, los nativos deben compartir nuestros conceptos de verdad, coherencia e interdependencia racional de creencias. De otro modo estaremos confrontados como teóricos en círculos viciosos [...] la única manera de producir explicaciones justificables de otras culturas es hacer a los nativos tan racionales como sea posible” (Hollis, 1970:218). El argumento sobre el que descansa esta idea es que para comprender las creencias o el significado de lo que dicen sujetos que pertenecen a otra cultura es necesario traducir sus expresiones, pero para traducir sus expresiones coherentemente es necesario saber cuáles son sus creencias. De modo que, agrega Hollis, la única forma de escapar al círculo vicioso que esto representa es apelar a un conjunto de criterios puente que nos sirven para definir el significado de los términos nativos y consiguientemente de sus creencias. Esta postura es objetable en tanto que asume que la única forma de acceder al significado de las expresiones de otros sujetos es presuponiendo que el antropólogo y el nativo comparten ciertos preceptos y conceptos. Sin embargo, existe otra forma de acceder al significado de las expresiones de un sujeto que no comparte nuestros propios estándares de inteligibilidad y es el que usualmente ocupamos cuando aprendemos la lengua materna o una segunda lengua. Mismo recurso al que apela Kuhn.

<sup>23</sup> En el mismo tenor, Winch señala que en la medida en que queramos comprender ‘otro mundo’ ‘otro esquema conceptual’ tendríamos que ser nosotros mismos quienes ampliemos nuestra comprensión de

Cuando no es posible, entonces se busca aprender nuevos términos, pero este proceso de aprendizaje no es de uno en uno ya que muchos de ellos son términos que pertenecen a conjuntos interrelacionados o son términos que sólo pueden aprenderse junto con la teoría a la que pertenecen. No obstante, es necesario señalar que el problema de la inconmensurabilidad no se resuelve añadiendo un nuevo término al lenguaje, sino que es necesario re-estructurar la taxonomía con la que se cuenta.<sup>24</sup>

Cuando Kuhn establece que el cambio que subyace al cambio de paradigmas descansa en la taxonomía compartida, señala que su interés está enfocado en los términos taxonómicos o términos de clase. Estos términos tienen dos características fundamentales: (1) están marcados como términos de clase por una propiedad léxica que es la de llevar el artículo indefinido y, en ese sentido, señalan los criterios adecuados de su uso; y (2) los términos de clase no pueden solaparse a menos que se encuentren en una relación de subordinación, como lo es caso de las especies con sus géneros. Es por eso que:

---

modo que podamos darle cabida a esa otra forma de vida. En la crítica que hace a MacIntyre respecto de cómo hacernos inteligible la vida de los azande, Winch afirma lo siguiente: “las formas de vida de los azande no deben evaluarse y clasificarse del modo que MacIntyre afirma: a partir de ciertas formas de vida específicas que se encuentran en nuestra cultura, es decir, según que las formas de vida de los zande puedan medirse o no con las exigencias de las formas de vida de nuestra cultura [...] Dado que somos nosotros los que queremos comprender la categoría zande, nuestra es la responsabilidad de ampliar nuestra comprensión de modo que demos cabida en ella a la categoría zande, más que insistir en verla en términos de nuestra propia distinción elaborada entre ciencia y no-ciencia” (Winch, 1994: 70-1)

<sup>24</sup> Cabe señalar que es en este sentido en el que bien podría decirse que sí “construimos el mundo”. Hay, no obstante, que distinguir dos puntos de esa construcción. Por un lado, construimos en el sentido antes señalado de “fabricación de los hechos”, *i.e.*, estos no son dados, sino que es el mismo científico quien, a decir de Goodman (1990), diseña los modelos tanto como los explica. Pero, por otro lado, esta construcción no sale de la nada. Construimos el mundo a partir de otros mundos, y esta forma de comprensión de otros mundos en la que se termina reestructurando toda la taxonomía da cuenta de ello. Por ello, podemos decir, junto con Goodman, que “[l]as muchas estofas de las que están hechos los mundos —la materia, la energía, las ondas, los fenómenos— están hechas a la vez que esos mismos mundos. [...] No están hechas, evidentemente, de la nada, sino que están hechas de *otros mundos*. La construcción de mundos, tal como la conocemos, parte siempre de mundos preexistentes de manera que hacer es, así, rehacer.” (Goodman, 1990: 24). Más adelante explicará que esta idea de rehacer mundos es natural toda vez que, tal como también lo ha señalado Kuhn, nos encontramos con un mundo ya hecho. Por eso, la labor de re-construcción de mundos parte “de alguna vieja versión o de algún viejo mundo que hemos tenido a la mano y al que estamos atados mientras no tengamos la determinación y la habilidad necesarias para rehacer esa versión o ese mundo y construir otros nuevos” (*Ibidem.*: 134).

no hay perros que también sean gatos, no hay anillos de oro que también sean anillos de plata, etc.: esto es lo que hace que perros, gatos, plata y oro sean cada uno de una clase. Por lo tanto, si los miembros de una comunidad lingüística encuentran un perro que también es gato (o, de modo más realista, una criatura como el ornitorrinco con su pico-de-pato), no pueden actuar simplemente enriqueciendo el conjunto de términos de categoría, sino que por el contrario deben rediseñar una parte de la taxonomía (Kuhn, 2002: 115).

Ahora bien, las categorías taxonómicas en el sentido kuhniano nos permiten describir el mundo de diversas maneras, pero —como hemos visto— esto tiene implicaciones en el plano ontológico. De modo que nos lleva a revisar la segunda tesis que subyace a la diversidad cognoscitiva: la de la relatividad ontológica.

La tesis de la relatividad ontológica que, insistimos, va de la mano con la tesis de la relatividad conceptual, básicamente señala que los objetos que existen en el mundo dependen ontológicamente de la conceptualización que lleva a cabo la mente. Este tipo de relatividad ontológica también está sustentada en una postura internalista. Veamos.

En el ámbito de la epistemología una de las dicotomías más discutidas y criticadas con respecto a la justificación de creencias es la del internalismo - externalismo. De manera muy general, en el internalismo la justificación de nuestras creencias depende de las razones que tengamos para creer, mientras que en el externalismo el papel de la justificación no depende tanto de las razones como del mundo mismo. Por ello es que el externalismo asume supuestos como (Putnam, 1981: 49):

- (a) una noción de *realidad* independientemente de que sea o no concebida por cualquier mente;

- (b) la existencia de una verdadera y completa descripción de cómo es el mundo;
- (c) una noción de 'verdad' que conlleva una relación de correspondencia entre un conjunto de signos de pensamiento o palabras y un conjunto de objetos externos.

De acuerdo con esta perspectiva, las categorías y la estructura del mundo no dependen —ni causal ni ontológicamente— de marcos o esquemas conceptuales y teorías. Esta in-dependencia sugiere que lo que digamos del mundo será verdadero si y sólo si nuestros conceptos o categorías encajan perfectamente con los conceptos que son inherentes a los objetos que existen en el mundo. Así, el supuesto (c) del externalismo se compromete con la idea de que las palabras tienen una correspondencia *intrínseca* con los objetos externos, es decir, se trata de una correspondencia que es invariable, no depende ni de una comunidad en particular, ni de un uso en particular.

Si esto es cierto, eso significaría que existe una relación de semejanza (sea en su forma o en su materia) entre las palabras y los objetos a los que éstas se refieren.<sup>25</sup> La idea resulta problemática justo porque esa *correspondencia natural* a la que se refieren los externalistas se explica como una propiedad que algo tiene en sí mismo —en este caso, los objetos del mundo— independientemente de cualquier contribución que pudiera hacer la mente —en este caso, el lenguaje.

---

<sup>25</sup> El problema de si podemos conocer el mundo real, es decir, de si las palabras realmente captan la realidad correctamente ha sido discutida por varios autores. Lo que parece problemático es que el lenguaje no está al nivel de la realidad, de tal manera que podemos comparar una proposición con otra proposición, pero no es claro como comparamos proposiciones con la realidad. Desde el inicio de *Las mil caras del realismo*, Putnam señala que coincide con Rorty al decir que no tiene sentido comparar pensamientos y creencias con las cosas tal como son en sí mismas, *i.e.*, hacer esa dicotomía no es posible. Pero no coincide en que, dado este "sinsentido", parece que tampoco tiene sentido hablar de *objetividad*, desde la perspectiva de Rorty sólo podríamos hablar de *solidaridad* y, por tanto, existiría un relativismo cultural fuerte. De acuerdo con Putnam, Rorty se ha preocupado demasiado porque no hay garantía de que nuestras palabras representen las cosas en sí mismas, y termina pasando de esa falta de garantía a un tipo de escepticismo acerca de la representación. Este tipo de escepticismo nos dice que no hay manera de establecer correspondencia entre nuestras representaciones y la realidad objetiva, tal como es en sí misma. (Cfr. Putnam, 1994; Rorty, 1996).

Putnam, en esta misma línea, afirma que la idea de que los objetos tienen una disposición natural a algo es más bien una *proyección*, *i.e.*, pensamos que un objeto tiene propiedades que realmente no tiene, pero que podemos imaginar.

En efecto, existen palabras que se refieren a objetos externos, pero esta referencia se lleva a cabo de una manera específica por una comunidad específica (piénsese por ejemplo, en las reglas de significado o los criterios de aplicación que establecemos con el lenguaje), de tal manera que esta referencia tendría que señalarse en los siguientes términos:

Desde una perspectiva internalista, los signos tampoco corresponden intrínsecamente a objetos con independencia de quién y cómo los emplee. Pero un signo empleado de un modo determinado por una determinada comunidad de usuarios puede corresponder a determinados objetos *dentro del esquema conceptual de esos usuarios*. Los «objetos» no existen independientemente de los esquemas conceptuales. Recortamos el mundo en objetos cuando introducimos uno u otro esquema descriptivo, y puesto que tanto los objetos como los signos son internos al esquema descriptivo, es posible indicar cómo encajan (Putnam, 1981: 52)

Esta última es la postura de un internalista como Putnam o como Kuhn. Desde esta perspectiva, no podemos asumir el supuesto (a) del externalismo, es decir, la idea de que existe una realidad independiente de nuestros esquemas o marcos conceptuales. El internalista presupone que lo que se pueda decir del mundo que está allá afuera necesita considerar el punto de partida desde el cual se pretende decir algo.

De ahí que la pregunta “¿De qué objetos está constituido el mundo?” sólo puede adquirir sentido desde una teoría. Esto señala que lo que se diga de los objetos externos depende en gran medida del esquema conceptual que uno tenga.

En otras palabras, nuestros marcos o esquemas conceptuales llevan consigo un compromiso ontológico con determinados objetos, *i.e.*, son ellos —los esquemas conceptuales— los que delimitan qué entidades, procesos y/o principios son aceptables.

La dependencia de los esquemas conceptuales contradice el supuesto de una “única, verdadera y completa descripción de cómo es el mundo”. No obstante, cabe señalar que si pensamos en las capacidades de un agente cognoscente es evidente que esto sobrepasa su finitud y capacidad; de modo que una verdadera y completa descripción de cómo es el mundo sólo sería posible al ojo de Dios.

Si esto es así, entonces tenemos que aceptar que (1) no existe ningún objeto independientemente de un marco conceptual, aunque es posible que exista algún objeto del que un marco conceptual no pueda dar cuenta y otro sí; y (2) la noción de verdad del externalismo difiere de la del internalismo. Con respecto al primer punto, es necesario señalar que aunque Putnam admite una dependencia de *los* esquemas conceptuales —en un sentido plural pues no hay un único esquema conceptual verdadero y completo— no cae en una especie de constructivismo extremo<sup>26</sup> en el que la *realidad independiente* no contribuye de ningún modo a la formación del esquema conceptual.

De hecho, más adelante afirma que queda algo de la experiencia objetiva: “los objetos mismos son tanto hechos como descubiertos, tanto productos de nuestra invención conceptual como del factor ‘objetivo’ en la experiencia, el factor independiente de nuestra voluntad” (Putnam, 1981: 54).

Esta idea presenta un realismo interno bastante complejo pues por un lado, no se trata de rescatar un objeto ya dado, en sí-mismo, como lo presenta la postura externalista, pero, por otro lado, tampoco se trata de un constructivismo

---

<sup>26</sup> Sobre las diferentes versiones del constructivismo puede verse Boyd, 1992.

extremo que no se sustenta en la realidad ni está constreñida por ella. Se trata, en palabras de Putnam (1981: xi),

de una postura en la que la mente no 'copia' simplemente el mundo cuya admisión de descripción está dada por Una Teoría Verdadera. [...] mi perspectiva no es una en la que la mente *hace* el mundo (o que lo hace sujeto a constreñimientos impuestos por 'cánones metodológicos' y 'datos sensoriales' independientes de la mente). Si uno debe usar el lenguaje metafórico, entonces permítase que la metáfora sea esta: la mente y el mundo hacen conjuntamente a la mente y el mundo.

Recapitulando, desde una postura internalista —como la de Putnam o la de Kuhn— los supuestos básicos se concentran en dos tesis: “la primera, la que establece la noción de objeto como conceptualmente constituido; la segunda, la que rechaza la idea de verdad como correspondencia entre nuestros juicios empíricos y la realidad independiente de nuestro conocimiento” (Pérez Ransanz: 2004: 496).

Tanto Putnam como Kuhn sustentarían estas dos tesis, pues finalmente retoman la idea kantiana de que la verdad no puede ser considerada como correspondencia con una realidad pre-estructurada. Expliquémoslo brevemente. Kant asume la existencia de una realidad independiente como un postulado de la razón, y se refiere a ella como las cosas en sí-mismas o *noúmena*, pero los *noúmena* no son más que el límite de nuestro pensamiento del cual no podemos formarnos concepción alguna. Al mismo tiempo hablar de objetos empíricos, que no es hablar de objetos en sí-mismos, sino de fenómenos, significa hablar de objetos para nosotros.

En la “Estética Trascendental” Kant señala lo siguiente: “Como fenómenos no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido que sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad” Y más adelante señala que

[s]ostener que toda nuestra sensibilidad no es más que la confusa representación de las cosas, una representación que sólo contendría lo que pertenece a las cosas en sí mismas, pero que las contendría en una masa de características y representaciones parciales que no distinguimos conscientemente, constituye una falsificación de los conceptos de sensibilidad y fenómeno, una falsificación que inutiliza y vacía toda la teoría relativa a estos conceptos (Kant, 1978, A42-A44 o B59-B61).

Estas dos citas muestran claramente el compromiso de todo internalista: el compromiso con una noción de fenómeno (objeto empírico), pero no entendido como representación parcial del objeto-en-sí-mismo, sino cómo algo que es posible gracias a nuestra sensibilidad, como facultad inherente al sujeto. Si no lo entendemos en estos términos, dice Kant, no hemos entendido los conceptos de fenómeno, sensibilidad y experiencia, pues pretender que detrás del fenómeno hay un objeto-en-sí que es el que realmente existe sería tanto como pretender que tenemos la experiencia de Dios.

Si detrás del fenómeno no hay ese objeto en sí mismo, entonces bien podríamos preguntarnos para qué hace Kant la distinción entre fenómenos y nouómenos y quizá la respuesta más simple a esta interrogante es que se trata de una distinción que pretende mostrar las capacidades cognitivas del sujeto frente a la capacidad divina que (por principios teológicos) es omnisapiente, omnipotente y omnipresente, por lo que la pretensión de que podemos alcanzar el nouómeno sería como adoptar, en términos de Putnam, el punto de vista del Ojo de Dios.

Volviendo al objeto como conceptualmente constituido, Putnam señala que Kant puede ser considerado como el primer internalista, dado que estaba pensando que "nuestra contribución conceptual no puede ser aislada y que lo «que-hace-la-verdad» de nuestras creencias esta *dentro* y no *fuera* de nuestro sistema conceptual" (Putnam, 1994: 96. También Cfr. Putnam, 1981: 60-64). La idea de Kant es que no hay una correspondencia, ni siquiera una similitud, uno a uno

entre las cosas para nosotros (los fenómenos) y las cosas en sí-mismas (los nouómenos). De modo que no admite la teoría de la verdad por correspondencia, pero sí presupone la conformidad del conocimiento con su objeto.<sup>27</sup>

La deuda que tiene Putnam con Kant es pues evidente. Pero el mismo Kuhn también debe mucho a Kant. Kuhn reconoce que las categorías léxicas de las que habla son similares a las kantianas en tanto que condicionan la posibilidad de la experiencia, sólo que a diferencia de Kant, estas categorías no son universales. Y justamente en ese sentido cambian con el tiempo y de una comunidad a otra.

Sin embargo, se pregunta Kuhn *¿puede un mundo que cambia con el tiempo y de una comunidad a otra corresponderse con el <<mundo real>>?* La respuesta, también de corte kantiano, consiste en que ese mundo que cambia no es más que el resultado de interactuar con el mundo real, y si seguimos con la postura kantiana, pretender que es posible separar ese mundo del mundo real es una falsa pretensión.<sup>28</sup> Ese mundo que cambia y se describe por medio del léxico es el entorno que propicia la vida tanto a nivel individual como social, sólo puede vivirse en ese mundo cuando nos hemos adaptado a él.<sup>29</sup>

La postura de Kuhn encaja perfectamente con una postura internalista y realista y así nos permite defender una diversidad cognoscitiva en los términos en

---

<sup>27</sup> El *conocimiento objetivo* kantiano —como es el caso de las leyes de la física, de las matemáticas, o enunciados sobre objetos empíricos, cosas para nosotros— sí rescata una noción de verdad, que en términos de Putnam consiste en hablar *de conocimiento o de 'juicios verdaderos' en tanto lo que aceptaría un ser racional con base en experiencia —suficiente y de la misma clase— que otros seres con nuestra naturaleza pueden obtener.*

<sup>28</sup> Recuérdese la pretensión de separar nouómeno y fenómeno.

<sup>29</sup> De ahí, la analogía con los nichos: “lo que evoluciona son criaturas y nichos biológicos: lo que crea las tensiones inherentes al hablar de adaptación es la necesidad de trazar la línea entre las criaturas dentro del nicho y su entorno ‘externo’ [...] los nichos existen donde viven otras criaturas. Los vemos desde fuera y por tanto en interacción física con sus habitantes. Pero los habitantes de un nicho lo ven desde dentro y para ellos sus interacciones con éste están intencionalmente mediadas por una representación mental” (Kuhn, 2002: 127). En esto se muestra una clara relación con la noción de “práctica” tratada anteriormente (Véase apartado 1.1).

que ya lo hemos señalado: como la posibilidad de mundos diferentes, pero que, tales diferencias, no cancelen la interacción entre dichos mundos. Habría que añadir a esto que cuando Kuhn señala que la inconmensurabilidad se halla al nivel de las estructuras taxonómicas señala que no podemos hacer una comparación punto por punto entre las proposiciones que se expresan en el léxico de una comunidad y las proposiciones que se expresan en el léxico de otra comunidad. Es decir, no hay traducibilidad entre las proposiciones de diferentes mundos porque no describen los mismos objetos. Y no describen los mismos objetos justamente porque éstos dependen en gran medida de la estructura o esquema conceptual.

Con esto no quiere decirse que construimos el mundo sólo y exclusivamente a partir de nuestros esquemas conceptuales, pues eso implicaría que las estructuras que podemos encontrar en la realidad no contribuyen a esa constitución del mundo. Pero Kuhn asume que efectivamente hay un mundo “experiencialmente dado” y que constriñe o restringe lo que podemos decir de él. Así, los objetos que hay en el mundo dependen de la estructura conceptual, pero no sólo de ésta.

Ahora bien, la constitución del mundo depende de las estructuras conceptuales, pero en la medida en que Kuhn supone que no es imposible acceder a otra estructura conceptual (de manera análoga a como se aprende una lengua), que es posible llevar a cabo comparaciones entre el conjunto de términos que conservan su significado en el cambio de paradigmas y que, a final de cuentas, es posible hacer comparaciones sin esperar que no haya pérdidas de contenido empírico,<sup>30</sup> entonces su propuesta parece apuntar a un tipo de pluralismo.

Esto es más claro cuando dice que “la estructura léxica que marca la separación [entre las descripciones del mundo y quienes llevan a cabo esas

---

<sup>30</sup> En este sentido vale la pena señalar las palabras de Kuhn: “La preservación de los valores de verdad cuando se está traduciendo prosa científica es casi tan delicada como la tarea de conservar la resonancia y el tono emocional en la traducción de la literatura: ninguna de las dos puede conseguirse totalmente; incluso la aproximación responsable requiere el mayor tacto y gusto” (Kuhn, 2002: 81)

descripciones] puede hacerlo de distintos modos, cada uno de los cuales da como resultado una forma de vida diferente, aunque nunca totalmente diferente. Algunos de dichos modos son más adecuados para algunos propósitos, mientras que otros lo son para otros. Pero ninguno da un acceso privilegiado a un mundo real" (Kuhn, 2002: 129). Esto es, que no existe una forma de vida, única y verdadera, a partir de la cual se pueda conocer el mundo, sino que, en un sentido muy pragmático, dependerá de los fines, valores o "propósitos" que se tengan.

#### 1.4. RECAPITULACIÓN

En un principio señalamos como uno de nuestros propósitos hacer una revisión de lo que es la diversidad cognoscitiva, misma que hemos considerado como la posibilidad de concebir el mundo de maneras diferentes e incluso incompatibles. La tesis de la diversidad cognoscitiva se vuelve interesante en cuanto que concebir el mundo de una u otra manera nos lleva a vivir en él de una u otra manera.

Lo que hemos hecho a lo largo de este capítulo es reconstruir la tesis de la diversidad cognoscitiva en función de marcos conceptuales. Estos, según veíamos, nos permiten *delimitar un mundo* con sus propios problemas, métodos, criterios de evaluación, valores y fines, e incluso su propia ontología. Evidentemente esto nos ha permitido reconstruir la tesis de la diversidad cognoscitiva como una postura relativa, es decir, como una postura que señala que si podemos concebir y vivir en el mundo de diferentes maneras es porque nuestra reconstrucción de cómo es el mundo, nuestro discurso respecto de la realidad, necesariamente tiene como punto de partida nuestro esquema conceptual, es un discurso relativo a este último.

Ahora bien, pensar la tesis de la diversidad cognoscitiva no sólo en un nivel teórico, sino en un nivel práctico, nos ha llevado, conducidos por Kuhn, a reconsiderar una noción fundamental, a saber: la de las prácticas. Según lo que

hemos revisado, los esquemas conceptuales pueden ser considerados como una parte fundamental de las prácticas. Retomamos de Schatzki la idea de que las prácticas tienen al menos tres elementos esenciales: habilidades, reglas y una estructura teleo-afectiva.

Las características que hemos señalado de los marcos conceptuales encajan perfectamente bien con estos elementos. Los marcos conceptuales son como esa estructura que condiciona o posibilita determinados tipos de acciones de acuerdo con las normas, las creencias que se comparten dentro de la comunidad que conforma la práctica. En otros términos, las acciones de los agentes están cargadas de intenciones, de creencias, de fines, de valores, de deseos, de normas; en suma, las acciones reflejan esa estructura que compone a la práctica como tal.

De este modo es que la práctica es el medio por el que se constituye tanto sociedad como conocimiento. Si bien Kuhn apela a una forma de constructivismo social en el cual lo social incide en la forma en que se fabrica el conocimiento, éste —el conocimiento— también incide en la forma en que se organizan y constituyen las sociedades.

Ejemplo de ello es la comunidad tojolabal. Dicha comunidad comparte un esquema conceptual que les permite concebir el mundo de una manera determinada y eso se muestra a través de sus diferentes prácticas. En principio, la comunidad tojolabal conforma una práctica social en tanto que sus agentes están organizados en torno al 'nosotros'; es claro entonces que la figura central de autoridad se manifieste en una "asamblea comunal" o que para la distribución de la tierra, ésta se fraccione en partes iguales de modo que se cumpla el estatuto sobrentendido de "todos parejo".

Pero también podemos señalar que dentro de esta práctica de los tojolabales encontramos prácticas laborales que responden al mismo concepto regulador del "nosotros" de modo que el trabajo resulte colectivo y rotativo entre

los diferentes grupos domésticos que componen la comunidad. En este sentido, todos los individuos que conforman una sociedad constituyen prácticas de diversos tipos: prácticas sociales, pero también laborales, lingüísticas, epistémicas, entre otras.

El caso señalado ilustra, al menos, dos puntos de radical importancia: por un lado que la comunidad de los tojolabales construye un mundo en el cual se genera un campo muy amplio de conocimiento, por ejemplo, sobre la agricultura, los textiles, la medicina herbolaria, etc., y la mejor manera de dar cuenta de ese mundo es justamente a través de sus prácticas.

Pero, por otra parte, la práctica es una muestra de cómo la misma sociedad se va conformando a la par que conforman esos conocimientos. Es decir que se construye el mundo y al mismo tiempo se da un ejercicio de construcción tanto de la misma sociedad como del conocimiento. Así, la práctica social que hemos referido puede ser considerada como una muestra de co-constitución entre el conocimiento, la comunidad y el mundo.

## LA DIVERSIDAD CULTURAL MANIFESTADA EN FORMAS DE VIDA

---

En el capítulo anterior revisamos algunas ideas centrales sobre la tesis de la diversidad cognoscitiva que resultan fundamentales para el propósito de este capítulo. Una de esas ideas señala que podemos concebir el mundo de diferentes maneras gracias a que nuestro discurso sobre cómo es el mundo tiene un punto de partida o un esquema conceptual particular.

Vimos también que los seres humanos conocen el mundo mediados por estos esquemas en tanto que son condición de posibilidad de su comprensión del mundo, *i.e.*, son los presupuestos axiológicos, epistemológicos, lógicos, metafísicos, etc., que subyacen a los hechos y dichos que conforman las prácticas sociales en las que se desarrollan y se conforman los seres humanos.

En otros términos, notamos que en la medida en que podemos 'recortar el mundo de una u otra manera' es posible dar cuenta de que existen formas de vida constituidas por prácticas de diversa índole. Si bien es cierto que el recorte que hacemos del mundo está supeditado a un esquema conceptual, habría que considerar si los esquemas conceptuales se corresponden y de qué manera con las culturas.

Ahora bien, cuando señalábamos que la tesis de la diversidad cognoscitiva es importante para el desarrollo de este capítulo es básicamente porque ésta constituye el antecedente teórico desde de la cual podemos plantear las diferentes formas de concebir el mundo; esto es, si podemos caracterizar la práctica cognoscitiva como aquella que nos permite representar y constituir el mundo, interactuar con él, establecer relaciones entre los diferentes objetos que en él se

encuentran, entre otras cosas, entonces es claro que de la diversidad cognoscitiva podemos inferir la “diversidad de mundos”. Y este es el punto en el cual queremos centrar la atención por ahora.

Existe una variedad de ‘mundos’ que puede verse claramente ejemplificada por las diferentes culturas que encontramos todavía en muchos países, de manera particular en México. Es en este sentido que, cuando nos referimos a la pluralidad o diversidad cultural, podemos reconocerla como una situación de hecho. Tan es así que la UNESCO ha reconocido la diversidad cultural como patrimonio común de la humanidad:

Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y pluralidad de las identidades que caracterizan los grupos y las sociedades que componen la humanidad [...] la diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos [...] y debe ser reconocida en beneficio de las generaciones presentes y futuras (Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural, 2001).

Aunque en un sentido muy general podemos comprender a qué se refiere la diversidad cultural, quedan muchas dudas respecto de este fenómeno por la simple y sencilla razón de que no sólo ha habido una serie de intentos por definir a la cultura, sino incluso porque —dentro de estos intentos— se ha manifestado una cierta ambigüedad respecto del término.

Por ello en este capítulo nos enfocaremos fundamentalmente en dos puntos. El primero de ellos consistirá en hacer una revisión de la noción de ‘cultura’ desde la perspectiva de las ciencias sociales y desde el debate universalismo-relativismo. A sabiendas de que no existe una definición concluyente del término entonces intentaremos, al menos, señalar cuál es la noción de cultura de la que partimos.

El segundo punto será el de revisar cómo podemos identificar una cultura; así como existen algunos factores que nos permiten establecer una identidad personal, la cuestión aquí será la de ubicar qué factores nos permiten no sólo hablar de una identidad colectiva, sino de una identidad cultural. Si es posible que las culturas tengan rasgos identitarios referidos a procesos y prácticas cognitivas y diferentes entre sí, entonces la diversidad de las culturas puede explicarse desde otro ángulo que no sea el de características culturales, como meros rasgos de folclor.

Esto quiere decir que, si, como hemos insistido desde el capítulo anterior, la diversidad puede establecerse en función de las diferentes formas de concebir el mundo, estas diferencias tendrían que verse reflejadas en diferentes formas de vida. Esto, por supuesto, conllevaría ya la idea de que el conocimiento, su producción y distribución, contribuye a configurar cierto tipo de sociedad. Con lo cual, más allá de una postura constructivista que sostiene que lo social configura el conocimiento, afirmaríamos y enfatizaríamos cómo el conocimiento configura la sociedad o, en este caso, las diversas culturas.

## **2.1. LA NOCIÓN DE CULTURA, SU POLISEMIA Y DEBATES**

Pareciera que la "cultura", al ser un término que se ocupa con tanta frecuencia y naturalidad, se trata de una noción que goza de cierta univocidad y claridad. Pero, una de las grandes dificultades con la que nos encontramos al revisar la noción de "cultura" es que es un término polisémico y cuenta con una serie muy extensa de definiciones, tanto que antologías como la de Kroeber y Kluckholm señalan cerca de centenar y medio de definiciones<sup>31</sup> (Krotz, 2004; Bauman, 2002).

---

<sup>31</sup> Bauman explica cómo es que Kroeber y Kluckhohn clasificaron en seis grupos las definiciones de cultura en función de criterios como: descriptivo, histórico, normativo, psicológico, estructural y genético. Pero lo que estos autores notan es que estos rasgos "distintivos" en realidad forman parte del mismo campo semántico

Hoy en día, quizá uno de los sentidos más fuertes en que nos referimos a la cultura es como una forma de representar la identidad, es decir, que cuando nos preguntamos por quién es el otro, es común encontrar como respuesta una historia cuya referencia principal es su cultura. Aunque ciertamente la referencia a la cultura puede darnos un indicio de su forma de ser o de pensar parece que no sólo no es suficiente, sino que es posible que se cree un prejuicio cultural que tenga más consecuencias negativas que positivas.

Puesto en estos términos, pensar en la “cultura” como nuestra única forma de identificación puede propiciar violencia más que ser un criterio útil de identidad; en este sentido dice Sen que “una importante fuente de conflictos potenciales en el mundo contemporáneo es la suposición de que la gente puede ser categorizada únicamente según la religión o la cultura. La creencia implícita en el poder abarcador de una clasificación singular puede hacer que el mundo se torne en extremo inflamable” (Sen, 2007:16).

Esto no quiere decir que carezca de todo sentido hablar de cultura, pero sí la forma en que nos referimos a ella. Por ello es que haremos un breve repaso a algunas concepciones de la “cultura” antes de introducirnos en la forma en que es pertinente, para este caso y este estudio, retomar el concepto de cultura.

En un sentido originario, la noción pretendió establecer una analogía con la forma de llevar a cabo la agricultura, siendo esta “la actividad ‘cultural’ por excelencia” (Benhabib, 2006:22); de modo que podría pensarse en la forma ‘como se cultiva la tierra’ y, por analogía, la forma ‘como se cultiva el espíritu’ del hombre. Pero los cuestionamientos a la noción de cultura que surgen con la modernidad establecen una diferencia importante con la noción de civilización.

---

La división entre estas definiciones ha propiciado la exacerbación de las diferencias, dejando menos espacio para diferencias conceptuales más importantes. El caso más relevante es justamente el de los teóricos británicos y norteamericanos que veremos a continuación. (Bauman, 2002: 97-8).

Mientras que la cultura, tal como lo hemos señalado, hace referencia a la formación del alma, la civilización está sustentada en el desarrollo económico, mismo que a su vez está apoyado en la división del trabajo. Es por ello que la civilización “designa al mundo capitalista burgués” (*Ibidem*). Lo que implica esta distinción es que en la *cultura* se enfatizan las diferentes formas de cuidar o cultivar el espíritu y con ello se acentúa la diversidad. En este sentido Herder señala que “cada cultura contaba así con una identidad ‹‹singular, maravillosa, inexplicable e inerradicable››, encarnaba una idea de la vida humana, llevaba a cabo diferentes capacidades humanas, cultivaba diversas virtudes y temperamentos” (en Parekh, 2000: 68).

Por otra parte, en la *civilización* al enfatizar la comercialización o industrialización no se subraya la pluralidad sino la unidad al nivel de lo que se comparte de manera universal, a saber: “la naturaleza humana abstracta y universalmente compartida que, según los pensadores ilustrados, supuestamente subyacía a todas las culturas, permaneciendo invariable” (*Ibid.*).

Lo que es de destacar en este debate entre cultura y civilización es que pone de manifiesto un “dilema” respecto de la definición misma del término, a saber: el dilema universalismo - relativismo. Dilema del que tampoco pueden desentenderse las ciencias sociales en el debate actual, sobre todo la sociología y la antropología.

### **2.1.1. EL DEBATE UNIVERSALISMO VS. RELATIVISMO EN LA “CULTURA”**

Como lo hemos ya apuntado, en las definiciones sobre el término “cultura” es común encontrar referencias al dilema universalismo *versus* relativismo. En términos generales, a lo que se refiere este dilema es a lo siguiente: el primer cuerno del dilema suscribe la idea de que la noción de “cultura” debería ser considerada como una categoría universal y absoluta, es decir, tal noción

universalista nos compromete con el supuesto de que es algo común a todos los seres humanos, independientemente de cualquier circunstancia o situación.

Esta tesis se ha derivado en gran medida de la idea de que existe *una* auténtica forma de vida que está sustentada en lo que es “vivir bien”.<sup>32</sup> El punto central de este argumento monista<sup>33</sup> es la noción de naturaleza humana. Dado que todos los sujetos participan de ésta, entonces todos tienden a ese ideal de la “vida buena”. Dicho de otro modo, para que la idea de lo que es la vida buena sea lo más objetiva posible debe fundamentarse en aquello que es propio de todo sujeto, a saber: la naturaleza humana.

Evidentemente lo que hay de fondo en este argumento es una noción absolutista de la naturaleza humana: lo que nos hace humanos tiene un sustrato biológico. En otras palabras, todo sujeto tiene la misma capacidad de la razón (recuérdese la definición aristotélica de hombre como “animal racional”), y todo sujeto desea vivir bien independientemente de que los medios para lograrlo sean diferentes.

De hecho, el argumento no niega que existan diferencias entre los seres humanos, pero éstas son secundarias tanto ontológica como moralmente, de ahí que aunque podemos encontrar diferencias sociales o culturales, éstas sólo contribuyen a definir a los sujetos de manera particular (Parekh, 2000: 16-9).

Como veremos más adelante, las nociones absolutistas, en este caso la de cultura, enfrentan el problema de que, una vez caracterizado el concepto, todo aquello que no se ajuste a lo que se ha establecido como condiciones necesarias y suficientes que algo debe satisfacer para que sea considerado como ‘cultura’,

---

<sup>32</sup> Evidentemente este es un tipo de universalismo que está sustentado en la idea de que existe una naturaleza humana que subyace en todos y cada uno de los individuos, pero podemos encontrar otras variantes del universalismo: el cognitivo que está apoyado en la idea de que existen razones “objetivas” que nos permiten justificar nuestro conocimiento; el moral cuyo postulado básico es que la moralidad constituye la característica fundamental del ser humano; el jurídico que señala que todo sujeto merece derechos básicos, por ejemplo, el derecho a la vida (Benhabib, 2006:62-64)

<sup>33</sup> Parekh da cuenta de diferentes tipos de monismo: racional, teológico y normativo. (Cfr. 2000, 16-47)

queda fuera; con lo cual se corre el riesgo de excluir muchos elementos propiamente culturales o de ubicar un sistema cultural como el dominante.

El otro cuerno del dilema suscribe la idea de que, dado que no podemos comprender una cultura bajo el supuesto de una naturaleza humana universalmente compartida, entonces deberíamos particularizar la noción de cultura recurriendo a cada una de manera específica. Este argumento tiene como base análisis históricos y sociológicos de la experiencia humana, es decir, la unidad de análisis son las comunidades culturales particulares.

Este argumento llevado a su extremo ha generado lo que se conoce como mosaico cultural: la idea central es que no podemos hablar de una sola cultura, pero en su lugar hablamos de múltiples culturas completamente definidas y distinguibles a partir de las diferencias de tipo étnico y/o regional.

En general, y como lo veremos a continuación, esta postura resulta problemática por varias razones, entre ellas: concebir a las culturas como entidades completas y bien definidas no da cuenta de cómo son realmente las culturas. Además, al proclamar la multiplicidad de culturas se corre el riesgo de señalar que toda forma cultural tendría que ser igualmente valiosa, lo que no sólo no es cierto, sino que además resulta peligroso pues se corre el riesgo de aceptar formas de vida que resultan inaceptables<sup>34</sup>.

### **2.1.2. NI UNIVERSALISMO, NI RELATIVISMO, SINO PLURALISMO**

En este apartado intentaremos mostrar cómo es que los extremos que figuran en este dilema no son sostenibles. El dilema no es plausible porque ambos cuernos de

---

<sup>34</sup> Los casos legales que apelan a la defensa cultural son un buen ejemplo de los peligros de aceptar un relativismo cultural extremista. Estos casos aluden a violaciones y asesinatos que, al ser llevados a juicio, encuentran sustento en prácticas culturales que parecen justificar los ilícitos cometidos. La cultura en este sentido funge como una pauta para la exoneración del acusado. Más adelante señalamos uno de estos casos, a título de ejemplo de por qué estas perspectivas extremistas son inaceptables. (Benhabib, 2006: 152-158).

éste nos conducen a posturas indeseables. Algunas de las limitaciones son las siguientes.

Por un lado, el universalismo presupone que hay modo de homogeneizar los diferentes rasgos y prácticas de las diversas culturas en la medida en que se concebía la cultura como “la totalidad de sistemas y prácticas sociales de significación, representación y simbolismo que poseen una lógica autónoma propia, una lógica separada y *no reducible a las intenciones de aquellos a través de cuyas acciones y prácticas surge y se reproduce*” (Benhabib, 2006: 24; cursivas añadidas).

Tal como lo señalábamos antes, esta idea encuentra sustento en una concepción universal y abstracta de la naturaleza humana.<sup>35</sup> Pero, el problema que enfrenta una postura como ésta es que difícilmente da cuenta de la cultura en un sentido real porque las culturas responden a intenciones, intereses, o valores de los sujetos reales, en condiciones y contextos determinados, pero estos mismos —desde las intenciones hasta los contextos— no están definidos de una vez y para siempre; en términos de Parekh:

una cultura no sólo da un tono y una estructura distintivas a las capacidades humanas compartidas, sino que también contribuye al desarrollo de las propias. Puesto que las culturas median y reconstituyen a la naturaleza humana de diferentes formas, ninguna

---

<sup>35</sup> Tal como se veía en el apartado anterior el argumento universalista establece una división tajante entre biología y cultura, donde la primera es la que determina al sujeto, mientras la segunda es tan sólo un modo de ser de éste, una “capa superpuesta”, para usar el término de Bruner (1991: 35). La crítica a esta postura, por parte de Bruner, no se reduce a un relativismo, pero sí habla de la cultura como un elemento constitutivo de los seres humanos y en donde las diferencias entre estos no serían secundarias. Por un lado, señala que [...] las verdaderas causas de la acción humana son la cultura y la búsqueda de significado dentro de la cultura. El sustrato biológico, los denominados «universales de la naturaleza humana», no es una causa de la acción sino, como mucho, una *restricción* o una *condición* de ella.” (*Ibidem.*: 35). Por otra parte, señala el papel constitutivo de la cultura en los seres humanos: “Tardamos mucho en darnos cuenta plenamente de lo que la aparición de la cultura significaba para la adaptación y el funcionamiento del ser humano. No se trataba sólo del aumento de tamaño y potencia de nuestro cerebro, ni de la bipedestación y la liberación de las manos. Estos no eran más que pasos morfológicos de la evolución que no habrían tenido demasiada importancia si no fuera por la aparición simultánea de sistemas simbólicos compartidos, de formas tradicionales de vivir y trabajar juntos; en una palabra, de la cultura humana (*Ibidem.*: 28).

idea de la buena vida puede basarse sólo en una concepción abstracta de la naturaleza humana (2000:47).

En la misma línea de argumentación de Parekh, la idea de crear una noción que establece criterios homogeneizadores resulta problemática porque estaríamos construyendo una noción que pierde de vista que las culturas y sociedades están compuestas por sujetos que experimentan sus vidas y con ello sus prácticas de diferentes maneras.

De modo que, lo que sea que signifique la idea del 'buen vivir' debe tomar su significado de las vidas y prácticas mismas; en otros términos, no podemos recrear una noción de cultura que no tenga un punto específico como punto de partida.

En suma, la noción de cultura no responde a un uso específico y absoluto porque el uso de todo término "supone una historia, una *tradición* de observación, generalización, práctica y teoría" (Putnam, 1981: 203; cursivas añadidas). Lo que en todo caso supone un punto de partida específico para su análisis.

Por otro lado, la postura relativista o particularista ha creado lo que se ha llamado el 'multiculturalismo mosaico' o 'mosaico cultural' (Benhabib, 2006; Krotz, 2002), tal como lo señalábamos líneas arriba, éste no es más que la postura según la cual las diferencias culturales son tan evidentes que resulta imposible considerar *una* sola cultura; se trata pues, de diferentes culturas que son reconocibles como totalidades bien definidas, como un *mosaico*.

Una explicación de por qué se perciben las culturas como totalidades bien definidas la encontramos en Benhabib (2006). De acuerdo con esta autora, todo análisis de la cultura debe distinguir entre el punto de vista del observador social y el del agente social. Desde el punto de vista del observador social (como agente externo a la cultura; lo que no quiere decir que sea ajeno a la cultura, de hecho, podría ser alguien de la misma cultura pero que se pone en el papel de

observador), es éste quien se encarga de darle unidad y coherencia a las culturas observadas; es decir, desde su perspectiva, las culturas son totalidades claramente definibles, lo cual obedece a dos propósitos: comprender y controlar.

Y, desde la perspectiva del agente social (como agente interno a la cultura), la cultura no constituye propiamente una totalidad, sino que para él se trata de una serie de relatos narrativos compartidos, controvertidos o rebatidos (Cfr. Benhabib, 2006: 29).<sup>36</sup> Sin embargo, diferentes autores (Benhabib, 2006; Parekh, 2000; Krotz, 2002) han coincidido en señalar que la pretensión de reconocer a las culturas como totalidades bien definidas es un error que se conoce como ‘falacia del holismo’.

Pero, el problema con esta metáfora del mosaico es que se presupone que las culturas no sólo están claramente delimitadas, sino que pareciera que son identificables gracias a los grupos poblacionales con los que podemos identificar las diferentes culturas.<sup>37</sup> Esto resulta confuso porque no existe una correspondencia natural y unívoca entre cultura y grupo poblacional, para muestra baste pensar en diferentes grupos indígenas que no están concentrados en un solo grupo poblacional (los nahuas son el caso más claro), o en grupos poblacionales que incluyen más de una cultura dentro del mismo territorio.

---

<sup>36</sup> En este mismo sentido cabe la aclaración que hace Bonfil en su teoría del control cultural cuando, al referirse a la identidad étnica como la práctica de la cultura, señala que aunque la identidad es la expresión de pertenencia a un grupo eso no quiere decir que se trate de un grupo homogéneo en todo sentido, sino que la práctica de la cultura es diferenciada sin que eso implique culturas distintas: “la práctica de la cultura que es el fundamento de la pertenencia y la identidad étnica, reviste así distintas formas, desiguales y jerarquizadas que llegan a generar grupos con intereses opuestos y contradictorios. Tales contradicciones se pueden expresar, en un momento dado, en ideologías étnicas alternativas. La amplitud de las diferencias que pueden coexistir, así sea conflictivamente, en el seno de un grupo étnico, depende de la complejidad y característica de su organización social, así como de los contenidos concretos de su cultura autónoma: los sistemas difieren en su grado de flexibilidad y tolerancia para admitir divergencias sin que se llegue al límite en que, por alguna vía, se cancele la pertenencia al grupo (se niegue la identidad étnica) de quienes se afilian a la tendencia menos poderosa” (Bonfil, 1988: 21).

<sup>37</sup> Si bien es cierto que a lo largo del texto nos valemos de una noción de cultura —en el sentido de un sistema dinámico, *i.e.*, un sistema que se va creando y recreando en el espacio y el tiempo— en oposición a una noción totalizadora, cabe mencionar que esta última tiene la peculiaridad de que nos permite identificar “culturas” específicas en una sociedad multicultural como la de México.

Por otra parte, la idea del mosaico nos hace pensar en baldosas que están acomodadas una después de otra, con sus límites bien establecidos y, de ninguna manera, una encima de otra. Sin embargo, una de las dificultades de abordar así el término 'cultura' radica en que no es claramente identificable como algo completo y definido porque la cultura cambia espacio-temporalmente —presuponer lo contrario implicaría pensar la cultura como un sistema cerrado, estático, inmutable— y porque, en muchas ocasiones, encontramos culturas que “se sobreponen, se entrelazan y se contraponen” (Krotz, 2002: 48; Parekh, 2000).

Esta postura relativista también ha propiciado el desarrollo de movimientos nacionalistas que se han escudado bajo el supuesto de que es necesario preservar la identidad nacional. Este tipo de defensas culturales, bajo el supuesto de una identidad común crea la ilusión de una identidad única (Sen, 2007). Además, algunos de estos nacionalismos han resultado irreales y arbitrarios porque intentan crear unidades sumamente abstractas a las que se suelen jurar lealtad: “los adherentes y los ideólogos de los movimientos nacionalistas intentan crear unidad forzada a partir de la diversidad, coherencia a partir de las incoherencias y homogeneidad a partir de la discordancia narrativa” (Benhabib, 2006: 34).

Hasta ahora hemos señalado los argumentos en contra que, en términos generales, se han ofrecido respecto de estas posturas relativista y universalista. Sin embargo, algunos autores han insistido en que ni siquiera podríamos considerar legítimo el dilema y que, por lo tanto, tendría que replantearse el dilema en otros términos; otros, no niegan propiamente el dilema, pero dado que las dificultades son insuperables entonces tendría que buscarse una alternativa que sea factible en nuestra sociedad. Veamos.

Villoro, por ejemplo, ofrece al menos dos argumentos para rechazar el dilema. El primer argumento tiene que ver con los *términos* en los que se plantea éste. Según este autor, si se plantea en términos de homogeneización y de

nacionalismo cultural, se crea un dilema imposible de superar porque se piensa como un conflicto de valores (Cfr. Villoro, 2007(a): 155; también 2004: 130).

La idea de fondo es que tanto una como otra parte de esta disyuntiva responden a una serie de valores (que aparentemente son los mismos, pero cuyas direcciones van en sentido opuesto) que son los que permiten construir una cultura universal o preservar las culturas particulares; sin embargo, resulta prácticamente imposible dirimir la cuestión de cuál de las dos partes de la diáda es mejor dado que eso implicaría argumentar por qué los valores en que se sostiene el universalismo son preferibles a los que sostiene el particularismo o relativismo, o viceversa (cuando podría tratarse de los mismos valores).

Esto presupone a su vez establecer una división u oposición entre ambas posturas, con lo cual resulta difícil responder la cuestión de “¿hasta dónde sacrificar los unos [los valores del universalismo] al optar por los otros [los valores del particularismo]?” (*Ibid.*). Por ello, señala Villoro, este “falso dilema” podría ser reemplazado por la oposición de ‘cultura auténtica’ frente a ‘cultura inauténtica’.

El segundo argumento de rechazo al dilema tiene que ver con el punto en el que se sostiene éste. Según Villoro, el dilema se apoya en, al menos, dos premisas falsas, a saber: a) la identidad nacional o étnica nos permite identificar culturas y b) todas las culturas son equivalentes. Ambas premisas están sustentadas en el relativismo al que nos hemos referido anteriormente como “multiculturalismo mosaico”.

De acuerdo con el primer inciso, parece que podemos establecer una relación de equivalencia entre culturas y grupos étnicos o nacionales, pero no necesariamente se da esta relación. Esto se muestra claramente en algunos países en donde a una identidad nacional le corresponden diversas culturas. Es en este mismo sentido que, señala Krotz, no debemos perder de vista que mientras que las fronteras nacionales pueden ser claramente delimitadas no sucede lo mismo con

las fronteras culturales: “Desde luego existen diferencias culturales y, en consecuencia límites entre culturas [...] Pero el ámbito de la creación y reproducción cultural es mucho más amplio que el ámbito de las instituciones estatales” (Krotz, 2004a: 17-8). Lo cual hace todavía más difícil el realizar una equivalencia entre culturas y grupos étnicos.

Por otra parte, la idea de ‘identidad nacional o étnica’ presupone que existen ciertas características que permanecen fijas espacio-temporalmente que son las que permiten identificar a las distintas etnias, sin embargo, esto también conlleva un riesgo: “La búsqueda de ese “ser propio” podría conducir, en cambio, a otra salida: identificarlo con alguna herencia cultural del pasado [...] y bajo el nombre de “identidad” correr el riesgo de sacralizar los aspectos culturales más reacios al cambio” (Villoro, 2004: 132).<sup>38</sup>

Desde luego, el tema de la identidad étnica o indígena es complejo; hoy en día es común encontrar —tal como lo advierte Villoro— cierto tipo de romanticismo o una tendencia a esencializar estas categorías cuando se hace referencia a ellas, señalándolas como una entidad de la prehistoria y que, dada su pureza, conserva ciertas propiedades valiosas.

Evidentemente esta noción de identidad es demasiado estrecha pues presupone que los grupos étnicos no son susceptibles al cambio, con lo cual se cancela toda posibilidad de que puedan ir reconstruyéndose conforme a intereses y fines específicos. En todo caso, aquí cabría cuestionarnos si podemos considerar una noción de identidad que no quede reducida a algo fijo e inamovible.

Desde una perspectiva actual la respuesta a esta interrogante es afirmativa. Autores como Villoro y Olivé asumen que la ‘identidad’ no puede fundamentarse

---

<sup>38</sup> La idea de preservar la identidad de las diferentes culturas puede atribuirse al desequilibrio que se genera en los ‘choques entre civilizaciones’ o porque se cree que es una manera de subsanar los daños generados por la creación de una cultura universal, pero -por una u otra razón- esta postura conlleva un riesgo importante: “tiende a fetichizarlas [culturas] en forma tal que quedan fuera del alcance del análisis crítico” (Turner, 1993: 412, citado en Benhabib, 2006: 27-8).

en criterios absolutos:<sup>39</sup> “la identidad de un pueblo no está dada, debe ser en cada momento reconstruida. No consiste en una singularidad que nos constituya, sino en un ideal en el que coincidirían nuestros deseos con nuestros proyectos. No es legado, sino propuesta de vida en común” (Villoro, 1994: 100).

La identidad está conformada no sólo por el pasado, sino también por las expectativas y los proyectos futuros. Y estos dependen del conjunto de creencias, valores, normas o principios, intereses, necesidades, etc., que constituyen un marco conceptual a partir del cual se unifica e identifica una comunidad: “lo que una persona es, y su identificación, se basan en el conjunto de creencias, valores y normas de su entorno social, todo lo cual le permite comprender e interpretar el mundo, y moldea sus necesidades y deseos, y la constituye como ser social” (Olivé, 1994: 74).

De acuerdo con el segundo inciso, el de la igualdad entre culturas, se asume que, dado que no existe una cultura que esté por encima de las demás, entonces todas tendrían que ser iguales, o igualmente valiosas, pero “existen formas de cultura más racionales que otras” (Villoro, 2004: 132).<sup>40</sup> Aunque, como lo hemos visto, postular la existencia de una cultura hegemónica trae consecuencias indeseables, de eso no se sigue que toda cultura sea igualmente valiosa.

---

<sup>39</sup> En la literatura filosófica encontramos toda una serie de discusiones respecto de la identidad que van desde Heráclito y Parménides hasta nuestros días. Para una discusión tanto de la identidad personal como colectiva véase Olivé L., y Fernando Salmerón, *La identidad personal y la colectiva*, México, UNAM, 1994.

<sup>40</sup> Esto podría conducir a la idea de que existen criterios ‘trascendentales’ que nos permiten evaluar las culturas como “superiores” e “inferiores”. Pero no queremos defender la existencia de tales criterios porque entonces asumiríamos una postura universalista que estamos tratando de evitar, ni queremos asumir la clasificación de ‘superiores/inferiores’ porque eso supondría que podemos juzgar las culturas como si fueran totalidades y eso es una falacia. El punto de la discusión aquí es que la igualdad entre culturas se apoya en un principio que es insostenible. En todo caso podríamos asumir, junto con Benhabib, la igualdad de culturas como un ‘presupuesto’ derivado del estudio de creencias y prácticas culturales. El argumento en el que se sostiene esta idea es que las culturas poseen un contenido proposicional y las proposiciones expresan creencias que contienen reivindicaciones de verdad y validez sobre ciertos aspectos del mundo externo, del mundo intersubjetivo y del mundo subjetivo; de tal suerte que al analizar las creencias y prácticas culturales se analizan las reivindicaciones de verdad y validez. (Benhabib, 2006: 109)

El principio de igualdad<sup>41</sup> —que señala que todos los seres humanos somos iguales y libres— que se hace tan patente en el liberalismo del siglo XVIII puede considerarse como el antecedente de esta idea; entonces, la pretensión de garantizar los derechos fundamentales y universales de todos los individuos se sustentó en un principio de igualdad, una idea que —como bien señala Villoro— resultó cara a la modernidad y que, además, va de la mano con la noción de racionalidad.

La idea de fondo es que el postulado de la igualdad entre todos los individuos está apoyado a su vez en el postulado cartesiano de la razón como un rasgo característico de todo individuo: la igualdad alcanza nuestras facultades. Pero esta idea llevada al nivel de la cultura es bastante riesgosa: en primer lugar, creer que todas las culturas son iguales implicaría que todas ellas pueden tener “la razón” frente a un mismo problema, aunque éstas sean sustancialmente diferentes; en segundo lugar, esta idea nos conduce a consecuencias igualmente indeseables como las del universalismo: si aceptamos este principio de igualdad, entonces no podríamos aceptar las diferencias entre las culturas. A final de cuentas “con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una canasta idéntica de derechos e inmunidades” (Taylor, citado en Velasco, 2006: 50).

El caso mexicano ilustra muy bien cómo la igualdad no ha hecho más que cancelar las diferencias. Las políticas públicas liberales que se instituyeron en México en el siglo XIX, sobre todo a partir del ámbito jurídico formal, obviaron la conformación culturalmente diversa de la población. De tal suerte que se construyó

---

<sup>41</sup> Si bien es cierto que puede hablarse de igualdad en diferentes sentidos: económico, cultural, social, político, etc., la igualdad de la que hablamos es fundamentalmente la igualdad civil. Se trata de una igualdad en la que todos los individuos o ciudadanos son iguales ante la ley. En el caso mexicano este liberalismo fue el pilar de la creación de un Estado-Nación que impuso un proyecto de nación a una población notoriamente diferente y diversa entre sí, consiguiendo con ello la negación de una realidad social: la de la diversidad cultural. Sobre estas cuestiones liberales volveremos en el capítulo 3.

jurídicamente “un estado ficticio, de cuyas normas y prácticas queda excluida la mayoría de la población.” (Bonfil, 2006: 106). Sobre esto volveremos más adelante.

Ahora bien, otro modo de enfrentar el dilema del universalismo-particularismo ha sido reconociendo que dado que los polos que constituyen el dilema no son posturas satisfactorias, podría ubicarse una postura pluralista que nos permita superar tal disyuntiva. Los argumentos que señala Olivé al respecto también están sustentados en la idea de que tanto el universalismo como el relativismo tienen consecuencias difícilmente aceptables tanto desde un punto de vista ético como desde un punto de vista epistemológico.

Veamos los argumentos: en primer lugar el universalismo es inadmisibles porque los dos requerimientos que exige —uno epistémico y otro ético— nos conducen a la idea de que la diversidad es inadmisibles. Desde el ámbito epistémico se requiere “la convicción de que hay creencias que son objetivamente verdaderas, independientemente de los recursos conceptuales y del conjunto de prácticas que la comunidad particular tenga para obtener conocimiento acerca del mundo” (Olivé, 1999: 49).

Este requisito resulta inaceptable porque implicaría asumir que las categorías y la estructura del mundo no dependen ni ontológica ni causalmente de los marcos o esquemas conceptuales. Tal independencia sugiere que lo que digamos del mundo será verdadero siempre y cuando nuestras categorías encajen perfectamente con las categorías que los objetos del mundo tienen de manera intrínseca. Este universalismo —que encaja perfectamente con la postura externalista revisada en el capítulo anterior— asume que al haber una correspondencia intrínseca entre las palabras y los objetos externos, sólo puede haber una forma verdadera y objetiva de referirnos al mundo.

Pero los objetos no conllevan su referencia conceptual de manera natural, la referencia a un objeto está determinada por una comunidad específica que lleva a

cabo determinadas prácticas, gracias a las cuales se va constituyendo el mundo y se va constituyendo a sí misma. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que no haya creencias verdaderas o que no tenga sentido hablar de la 'verdad' (de ser así, caeríamos en un escepticismo fuerte), sino que lo que hace verdadera a una creencia depende en gran medida de nuestros recursos conceptuales y no exclusivamente del mundo que esta ahí afuera.

Dicho en otros términos, la referencia que hacemos del mundo externo no puede hacerse desde ningún punto de vista, o para decirlo más contundentemente nuestro conocimiento está condicionado en parte por "un conjunto de evidencias disponibles, cuya función como evidencia a favor de ciertas creencias obedece a un trasfondo de intereses, otras creencias previamente aceptadas, métodos, fines y valores, todos los cuales forman parte de paquetes que han sido llamados de diversas maneras: marcos conceptuales, paradigmas, visiones del mundo, figuras del mundo" (Olivé, 1999: 51).

Desde el ámbito de la ética se requiere "un principio de universalidad como criterio fundamental para distinguir una norma moral de una máxima que se refiere a meras costumbres" (*Ibid.*). Al postular un principio de universalidad se postula también un conjunto de normas que serían aceptables para cualquier individuo independientemente del contexto o situación específica. El problema con este principio es que no disponemos de un conjunto de normas correctas cuya fuerza normativa sea tal que sea aplicable a todo individuo en todo espacio-tiempo. Y si no contamos con ese conjunto de normas universales es porque éstos dependen —en parte— de los recursos conceptuales de los que dispone una comunidad o una cultura en este caso.

Ahora bien, también el relativismo o particularismo es insostenible porque presupone que las normas o principios que regulan nuestro conocimiento así como

nuestros actos dependen de criterios locales, lo que claramente muestra un etnocentrismo.

Pero, en la medida en que no existe un criterio que esté por encima de estos criterios locales, "cualquier principio metodológico y epistemológico podría fundamentarse con tal que se ponga en relación con un contexto adecuado" (*Ibíd.*: 53). Esto es claramente inadmisibles porque resulta que, a partir de este presupuesto, cualquier acción o creencia de un individuo sería justificable siempre y cuando se encuentren contextualizadas a los criterios locales de la comunidad a la que pertenece, con lo cual se cancela toda posibilidad de crítica desde otra perspectiva.

En esta línea se encuentran los casos de inmigrantes que, acusados por diferentes delitos, fueron liberados de todo cargo recurriendo a una estrategia llamada 'defensa cultural' (Benhabib, 2006: 152). Benhabib explica que la intención de esta estrategia era que los acusados serían juzgados de una manera justa si sus acciones eran consideradas a la luz de los principios culturales que les rigen. Por ejemplo, en el caso siguiente, la mujer acusada fue absuelta porque sus acciones no eran consideradas inadmisibles desde su cultura de origen:

En California, una madre japonesa-americana ahogó a sus dos niños pequeños y luego intentó suicidarse; los rescatistas la salvaron antes de que se ahogara. Luego explicó que, en el Japón, sus acciones hubieran sido entendidas como la honorable costumbre centenaria del suicidio del progenitor hijo/a (*oya-ko-shinzu*), provocado en este caso por la infidelidad del marido (*Ibíd.*).

Sin embargo, este caso particularmente termina siendo "injusto" por una razón: cuando los jueces admiten como parte de la defensa el recurso de la 'defensa cultural' para llevar a cabo un juicio más 'justo', entonces se termina siendo injusto en el sentido de que la legislación de los Estados Unidos no se aplica a todos sus ciudadanos por igual, es decir, las culturas ajenas gozarían del

beneficio que les ofrece este recurso para lograr una dispensa o una reducción en la pena.<sup>42</sup>

El tipo de argumento que subyace en estos casos es que dado que todas las culturas poseen sus propias normas y dado que las culturas son inconmensurables (en un sentido radical), entonces no sería posible someterlos a un juicio —sea moral o jurídico— universalmente válido, *i.e.*, cualquier evaluación que se haga debería llevarse a cabo desde esos principios internos a la cultura. Sin embargo, un argumento como estos resulta problemático porque lleva al extremo la defensa del relativismo cultural de tal manera que los agentes que pertenecen a una cultura C1 no tienen derecho a condenar o juzgar como reprobables ciertas acciones que llevan a cabo los agentes de una cultura C2.

El supuesto de inconmensurabilidad radical, como el que representa el caso señalado, aunado a una suerte de integración o preservación cultural son las principales tesis que subyacen al etnocentrismo y que hacen de éste una postura cuestionable. Geertz, por ejemplo, señala, con toda razón, que el etnocentrismo nos conduce, de manera inevitable, a un narcicismo fatal: “una antropología tan asustada de destruir la integridad y creatividad culturales [...] por culpa de acercarnos a otra gente, embarcarnos con ellos e intentar captarles en su inmediatez y diferencia, está condenada a perecer de una inanición tal, que ninguna manipulación de datos objetivos puede compensar” (Geertz, 1996: 75).

Geertz alude a la propuesta de Levi-Strauss, que enfatiza que el etnocentrismo es incluso deseable en la medida en que permite a los individuos, leales a su propio conjunto de valores o principios, preservarse para no perecer. De

---

<sup>42</sup> De acuerdo con Sartori, el criterio de igualdad que establece *participaciones iguales para todos*, sean beneficios u obligaciones, es el principio del Estado de derecho y de los sistemas jurídicos caracterizados por leyes generales y por la igualdad en las relaciones con la ley. Según el autor, el “‘a todos’ es verdaderamente crucial y no debe admitir ni siquiera una excepción. Si existen exclusiones en la población destinataria de las normas, entonces la norma no es igual [...] las leyes «sectoriales» que contravengan el principio de la generalidad de la ley, y que destinan beneficios o deberes a ciertos segmentos o bloques de una población, no son leyes iguales por el principio «lo mismo para todos»” (Sartori, 1992: 106).

tal suerte que, la defensa de los propios principios y el establecimiento de los valores de una comunidad por encima de los de otras comunidades resulta un acto natural del sujeto en tanto que interpreta su experiencia con base en su marco inmediato de referencia: su propia cultura.

Sin embargo, esta propuesta etnocéntrica, que Levi Strauss formula para contrarrestar la idea de que los principios de igualdad y fraternidad deben ser principios de aplicación universal, resulta poco plausible en tanto que asume la cultura como una totalidad completa y definida y que es necesario conservar o que, en caso de renovarse, tendría que hacerlo sin la influencia de valores externos. Lo que, en última instancia, nos conduce a esta idea del "mosaico cultural" y, consiguientemente, a un fuerte esencialismo.<sup>43</sup>

Ahora bien, se ha argumentado a favor de la relatividad y la diversidad cultural señalando que su bondad radica en que permitiría el enriquecimiento moral mutuo entre las culturas. Lo cual es cierto, pero esto no quiere decir que debamos aceptar (o rechazar) a otras culturas en su totalidad, consideradas como unidades indivisibles.

El enriquecimiento, en todo caso, debería provenir sólo de algunos aspectos que consideramos valiosos en éstas. Si tuviésemos que aceptar a otras culturas en su totalidad sólo porque pueden enriquecernos se correría el riesgo de aceptar una serie de injusticias que se cometen en mujeres y niñas en nombre de sus costumbres culturales. En cuyo caso, Garzón Valdés tiene razón al afirmar que existen costumbres que no parecen ser muy enriquecedoras:

No entiendo cuál puede ser la contribución al enriquecimiento moral de la práctica, por ejemplo, de la circuncisión femenina prescrita en varios países de África del norte del ecuador como una vital tradición cultural; de la quema de viudas en la India; de la costumbre

---

<sup>43</sup> Más adelante revisaremos algunas críticas al esencialismo, pero baste señalar que se trata de una postura insostenible en tanto que implica que las culturas o grupos sociales son estáticos (Benhabib, 1999; Semali & Kincheloe, 1999).

de los sacrificios humanos o de la imposición de la autoridad absoluta de los padres en la elección del cónyuge de sus hijas con la consecuencia de que 'al casarse las mujeres con alguien a quien no conocen se ven expuestas a recibir las golpizas que les propinan sus maridos escogidos por sus padres (Garzón Valdés, 2001: 240-1).

Y es en este sentido que Villoro tiene razón al afirmar que existen formas de cultura más racionales que otras. De igual forma que existen culturas que resultan más valiosas que otras.

Así, esta suerte de relativismo pone en entredicho la evaluación intercultural. Y ésta es sólo una de las consecuencias negativas que conlleva el relativismo en ese sentido extremo; otras dos serían que, de aceptarlo, (a) no se encontraría ninguna justificación para postular "derechos humanos" como una categoría que traspasa los criterios locales bajo los que se rige una comunidad (Olivé, 1999: 54); en otros términos, si aceptamos un relativismo de esta naturaleza entonces no tiene ningún sentido hablar de 'derechos humanos' en tanto que éstos —considerados como bienes primarios o básicos aplicables a todo sujeto por su simple condición humana— van más allá de cualquier contexto social, político, histórico, etc.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> De hecho, una parte de la discusión en torno a los derechos humanos radica en que la fundamentación de éstos no debería hacerse con base en principios morales (o epistémicos) universales e incontrovertibles y que suelen derivarse de una idea de la naturaleza humana. En este sentido, muchos han sido los movimientos que han surgido contraponiéndose a la universalidad de los derechos humanos que postulan algunas declaraciones sobre los derechos del hombre. Que se rechace este tipo de absolutismo tampoco quiere decir que se apoye un relativismo; éste rechaza que los criterios de evaluación sean universales, pero a la vez supone que tales criterios son relativos a una cultura y que carecen de validez fuera de esa cultura, lo cual no es aceptable para una postura pluralista como la que defendemos. Si bien el pluralismo acepta que no existen criterios universales, no acepta la dependencia absoluta con respecto a esa cultura. De esta forma, el pluralismo supera tanto el absolutismo como el relativismo. Desde esta perspectiva, siempre es posible hacer evaluaciones con criterios que surgen de acuerdos o negociaciones. Tenemos, por consiguiente, que no existen conjuntos de normas, criterios o principios universales e inamovibles, sino que estos son siempre corregibles y modificables de acuerdo a los problemas que se traten de resolver. Así, los derechos humanos tendrían que considerarse como resultado de la negociación entre diferentes culturas; para decirlo en términos de Olivé: "El pluralismo es además compatible con la idea de que los conceptos éticos fundamentales que se requieren para fundamentar el derecho a la diferencia, como los de <<dignidad>> y <<necesidad básica>>, adquieren su significado en las interacciones pertinentes entre los miembros de una misma cultura y entre los miembros de diferentes culturas" (1999: 55).

El argumento en el que se sostiene esta postura señala, igual que en el caso anterior, un falso dilema entre “la vigencia universal de los derechos humanos y el etnocentrismo”. El falso dilema radica en que los dos cuernos del dilema no se excluyen mutuamente, esto es, pareciera que las “normas transculturales” excluyen —aunque no lo hacen— las normas particulares de las culturas particulares.

Garzón argumenta en contra de este ‘dilema’ que “en la génesis de los derechos humanos [...] está la idea de que todo ser humano racional tiene que aceptar dos proposiciones centrales: el derecho a la autodefensa y la prohibición de dañar arbitraria o innecesariamente a sus semejantes” (Garzón, 2001, 239).

Y (b) el relativismo desalienta a los sujetos de diferentes culturas a que puedan participar en acciones coordinadas. Esto se ve claramente ejemplificado con la noción de “inconmensurabilidad” que introdujeron Kuhn y Feyerabend y que tanto revuelo causó en la filosofía de la ciencia. Si la inconmensurabilidad es entendida como intraducibilidad radical entonces es imposible la cooperación entre dos sujetos que pertenecen a culturas diferentes porque se requiere mínimamente que los sujetos puedan identificar las preferencias del otro como algo que tiene sentido, que posee una estructura, que es parte de una práctica.

Así, la tesis de la inconmensurabilidad sólo puede ser sustentada de manera coherente si no se pierde de vista que a las diferencias le sigue todo un complejo proceso de comprensión, un proceso en el que se busca hacer inteligible lo que no lo parece (Kuhn, 1989). El relativismo extremo va de la mano con una inconmensurabilidad radical, pero vemos en la práctica y en las prácticas que las diferencias no son tan radicales. En términos de Benhabib:

si las culturas fueran tan radicalmente divergentes, no podríamos aislar las actividades humanas complejas como totalidades inteligibles y coherentes, con sus mitos, rituales y símbolos, y describirlas como una ceremonia matrimonial, una celebración o una plegaria. [...] [Así mismo,] sería imposible explicar una de las competencias más comunes de los usuarios del lenguaje: que en el

curso de la misma conversación, podemos pasar de la enseñanza a la propaganda, de la información a la seducción, del juicio a la ironía (Benhabib, 2006: 68).

Desde luego que las diferencias entre culturas no son menores, pero el punto que sostiene Benhabib tiene más que ver con un tipo de inconmensurabilidad local que posibilita la comunicación y evaluación intercultural que con la imposibilidad absoluta de comunicación que resulta de entender a la inconmensurabilidad como intraducibilidad radical y, dicho sea de paso, relativismo radical.

### **2.1.3. UNA APROXIMACIÓN A LA “CULTURA” DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES.**

Habíamos ya señalado que el término “cultura” es sumamente ambiguo y para el cual no se hallan acuerdos conceptualmente sustantivos. Particularmente en las ciencias sociales —de manera fundamental la sociología y la antropología de principios del S. XIX— que son las que más se han encargado de este estudio no encontramos una sola forma de referencia a la cultura. En general, lo que se encuentra es una mezcla de nociones absolutistas y relativistas. Veamos.

En el ámbito de la sociología por ejemplo, no ha dejado de discutirse el concepto de cultura, pero pareciera que dichas discusiones no han sido fructíferas porque los estudios sociológicos acabaron por reducirse a un análisis exclusivamente conceptual que no establecía relación alguna con la realidad social como tal. Las razones de esto se han aducido a la importancia que tomó el lenguaje<sup>45</sup> en el siglo XX (Murguía, 2009). Este fenómeno que fue llamado “giro lingüístico” impulsaba la idea de que el lenguaje no puede ser considerado sólo

---

<sup>45</sup> Un caso paradigmático es la tesis de Saussure sobre la arbitrariedad lingüística, según él, “el lenguaje es un sistema de convenciones cuya organización interna puede estudiarse haciendo caso omiso a las referencias hechas por aquel.” (Friedman, 2001: 111).

como un medio a través del cual expresamos nuestra percepción del mundo, sino que éste puede ser considerado propiamente como una entidad que constriñe nuestro pensamiento respecto de la realidad misma.<sup>46</sup>

Cuando la sociología se vio influida por el giro lingüístico, entonces la “realidad social” (una de las temáticas fundamentales de esta disciplina) terminó por reducirse a una serie de discursos de manera tal que la labor sociológica se centró en la interpretación de éstos —es en este sentido que Bergman señala que “la manera más apropiada (y segura) de hablar acerca de ello es hablar sobre (la sintaxis y la interpretación de) un lenguaje”.

En la medida en que el análisis sociológico, siguiendo el método filosófico de análisis de significados, se concentró en las estructuras semánticas dejó de lado connotaciones propiamente sociológicas —aunque también de otra índole, psicológicas por mencionar otra. Con ello, la disciplina no sólo ya no puede dar cuenta de manera particular de la realidad social, sino que el quehacer de la sociología no parece estar bien delimitado.

De acuerdo con Murguía, el efecto del giro lingüístico en la sociología ha sido el de “disolver la facticidad de los fenómenos sociales”, pero esta consecuencia ontológica va de la mano con otras dos de tipo epistemológico: por un lado, “niega a las ciencias sociales capacidad explicativa alguna y [por otro,]

---

<sup>46</sup> Según Bergman, la propuesta del ‘giro lingüístico’ consiste en “hablar acerca del mundo por medio de un hablar sobre un lenguaje apropiado. Este es el giro lingüístico, la táctica fundamental a manera de método, sobre el que están de acuerdo los filósofos del lenguaje ordinario e ideal. Con la misma fundamentalidad, divergen sobre lo que es en este sentido <un lenguaje> y qué lo hace <apropiado>. El giro se debe dar inequívocamente. La pregunta es por qué se debería. ¿No se trata de un mero merodeo tedioso? Mencionaré tres razones... *Primera*. Las palabras se usan de modo ordinario (según el sentido común) o filosófico. El método se apoya sobre todo en esta distinción. Los filósofos pre-lingüísticos no la hacen. Aún así, usan las palabras filosóficamente. *Prima facie* estos usos son ininteligibles. Requieren una explicación de sentido común. El método insiste en que la proporcionemos [...] *Segunda*. Mucho de lo paradójico, absurdo y opaco de la filosofía pre-lingüística venía de la carencia de la distinción entre hablar y hablar acerca del hablar. Este fallo o confusión es más difícil de evitar de lo que se puede pensar. El método es la forma más segura de evitarlo. *Tercera*. Cualquier lenguaje concebible se limita a mostrar algunas cosas. No porque estas cosas sean literalmente <inefables>; más bien porque la manera más apropiada (y segura) de hablar acerca de ello es hablar sobre (la sintaxis y la interpretación de) un lenguaje...” (citado en Rorty, 1990: 62-3).

considera a las tradiciones disciplinares obstáculos innecesarios en la producción del conocimiento local a que dichas disciplinas debieran restringirse" (Murguía, 2009: 3). Se niega la capacidad explicativa en la medida en que ya no existe una 'realidad social' de la cual dar cuenta, sino sólo un discurso que analizar: "parecía existir una prueba para tales análisis, a saber, que el *analisans* sea una condición suficiente y necesaria de la verdad del *analysandum*. En la medida en que podían ofrecerse análisis interesantes de este tipo, el problema del *acuerdo* parecía resuelto" (Rorty, 1990: 84; cursivas añadidas).

Y es en este mismo sentido que las tradiciones disciplinares pierden su función, pues ya no constituyen un punto de apoyo al momento de estudiar nociones como la de "cultura", en tanto que no es relevante si el estudio se hace desde la perspectiva sociológica, antropológica, filosófica, etc.

En el ámbito de la antropología, tampoco podemos ubicar un acuerdo sustantivo respecto de la noción de cultura. Aunque sí podemos hallar dos grandes escuelas de antropología —la británica y la norteamericana— que han ejercido cierta influencia respecto del estudio de este término. A decir de Bauman, pareciera que estas dos escuelas en realidad perseguían los mismos objetivos que eran entender si de verdad había distinciones y, en caso de ser así, en qué consistían, entre dos pueblos diferentes. La referencia a pueblos distintos hace alusión a las comunidades aborígenes que parecían estar a punto de la extinción.

Aparentemente, las distinciones entre uno y otro grupo de antropólogos radicaba en que unos, los norteamericanos, a partir de las lenguas y uno que otro 'superviviente' formulaban "como una telaraña de «deberían» mentales" al que llamaron cultura; mientras que otros, los británicos, a partir de sus visitas directas a estas comunidades crearon "una red de «son»" que conformó lo que denominaron estructura social (Bauman, 2002: 96).

Del lado de la escuela británica el principal representante fue Edward Tylor. La propuesta evolucionista de Tylor tenía como propósito comprender la dinámica cultural, para lo cual debía llevar a cabo comparaciones de tipo global entre las diferentes etapas de una cultura o entre culturas diferentes con un grado semejante de *civilización* para saber cuánto y cómo habían evolucionado.

En este sentido, la noción de cultura es entendida como un fenómeno en el que las diferentes poblaciones ocupan un peldaño de acuerdo al mayor o menor desarrollo que representaban. Aunque Tylor se mostraba consciente de la dificultad de tal tarea, trataba de mostrar que no era una tarea imposible<sup>47</sup> (Cfr. Tylor, en Kahn, 1975: 32). Pues además suponía que se presentaban una serie de fenómenos de manera regular en diferentes 'distritos culturales'; bajo este supuesto, la cultura podía someterse a un estudio sistemático: "la cualidad de la especie humana que más ayuda a hacer posible el estudio sistemático de la civilización es el notable acuerdo o consenso que hasta el momento induce a poblaciones enteras a unirse en el uso de la misma lengua, a seguir la misma religión y las costumbres tradicionales, a asentarse en el mismo nivel general de arte y conocimientos" (*Ibíd.*: 35).

Esta idea antropológica también puede corroborarse en Durkheim con sus estudios sobre la naturaleza y el desarrollo del hecho social primordial: la estructura de las representaciones colectivas. De acuerdo con Murguía, para Durkheim un hecho social es un fenómeno general independiente de la voluntad de los actores y capaz de constreñir la actividad individual: "dichas representaciones se transforman en realidades parcialmente autónomas que gozan

---

<sup>47</sup> "La filosofía de la historia, que explica los fenómenos de la vida del hombre en el pasado y predice los futuros remitiéndose a leyes generales, en realidad es una materia difícil de abarcar [...] Sin embargo, hay secciones de ella que parecen relativamente accesibles. Si estrechamos el campo de investigación a lo que aquí hemos denominado cultura, la historia no de las tribus y las naciones, sino de las condiciones de conocimiento, la religión, el arte, las costumbres y otras semejantes, la tarea queda situada dentro de límites más moderados. Todavía padecemos el mismo tipo de dificultades, pero muy disminuidas" (Tylor, en Kahn, 1975: 32).

de vida propia y que tienen el poder de atraerse, de rechazarse, de formar entre sí síntesis de diversa clase, combinaciones todas ellas determinadas por sus afinidades naturales y no por el estado del medio en que se desarrollan”(Durkheim, 1912; citado en Murguía, 2009: 27).

Por otro lado, está la escuela estadounidense, donde Franz Boas crea una tradición de investigación relativista, opuesta a la evolucionista y global de Tylor. Boas consideraba que no era posible hablar de cultura como una categoría universal, sino de ‘culturas’; esto se derivaba de la idea de que no era posible establecer leyes sociales y, por consiguiente, había que remitirse a las culturas particulares, o más específicamente a “las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres” (Kahn, 1975: 14). Su postura es relativista en tanto que señala que los estudios sobre la cultura sólo podían obtenerse a través del estudio de campo, lo que en antropología se conoce como etnografía.

Como veremos más adelante, esta noción de cultura tiene una mayor afinidad con lo que hoy en día se entiende por cultura, en tanto que “entiende la cultura como la herencia colectiva de un grupo, es decir, como un catálogo de ideas y ejercicios que configuran la vida y los pensamientos tanto individuales como colectivos de todos los miembros” (Baumann, 2001: 39).

Es destacable en estas posturas la pretensión de elaborar una definición de cultura en términos absolutistas o relativistas. De ahí que en las discusiones actuales se muestre un intento por conformar una noción de cultura que supere ambas posturas extremas. En otros términos, la noción de cultura de la que se parte hoy en día se pretende que sea una representación de las diferentes formas de vida.

De ahí que la pretensión de muchos autores ha sido la de cómo reconstruir una noción tan compleja que no se pierda ni en el universalismo, ni en el relativismo (Benhabib, 2006; Krotz, 2002; Olivé, 1999; Villoro, 2007(a) y (b)). En otros términos, se trata de reconstruir una noción de cultura que no pierda de vista que las culturas particulares tienen una riqueza que no puede ser sacrificada por la creación de una cultura universal, en tanto que es evidente que esa unidad estaría forzada; pero que tampoco pierda de vista que es necesario establecer puentes de diálogo e interdependencia entre las diferentes culturas.

## 2.2. LA "CULTURA" EN LAS FORMAS DE VIDA

En general, cuando hablamos de Aztecas, Mayas, Huicholes, Chichimecas, Mixtecos, Totonacas, Olmecas, Cholultecas, Quauquecholtecas, Tarascos o Tojolabales es común referirnos a todas éstas como "culturas".<sup>48</sup> Pero ¿qué es lo que tienen en común todos estos grupos para denominarles con la categoría de 'cultura'? La respuesta más intuitiva es que se trata de formas de vida que, consideradas individualmente, tienen un origen común y comparten ciertas características como la lengua o la vestimenta y que, en ese sentido se muestran como comunidades diferentes, pero que a pesar de que las diferencias son reales y sustanciales no son

---

<sup>48</sup> Aunque claramente estamos haciendo referencia a grupos étnicos, hay una relación muy estrecha entre grupo étnico y cultura. Algunas de las formas en que se ha tratado de definirlos son: "pueblo", "nación", "sociedad" y "raza"; pero todas estas formas de dar cuenta son problemáticas. De entrada, la noción de raza introduce cuestiones genéticas por lo que el concepto viene a trastocar el de grupo étnico. Pero sólo por mencionar una de las dificultades, la noción de "pueblo" se usa, en ciertos contextos del discurso académico, con un sentido que enfatiza el origen común y ciertas características culturales compartidas por una población, pero la cual no necesariamente constituye una organización social unitaria, sobre todo en el nivel político, es decir, bajo un gobierno único." (Bonfil, 1988: 4) Y en el caso de estos grupos étnicos sí existe una organización socio-política. Como sea, baste señalar por ahora que "[l]a noción de un origen común, la identidad colectiva, el territorio, la unidad en la organización política, el lenguaje y otros rasgos comunes, adquieren valor como elementos característicos del grupo étnico, en la medida en que sea posible encuadrarlos dentro de esa relación específica y significativa entre sociedad y *cultura propia*." (*Ibidem*: 5; cursivas añadidas).

radicalmente heterogéneas, de modo que no las pensamos como formas de vida incomprensibles.

Una primera aproximación a la noción de cultura es pensar estas 'formas de vida' como 'pueblos indígenas' en tanto que éstos establecen una unidad que se encuentra condicionada por, al menos, tres factores: histórico, socio-cultural y subjetivo. De acuerdo con la Organización Internacional del Trabajo (OIT), los 'pueblos indígenas' poseen las siguientes características (citado en Villoro, 2007(b)):

1. tienen su origen en pueblos prehispánicos (histórico)
2. tienen una cultura propia (socio-cultural)
3. tienen conciencia de su identidad (subjetivo)

Algunos autores han señalado una característica adicional que es la de referencia a un territorio propio (Villoro, 2007(b)); sin embargo, ésta no es una característica que *necesariamente* defina a los pueblos, pues así como algunos de ellos se encuentran disgregados a lo largo de un país, otros se ubican en algunas zonas específicas aunque no como una comunidad bien delimitada o aislada del resto de la población (Olivé, 1999). El punto central es que no puede incluirse la noción de territorio como una característica de los pueblos en tanto que existen pueblos a los que no se les concede ningún derecho sobre su territorio, de tal manera que si es un criterio a considerar muchos pueblos quedarían descalificados como tales.

Estos tres puntos que establece la OIT señalan algunos aspectos relevantes respecto de lo que es la cultura y que son asumidos actualmente por algunos de los estudios sobre cultura (Olivé, 1999; Krotz, 2004; Benhabib, 2006; Villoro, 2007(a) y (b)). Entre estos puntos encontramos, por ejemplo, que la cultura es un producto social, que es resultado de la historia de un pueblo, que es algo que se va creando y recreando de acuerdo a las necesidades de sus miembros.

Estos puntos parten de una premisa muy simple que es la de que los seres humanos como seres sociales heredamos estructuras a las que les damos seguimiento,<sup>49</sup> pero también en las que el mismo ser humano se va conformando. En la medida en que la noción de pueblo se ve condicionada por un factor histórico, esas estructuras que heredamos no son universales, más bien son estructuras contextualizadas.

Otro punto es que hay algo que le da vida, permanencia y continuidad a la cultura, ese algo son las "instituciones sociales", pero éstas no pueden pensarse sino como una estructura o sistema que dirige u organiza porque esa es justamente la función de una institución. Así, podemos pensar estas instituciones como una estructura que establece valores, principios, creencias, fines y proyectos, incluso emociones alrededor de los cuales se organiza un grupo de personas. En este sentido señala Villoro:

Cualquier cultura, por singular que sea, cumple varias funciones; expresa emociones, deseos, modos de sentir el mundo; toda cultura también señala valores, permite preferencias y elección de fines, da sentido a actitudes y comportamientos; al hacerla, presta unidad a un grupo, integra a las personas en un todo colectivo; toda cultura por último determina criterios para la elección de los medios adecuados para realizar esos fines y valores (2007(b): 139).

Algo que es importante señalar de estas estructuras es que no son estáticas ni inmutables, en la medida en que estas instituciones son sociales dependen de un espacio y un tiempo determinado. Son estructuras que en un tiempo determinado permiten a los miembros de las culturas justificar sus creencias, llevar a cabo

---

<sup>49</sup> Cabe en este sentido recordar a Goodman (1990) cuando dice que la construcción del mundo comienza siempre a partir de un mundo que tenemos a la mano, que es el mundo en el que nos vamos insertando y al que vamos transformando conforme pasa el tiempo. Ese mundo que tenemos a la mano es justamente esa estructura heredada a la que le damos seguimiento y a la que vamos modificando en la interacción cotidiana.

acciones, establecer prácticas o simplemente comunicarse con otros miembros de la misma cultura o con individuos de otras culturas.

Pero, si bien la cultura puede manifestarse en las formas de vida —sea en las emociones, en los deseos, en los fines o en los comportamientos— de los pueblos indígenas, todavía sigue faltando claridad respecto de qué es la cultura dado que no toda forma de vida es la representación de la cultura, es decir, existen formas de vida que no están atravesadas por una cultura o que no comparten ese imaginario social.

Una segunda aproximación a la noción de cultura, es a través de las prácticas. No es que la cultura sea en sí misma una práctica, pues no todas las prácticas son culturales o manifestación de ella. Pero la cultura se expresa en el quehacer cotidiano de las personas que pertenecen a un mismo grupo cultural.

De acuerdo con Parekh, “las creencias o perspectivas que se forman los seres humanos respecto del sentido y significado de la vida humana y sus actividades y sus relaciones conforman las prácticas en términos de las cuales estructuran y regulan sus vidas de manera individual como de manera colectiva” (Parekh, 2000: 142). Estas *creencias y prácticas* que regulan la vida colectiva es lo que podemos decir que conforman la cultura.

La perspectiva de Parekh resulta bastante conveniente para el sentido que le queremos dar a la noción de cultura por una razón fundamental: la comprensión de lo que es la cultura depende de dos ámbitos fuertemente entrelazados: la comprensión de la vida humana y la organización de ésta misma. En otros términos, para Parekh, la cultura es un sistema en el que se encuentran imbricados tanto el ámbito teórico como el práctico. Y en este sentido, su noción de lo que es la cultura atraviesa las prácticas en las que se desenvuelven los seres humanos.

Ahora bien, uno de los elementos fundamentales en la argumentación de Parekh es que el primer nivel en el que puede estructurarse la cultura es el nivel

lingüístico. Lo cual resulta importante porque es a partir del ámbito lingüístico que puede recrearse todo un universo cognitivo, moral, social, político, simbólico, etc.

La idea de fondo es que si existe un lenguaje común en las sociedades (entiéndase lenguaje en su sentido más básico como sintaxis, gramática y vocabulario que nos permiten hacer una descripción del mundo), mínimamente también se comparten ciertos rasgos culturales. Algunos de estos rasgos se comparten a través de:

... sus proverbios, máximas, mitos, rituales, símbolos, memorias colectivas, chistes, lenguaje corporal, formas de comunicación no lingüística, costumbres, tradiciones, instituciones y formas de saludo. A un nivel ligeramente distinto está encarnado en el arte, la música, la literatura oral y escrita, la vida moral, los ideales de excelencia, y la idea de la vida buena. Parekh (2000: 143-4)

En general, estos elementos en los que encontramos esos rasgos culturales a los que hace referencia Parekh son una manifestación semántica-pragmática de lo que conforma la cultura, es decir, son los dichos y los hechos lo que conforman e identifican a las culturas.

Para nuestros propósitos, estas dos aproximaciones nos ayudan a dar cuenta de la cultura, pero incorporaremos una tercera aproximación que nos permite vincular la cultura a los grupos étnicos —o formas de vida— a los que hicimos referencia al inicio de este apartado. Desarrollaremos esta propuesta más o menos con cierto detalle porque da pautas para hablar de la “cultura” como algo que se produce y reproduce a partir de elementos culturales propios que, al mismo tiempo, sirven como un elemento identitario de esas formas de vida.

Así, siguiendo la idea de Bonfil (1988; 1991), todas estas características o funciones que expresa la cultura a través de sus mitos hasta sus instituciones, sólo son posibles en la medida en que se enmarquen en esta diáda de grupo étnico-cultura. Lo que Bonfil señala con precisión es que no es posible dar cuenta del

grupo étnico a través de todo lo que sucede al interior de sus prácticas, esto es, una muy completa descripción etnográfica no da cuenta de la cultura del grupo étnico; sino que sólo se puede dar cuenta del grupo étnico y su cultura “a partir de una *relación significativa* entre el grupo y *una parte de su cultura*, que [se] denomin[a] cultura propia” (Bonfil, 1988: 5; cursivas añadidas).

Esta forma de relacionar al grupo étnico con la cultura, en la que el primero tiene la capacidad y el poder de decisión sobre sus elementos culturales, es lo que Bonfil ha llamado la *teoría del control cultural*, esto es, el grupo étnico tiene el control sobre sus elementos culturales. La importancia de esta teoría radica en las relaciones, mismas que se dan en distintos niveles, a través de distintos mecanismos e instancias, *i.e.*, son las relaciones las que definen dichos elementos.

En otros términos, los grupos étnicos en sus acciones e interacciones cotidianas y con diversos objetivos en mente —sea ya la resolución eficaz de problemas o la satisfacción de necesidades básicas— ponen siempre en juego elementos culturales sobre los que ellos pueden o no disponer. Estos pueden clasificarse en: materiales, organizacionales, epistémicos, simbólicos y emotivos, entre otros (*Ibidem.*: 5).

Podemos pensar, por ejemplo, en un grupo étnico que produce maíz para autoconsumo, con la que se satisface una necesidad básica como la alimentación, el cual pone en juego los siguientes elementos culturales: materiales, como la tierra, herramientas y utensilios para la siembra; organizacionales, como el modo en que participarán cada uno de los miembros de la familia o el colectivo; epistémicos, como el saber que tiene el grupo sobre cómo funciona la siembra tradicional conocida como ‘milpa’, o el saber respecto de las semillas, las tierras, el clima, etc.; simbólicos, como lo que representa para el grupo la siembra de la milpa; emotivos, como los rituales de bendición de semillas, petición de lluvias y agradecimiento a los dioses.

Los elementos culturales que se ponen en juego varían dependiendo de los objetivos que se persigan, del poder de decisión que se tenga sobre ellos y también varían dependiendo de los niveles en los que se sometan estos elementos. Por ejemplo, los elementos culturales que se ponen en juego en el nivel familiar serán diferentes de las que se llevan a cabo en el nivel colectivo (*Ibídem.*: 7). Y, quizá, en el nivel doméstico o familiar las decisiones sean más propias que las que ocurren a un nivel más elevado como puede ser el de la organización social o territorial.

Más importante aún es la variación en estos elementos culturales derivada de la interacción que ha habido con otras culturas. De estas relaciones interculturales, dice Bonfil, se genera la distinción entre elementos culturales propios y ajenos. Son propios todos aquellos elementos heredados o aquellos que son producto de la misma comunidad; son ajenos todos aquellos elementos que ni se heredado ni se han generado en la comunidad.

En el caso de las culturas mexicanas ya señaladas, que fueron sometidas o dominadas en algún momento de sus historias, será imposible no hallar elementos culturales ajenos; sin embargo, hoy en día pueden hallarse ciertos elementos que podrían considerarse todavía propios, como la medicina tradicional o el sistema de agricultura conocido como milpa.

Bonfil reconfigura así la cultura en cuatro ámbitos que dependen de la capacidad o poder de decisión sobre los elementos culturales, así como de la propiedad o ajenidad de estos elementos (*Ibídem.*: 7-8):

- (1) La cultura *autónoma*, es un espacio donde los elementos son propios —porque los produce o porque los conserva como patrimonio preexistente, agrega Bonfil— y la comunidad decide sobre ellos, el caso ya mencionado de la medicina tradicional o de la milpa son ejemplos de este ámbito cultural;

- (2) La cultura *apropiada*, es un espacio donde los elementos culturales son ajenos, pero la comunidad ejerce su capacidad de decisión sobre ellos, por ejemplo, la apropiación de ciertos artefactos tecnológicos, como el tractor para el arado, en la agricultura;
- (3) La cultura *enajenada*, es el ámbito en el que, a pesar de que los elementos son propios, la comunidad no puede decidir sobre ellos, un caso ejemplar es el trabajo asalariado;
- (4) La cultura *impuesta*, es el espacio donde los elementos culturales son ajenos y donde la comunidad no tiene poder de decisión sobre éstos, por ejemplo, la educación escolar en los pueblos indígenas o el sistema de salud que se impone como oficial y legítimo.

La hipótesis de Bonfil es que para que un grupo étnico pueda conservar cierta permanencia y continuidad en el tiempo como un grupo culturalmente diferenciado es necesario que mantenga el primer ámbito de cultura, el de la cultura autónoma. Sobre la base de la cultura autónoma construye una cultura apropiada. Y ambos constituyen el ámbito de la cultura propia. La relación significativa entre el grupo y una parte de la cultura está representada justamente por este último ámbito, en el que podemos hallar desde creencias, valores, principios comunes al colectivo. En términos de Bonfil (*Ibidem.*: 9):

El lenguaje, ciertas representaciones colectivas, un campo de valores compartidos y/o complementarios y un ámbito de vida privada cotidiana, podrían pensarse como componentes indispensables de la cultura autónoma mínima; a partir de estos elementos puede concebirse la permanencia de un grupo étnico, en el entendido de que no son, en ningún caso, contenidos inalterables, sino que se transforman históricamente pero continúan como un ámbito cultural compartido.

La propuesta de Bonfil es interesante porque no hace una descripción etnográfica para dar cuenta de la cultura; de hacerlo estaría comprometido a señalar que todos los elementos que se ponen en juego en la práctica diaria son los que definen a un grupo y lo distinguen de otros, lo cual es insostenible en tanto que existen elementos culturales que son compartidos por diferentes grupos y no funcionan como elementos identitarios, pero también en tanto que no toda acción o práctica tendría que ser manifestación cultural.

Además, en caso de hacer esa descripción etnográfica dejaría de considerar el movimiento natural de la cultura y sus cuatro ámbitos: la cultura no es estática, sino dinámica a través de estas relaciones entre el grupo y su cultura, pero también a través de las relaciones con otros grupos y sus culturas.

Desde una perspectiva analítica el autor hace la distinción entre ámbitos de cultura para mostrar que el grupo se relaciona, sincrónica y diacrónicamente, con todos estos ámbitos, en mayor o menor medida, pero sólo su relación con la cultura propia (la que resulta de la cultura autónoma y la apropiada) es la que permite, en todo caso, fungir como una muestra de identidad colectiva y marcar, en cierto sentido, los límites de su colectividad respecto de otros colectivos, sean o no étnicos.

Desde luego, esta no es una postura romántica, no quiere decir que el ámbito de la cultura autónoma esté conformado por elementos culturales propios que sólo han sido transmitidos de generación en generación, pero que han quedado intactos. Estos elementos propios se han ido modificando con el paso del tiempo y otros, aunque se han perdido, han permanecido en la memoria colectiva.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> En el caso mexicano, muchas culturas que existen hoy en día alcanzaron un punto en el que se conformaron como una cultura autónoma en el sentido de que todos los elementos y todas las decisiones eran propias, pero el control cultural se fue perdiendo como resultado de la dominación colonial. (Bonfil, 1988: 10-12). Hoy en día, muchas de estos grupos étnicos no han recuperado ese control cultural, de ahí sus constantes luchas por el respeto a sus formas de vida.

A sabiendas de este proceso de transformación de los elementos culturales propios, puede hablarse aún de cultura autónoma porque ésta no se reduce sólo a los elementos culturales, sino al poder de decisión sobre ellos. Las decisiones respecto de esos elementos propios es de radical importancia porque es a través de estas que se legitiman tales elementos.<sup>51</sup> A decir de Bonfil,

la toma de decisiones es entendida aquí como un acto que forma parte de la cultura, ya que sólo es posible que ocurra al interior de un grupo cuando en esa acción se pone en juego un conjunto de elementos culturales propios, es decir, cuando quienes intervienen para tomar una decisión son personas reconocidas como miembros del grupo y cuando los procedimientos y las normas que se siguen para tomar las decisiones también forman parte de los elementos culturales que el grupo asume como propios (*Ibidem.*: 12).

La anterior cita da cuenta de la importancia de una visión colectiva en la que se legitiman ciertas acciones o sucesos; si bien los miembros del grupo étnico pueden llevar a cabo acciones y decisiones en un nivel individual éstas se basan en ese imaginario colectivo, en las creencias, en los valores, en los principios y máximas, en los códigos simbólicos que comparte el mismo grupo.

Finalmente, dentro de esta propuesta cabe destacar que la "cultura propia" define, por así decirlo, al grupo étnico. Pero si, como hemos visto, la cultura expresa "modos de sentir el mundo", "valores", "da sentido a actitudes y comportamientos", "integra a las personas en un todo colectivo", etc., entonces bien puede afirmarse que la cultura no es algo abstracto, sino que es algo concreto. Así, la referencia a la cultura está en ese algo que se ejecuta día a día, en los "mitos, rituales, lenguaje, costumbres y tradiciones".

---

<sup>51</sup> La legitimación no es sólo de los elementos culturales interiores al grupo, sino también para establecer cierto grado de demarcación entre las decisiones propias y las ajenas en el caso de las relaciones interculturales. Si en las relaciones interculturales se diluye la distinción entre elementos propios y ajenos, la cultura misma se diluye con ello.

## 2.3. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD CULTURAL

### 2.3.1. LA APARENTE CONTRARIEDAD DE LA IDENTIDAD: ¿CÓMO NOS MANTENEMOS “SIENDO LOS MISMOS” A TRAVÉS DEL TIEMPO?

Una vez que hemos asumido una noción de cultura como un sistema abierto en el que el colectivo que lo conforma comparte un conjunto de valores, objetivos, creencias y prácticas, y como un sistema que se modifica a través del tiempo y de la interacción con otros sistemas, la pregunta obligada es la de si de verdad podríamos dar cuenta de su identidad, cuando hemos asumido que es un sistema abierto que se va creando y recreando con el tiempo.

La pregunta no es menor, pues estamos preguntando por la posibilidad de hablar de identidad de la cultura cuando ese objeto de discusión —la cultura— parece nunca ser el mismo.

Hay dos formas de entender la noción de identidad que, no obstante, se encuentran muy ligadas. En primer lugar podemos pensarla como aquel conjunto de características que nos “definen” como una clase o tipo de personas o grupos. En segundo lugar, podemos pensar en la identidad como aquellas características “determinantes” que hacen que seamos los mismos a través del tiempo.

En este segundo sentido, la ‘identidad’ se hace problemática —tanto a nivel individual como colectivo— toda vez que no queda claro cómo una persona y/o comunidad es la “misma” que fue en el pasado o será la “misma” en el futuro, es decir, cuando tenemos a un individuo o colectivo  $P$  en un tiempo  $t_1$  y a un individuo o colectivo  $Q$  en un tiempo  $t_2$ , ¿Cómo sabemos que  $P$  y  $Q$  son el mismo individuo o colectivo?

A nivel individual, dos han sido las posturas dominantes, y se distinguen justamente por el tipo de relación en la que descansa la identidad: para algunos,  $P$  y  $Q$  son idénticos porque la relación de identidad se basa en un criterio psicológico: hay una continuidad psicológica entre  $P$  y  $Q$ , continuidad que se

manifiesta a través de la memoria o la conciencia; ésta es la postura clásica de Locke (1999), de la cual han surgido diferentes versiones, como por ejemplo, que la continuidad se manifiesta no sólo a través de la memoria, sino a través de las intenciones, deseos, creencias, etc. (Engel, 1994: 43).

Por otra parte, para otros (Olson, 1997), P y Q son idénticos porque la relación de identidad se basa en un criterio físico (cerebral o corporal). Este tipo de respuestas nos conducen a posturas reduccionistas, tanto físicas como psicológicas, cuyo mayor problema es que presuponen que la identidad personal es algo determinado (Engel, 1994:53), cuando dejan de lado todas las consideraciones históricas, socio-culturales y subjetivas de los individuos.

Pero, en este sentido de las características 'determinantes' que hacen que P y Q sean el mismo individuo a través del tiempo podríamos ubicar un tercer criterio: el de la autenticidad.<sup>52</sup> Dicho de otro modo, podríamos saber que las acciones de P en t1 y de Q en t2 son imputables a la misma persona porque encajan adecuadamente con un proyecto de vida, que a su vez se encuentra inmerso en un ámbito social más amplio.

Así, la identidad de un individuo a través del tiempo, *i.e.*, su mismidad es resultado de un proyecto en el que se integra un pasado (estructuras heredadas) y un futuro —que tenderá a dar respuesta a necesidades, deseos, creencias, etc. (Villoro, 1998: 75). En este sentido queda claro que los individuos tendemos a formar nuestra identidad con base en marcos sociales más amplios en los que nos

---

<sup>52</sup> Aquí habría que aclarar que la noción de autenticidad puede resultar un tanto retórica, pues tal como lo señalaba Mill, la autenticidad radicaba en que uno mismo pudiera elegir su propio plan de vida: "si una persona posee una cuota razonable de sentido común y de experiencia, la mejor manera de disponer de su existencia es la suya propia, no porque sea la mejor en sí misma, sino porque es su propia manera". Sin embargo, si esto es entendido como que "tengo una manera de ser que es totalmente mía y [...] para desarrollarla, debo luchar contra la familia, la religión organizada, la sociedad, la escuela, el Estado: todas las fuerzas de la convención" hay en esto una objeción seria y es la de que la identidad auténtica, tal como lo estamos entendiendo aquí, se constituye a través de prácticas y conceptos que se encuentran inmersas en esas fuerzas de convención (Appiah, 2007: 170).

formamos e interactuamos, en esas 'redes de interlocución' en las que aprendemos a vivir *como* mujeres, *como* hombres, *como* mexicanos, *como*...

Es en el vivir *como* que vamos construyendo las historias que nos identifican como tipos o clases de personas o grupos.<sup>53</sup> Sin embargo, existen formas de 'vivir como' que no contribuyen a constituir nuestra identidad; esto quiere decir que "no toda referencia a alguien que "vive como un x" introduce su identidad de x", por ejemplo: "el espía Kim Philby vivía como funcionario al servicio del gobierno británico, aunque su verdadera función —la de ser servidor del gobierno soviético— significaba que su identidad real era otra" (Appiah, 2007: 46-7).

Este ejemplo da claridad a la idea de que nuestra identidad se construye con base en ciertas necesidades, deseos, exigencias, intenciones, creencias, etc., todas ellas colectivas porque son cuestiones que ya traen —de por sí— una historia. En este sentido resultaría útil recurrir a Mill cuando dice que

sería absurdo pretender que los hombres vivan como si nada hubiera existido en el mundo antes de su llegada a él; como si la experiencia no hubiera demostrado nunca que cierta manera de vivir o de conducirse resulta preferible a otra cualquiera. Nadie discute que se deba educar o instruir a la juventud con vista a hacerla aprovechar los resultados obtenidos por la experiencia [...] Las tradiciones y las costumbres de otros individuos constituyen, hasta cierto punto, una evidencia de lo que les ha enseñado la experiencia y esta supuesta evidencia debe ser acogida deferentemente por ellos (Mill, 1989: 58)

---

<sup>53</sup> Dada la noción de identidad, podemos ubicar diferentes clases de personas y es en este sentido que las personas pueden tener diferentes identidades: étnicas, religiosas, sociales, políticas, territoriales, etc., pueden sobreponerse unas con otras y, en general, dependen del contexto. Se ha pretendido unificar algunas de estas identidades con la construcción de nociones modernas como la de 'Estado', 'ciudadanía', pero con ello también se ha contribuido a crear una relación única y homogénea entre el Estado y el individuo, lo cual deja de lado las identidades de tipo étnico o culturales. (Parekh, 2000: 179-195; Sen, 2007).

Esto de ninguna manera significa que estemos determinados por nuestra situación, pero es evidente que no podemos eludir el hecho de que hemos nacido en un mundo ya hecho y al que no llegamos tratando de construirnos a partir de la nada. Hay pues, en esa construcción de la identidad dos elementos constitutivos: por un lado, el aspecto que si bien no nos determina, al menos sí nos condiciona y que está dado por esas estructuras que heredamos, por esas estructuras socialmente transmitidas; y, por otro lado, ese aspecto que nos impulsa a seguir construyéndonos y que está dado por los proyectos en los que nos incorporamos atendiendo a fines y valores específicos.

Ahora bien, esta idea nos remite a la primera forma de entender la identidad: ¿Qué es lo que nos define como una clase de personas? En términos generales, lo que hace que nos identifiquemos como una clase de personas son las creencias y prácticas que llevamos a cabo y que reconocemos como parte de nosotros mismos.

Para Villoro, por ejemplo, la identidad de un grupo está dada por la representación de un individuo cuando se reconoce o reconoce a otro como parte del mismo grupo o pueblo (1998: 65). Esto es así porque los dos individuos comparten una misma comprensión (actitudes, intenciones, creencias, comportamientos, etc.) de lo que los constituye como pueblo o como grupo.

Es así que el vivir no sólo *como* mujeres, hombres, mexicanos, sino *como* Tojolabales, Huicholes, Chichimecas, Totonacas, Cholultecas o Quauquecholtecas<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Esto presupone al mismo tiempo que los Tojolabales o los Quauquecholtecas al reconocerse como Tojolabales o como Quauquecholtecas adquieren estos términos que los identifican y que, de algún modo han internalizado, de tal suerte que se piensan a sí mismos como Tojolabales o Quauquecholtecas; esto es, su identidad étnica marca su pertenencia al grupo étnico. Cabe señalar que si bien el tojolabal se reconoce como tojolabal se debe no sólo a la identidad étnica, sino a la constante práctica de sus elementos culturales. No obstante, ello no quiere decir que todos los tojolabales practiquen su cultura de la misma manera ni en los mismos términos. Es decir, al interior de un grupo étnico existen divergencias que parecen contraindicar esa identidad étnica común. De acuerdo con Bonfil (1989) muchas de las diferencias en cuanto a la práctica de la cultura como a la participación en las decisiones se debe a una cuestión organizacional o a diferencias biológicas y sociales: "La práctica de la cultura que, como se anotó, es el fundamento de la

conlleva un tipo de comportamiento que es aceptado por la práctica común del grupo. Esto se nota porque encontramos diferentes “formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, saberes transmitidos [...] *i.e.*, la cultura misma” (Villoro, 1998: 65).

Hasta ahora hemos considerado la idea de que la identidad se articula con nuestro decir y hacer cotidiano, pues es ahí donde encontramos toda una estructura que regula nuestras actividades y que además nos sirve como criterio de identidad, pero hemos de insistir en que la forma en que damos cuenta de ello es a través del discurso.

Para algunos autores contemporáneos (Benhabib, 2006; Parekh, 2000; Taylor, 1994; Appiah, 2007), el lenguaje, no sólo en el sentido de la sintaxis, gramática y vocabulario a través del cual damos cuenta del mundo, sino en su sentido más amplio nos permite dar cuenta de esas formas de vida: “nos convertimos en agentes humanos plenos, con capacidad de comprensión de nosotros mismos y, por ende, de definir nuestra identidad a través de la adquisición de ricos lenguajes de expresión humana<sup>55</sup> (Taylor, 1994: 32).

En efecto, el recurso del lenguaje para la creación de sistemas simbólicos es de radical importancia. Taylor todavía va más allá al señalar que una característica crucial de la vida humana, que surge de su ser lingüístico, es su carácter dialógico,

---

pertenencia y la identidad étnica, reviste así distintas formas, desiguales y jerarquizadas, que llegan a generar grupos con intereses opuestos y contradictorios. Tales contradicciones se pueden expresar, en un momento dado, en ideologías étnicas alternativas. La amplitud de las diferencias que pueden coexistir, así sea conflictivamente, en el seno de un grupo étnico, depende de la complejidad y característica de su organización social, así como de los contenidos concretos de su cultura autónoma: los sistemas difieren en su grado de flexibilidad y tolerancia para admitir divergencias sin que se llegue al límite en que, por alguna vía, se cancele la pertenencia al grupo de quienes se afilian a la tendencia menos poderosa” (Bonfil, 1989: 21).

<sup>55</sup> This crucial feature of human life is its fundamentally *dialogical* character. We become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, through our acquisition of rich human languages of expression. For my purposes here, I want to take language in a broad sense, covering not only the words we speak, but also other modes of expression whereby we define ourselves, including the “languages” of art, of gesture, of love, and the like. But we learn these modes of expression through exchanges with others. (Taylor, 1994: 32)

por lo que eso tendría que comprometernos no sólo con un diálogo intra-cultural, sino también inter-cultural. Esto es, podría parecer que la idea de que nos identificamos a través de las narraciones o de las historias en las que contamos quiénes somos nos comprometen sólo con un tipo de narración y sus consecuentes aplicaciones prácticas.

Pero habría que señalar que, en la medida en que existen diferentes géneros de discurso, nuestra participación en diferentes comunidades de conversación no queda excluida de nuestra participación en nuestra propia cultura.<sup>56</sup> Dicho en otros términos y de modo más breve, podríamos participar en tantas comunidades de conversación cuando nuestros intereses, objetivos, creencias o valores sean afines, con ello las narraciones de las que formamos parte no necesariamente se excluyen entre sí.

Ésta es la propuesta que hace Amartya Sen (2007) cuando señala que podríamos concebir la identidad de una forma más amplia que sólo a través de la cultura o la religión, es decir, que nuestra identidad puede conformarse a través de los diferentes grupos a los que pertenecemos y que nos comprometen con un tipo de narración y de práctica, pero ninguna de estas categorías de pertenencia está dada como prioritaria de manera absoluta. Siendo así, existen diversas categorías cuya importancia dependerá de las situaciones particulares que se vivan, pero que justamente en ese momento nos involucran en una red de interlocución e interacción con el otro.

---

<sup>56</sup> Aunque "comunidades conversacionales" son distintas de marcos conceptuales, es igualmente posible participar de diferentes marcos conceptuales. En este sentido Olivé señala que hoy en día participamos de diferentes marcos conceptuales a diferencia de lo que ocurría en sociedades tradicionales en las que se empalmaba el grupo social con la comunidad epistémica (Olivé, 1999:141).

### 2.3.2. LA NARRATIVA EN LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES

En líneas atrás, señalábamos que la cultura se hace presente en los dichos y hechos de una comunidad y que estos permiten una identificación de las culturas; en este apartado nos interesa centrarnos en las narrativas con relación a la identidad de la cultura, pues son las narraciones las que nos indican cierta pertenencia del sujeto con el colectivo. Para decirlo en términos de Benhabib (2006:44): “puedo aprender quién es (son) el (los) otro(s) a través de sus relatos de autoidentificación” (Benhabib, 2006: 44).

En el ámbito de la identidad personal, la pregunta por la identidad se hace con la pregunta “¿quién eres?” y aunque las respuestas sean muy variadas, todas apelan a una historia (Hugo-Suárez, 2007: 30), esto es, la identidad de las personas es narrativa. Pero en la historia que se narra usualmente se recurre a una serie de características o propiedades para dar cuenta de quién se es; ahí es donde se entremezclan valores y estructuras que articulan la vida y que son contadas como lo que define al sujeto, como alguien en particular y diferente del otro.

Para algunos autores (Arendt, 1973; Benhabib, 1999, 2006) las narraciones son una forma de constituirnos a nosotros mismos porque nacemos en mundos ya hechos —tanto en el sentido kuhniano como el goodmaniano, anteriormente señalados— mundos que se explican a través de una serie de relatos o narraciones y nos vamos incorporando a ellas de modo que el relato individual que uno va creando se forma a partir de esos relatos en los que uno se forma.

Comenzamos en un mundo y poco a poco le vamos transformando hasta que terminamos en otro. Benhabib lo dice muy claramente de la siguiente manera:

Ser y convertirse en un sí mismo es insertarse en las redes de interlocución; es saber cómo responder cuando se es interpelado y saber cómo interpelar a los demás [...] nacemos en redes de interlocución o redes narrativas, desde relatos familiares hasta los grandes relatos de identidad colectiva. Somos conscientes de quiénes somos aprendiendo a ser socios conversacionales en estos

relatos. Aunque no escogemos estas redes en cuyas tramas nos vemos inicialmente atrapados, ni seleccionamos a aquellos con los que deseamos conversar, nuestra agencia consiste en la capacidad para tejer, a partir de aquellos relatos, nuestras historias individuales de vida (2006: 45).

La postura de Benhabib se ve apoyada desde el ámbito de la literatura como de la psicología y la filosofía por autores como Northrop Frye, Jerome Bruner o Paul Ricoeur. Todos ellos coinciden en que las narraciones están inmersas en una tradición, a partir de la cual entretienen nuevas historias (Bruner, 1991).

En este sentido, vale la pena introducirnos un poco más en lo que son las narrativas<sup>57</sup> para dar cuenta de cómo la identidad se comprende a partir de ellas. De acuerdo con Bruner, la narrativa “se ocupa de las intenciones y acciones humanas y de las vicisitudes y consecuencias que marcan su transcurso” (1994: 25); y, en tanto que las intenciones y acciones son muchas y muy variadas, los relatos son muchos y variados, pero todos ellos son una forma de dar cuenta de la experiencia, al mismo tiempo que construyen una realidad: la suya misma.

¿Qué es y cómo está constituida una narración? Ya dijimos que una narración es una forma de comunicar la experiencia, pero —siguiendo a Bruner— resulta algo más complejo que eso porque existen dos panoramas que hay que distinguir: el de la acción y el de la conciencia. En el de la acción, encontramos los constituyentes del relato y sus relaciones: el actor, la acción, la meta, el escenario, el instrumento y el problema. El segundo panorama es el de “los que saben, piensan o sienten o dejan de saber, pensar y sentir” durante la acción.

---

<sup>57</sup> Bruner reconoce que la importancia de la narrativa es tal que, de hecho, sólo tenemos dos formas o modalidades de pensamiento que nos permiten ordenar la experiencia y construir la realidad: la modalidad lógico-científica (que es la modalidad paradigmática) y la modalidad narrativa. Evidentemente, son modalidades sustancialmente diferentes, desde sus objetos de estudio hasta sus principios y criterios de corrección. Si acaso, puede decirse que ambas se usan para convencer a otro, pero “aquello de lo que convencen es completamente diferente: los argumentos convencen de su verdad, los relatos de su semejanza con la vida” (Bruner, 1994, 23).

En el panorama de la acción lo que se encuentra es que casi todas las formas de relato comienzan siempre refiriéndose a un estado natural o canónico que, por alguna razón, es puesto en suspenso o en crisis hasta que se restituye ese estado inicial, con lo cual el relato parece terminar. Pero y ¿quién prescribe nuestras creencias de lo que es lo natural o lo canónico en lo que narramos? Desde la perspectiva de Bruner, eso es algo que debemos al grupo social o cultura en el que nos desenvolvemos. Es la cultura la que va conformando ciertos patrones y órdenes que son los que se alteran en el momento en que aparece la irregularidad que da inicio al relato.

En un relato encontramos una secuencia de acciones o sucesos en los que la forma en que se relacionan los elementos anteriormente señalados constituyen una trama; de modo tal que los elementos vistos por separado no tienen un significado, sino que “[s]u significado viene dado por el lugar que ocupan en la configuración global de la totalidad de la secuencia: su trama o fábula.” (Bruner, 1991: 56).

Por otra parte, en la narración existe una importante relación entre lo que es normal o corriente, lo “canónico” como le llama Bruner, y lo excepcional o lo que irrumpe la secuencia de sucesos. Para decirlo en sus términos: “[h]ace falta una aparente fractura en este terreno de lo habitual para hacer que eche andar la rica dinámica de la narrativa: cómo afrontarla, dominarla, volver a llevar las cosas por los carriles familiares” (Bruner, 2003: 125).<sup>58</sup>

Lo que Bruner señala llama la atención porque podríamos, a partir de los elementos que menciona, dar cuenta de cómo las culturas se cuentan a través de

---

<sup>58</sup> Bruner establece, en este sentido, una similitud con la cultura: “la viabilidad de una cultura radica en su capacidad para resolver conflictos, para explicar las diferencias y renegociar los significados comunitarios.” (Bruner, 1991: 59) y una dependencia de la narración en tanto que ésta explica la cultura: “los significados negociados que según los antropólogos sociales y los críticos culturales son esenciales para la conducta de una cultura, son posibles gracias al aparato narrativo de que disponemos para hacer frente simultáneamente a la canonicidad y la excepcionalidad” (*Ibidem*).

las narraciones de esta canonicidad (lo que constituyen las normas de una comunidad cultural) que se ve interrumpida por lo excepcional (lo que constituyen las desviaciones de las normas).

Desde luego, no existe una narración unívoca que dé cuenta de las culturas; la cuestión interesante es que las narrativas son tan variadas como las redes de interlocución en las que nos desenvolvemos. De modo que hay que hacer una distinción entre el relato individual y el "social". En el primero, el relato es prácticamente autobiográfico, contamos quiénes somos a través del relato de nuestras experiencias y en ese sentido, la narrativa es unívoca. En el ámbito de lo individual esto se ve con mucha claridad, pero en el ámbito social, *i.e.*, en el ámbito de una comunidad no es claro que exista una especie de "autobiografía comunitaria", así como tal.

Por supuesto que los estudios con los que hoy contamos, desde la literatura, la historia, las ciencias sociales como la etnografía, la antropología y la sociología, podrían ser considerados como tales. Pero a diferencia del relato autobiográfico que se hace en primera persona y que es unívoco, el relato social no es unívoco ni neutral: es polémico, parcial, creativo, entre otras cosas. Es decir, que todo aquel que, siendo parte de esa comunidad, se enfrente a ese "relato comunitario" terminará disintiendo o coincidiendo de acuerdo a su propia experiencia y a su propio conjunto de creencias. Para decirlo más claramente, el relato social no es como la fotografía que da cuenta de lo fotografiado, uno no es copia de lo otro.

Sin embargo, si nos preguntásemos quiénes son estos grupos étnicos a los que hemos hecho referencia, uno de los relatos que usualmente se considera es aquel que parte de un "estado natural o normal", que es el que se corresponde con la idea de cultura autónoma cristalizada, *i.e.*, cuando estas comunidades alcanzaron su apogeo y cuyas decisiones y elementos eran "propios", mismas secuencias que después se vieron interrumpidas con procesos como la conquista.

Desde esta narrativa, y sólo desde ésta, puede explicarse que los grupos étnicos perdieran el control cultural y la forma en que se ha retomado el cauce de su forma de vida.<sup>59</sup> En consonancia con la noción de cultura que hemos trabajado anteriormente, la narración sería la siguiente:

[...]un grupo social delimitado y organizado políticamente ejerce las decisiones sobre un repertorio de elementos culturales propios que le aseguran por sí mismos su existencia y su continuidad (es decir, que son suficientes para cubrir sus necesidades de todo tipo y naturaleza). [se trata de la] “cristalización” de la cultura y conformación orgánica del grupo, porque en ese momento de autonomía todas las decisiones significativas son propias y se ejercen sobre elementos culturales propios. Como resultado de la dominación colonial, el grupo pierde ámbitos de control cultural. Es el caso de muchos pueblos de Mesoamérica y la región andina, que habían alcanzado formas de organización social a nivel de estado, de las que formaban parte poblaciones de gran magnitud que ocupaban extensos territorios. La colonización produjo, entre otros efectos, la supresión de los niveles superiores (estatales) de decisión e impuso otras instancias con el fin de desarticular la organización anterior y reducirla a un conglomerado disperso de comunidades locales vinculadas entre sí únicamente a través del gobierno colonial. Y aún en los casos en que el gobierno local quedó en manos de miembros del propio grupo étnico, se impusieron medidas que restringían el ámbito de sus decisiones y sujetaban éstas a códigos y principios ajenos. A partir de ese momento, lo que se presentaban previamente

---

<sup>59</sup> Aquí se muestra con claridad la idea de que las narrativas sociales no son únicas ni neutrales, sino polémicas y parciales. Esta narrativa deja ver una ruptura entre las sociedades indígenas que se “unifican” por su raigambre en la cultura prehispánica (como si, de hecho, hubieran conformado una “civilización mesoamericana”) y las sociedades que resultan del proceso de la conquista. Para algunos historiadores esta narrativa que parece poner fin al periodo prehispánico y a la civilización indígena deja de lado que “muchos aspectos claves de las culturas y las identidades étnicas indígenas sobrevivieron a la dominación española y constituyeron, de hecho, el fundamento para el desarrollo de las sociedad colonial. Por ejemplo, la agricultura tradicional mesoamericana, centrada en el cultivo del maíz, siguió siendo la base de la subsistencia de la población de origen indígena y también de buena parte de la población de origen europeo” (Navarrete, 2008: 42). Al mismo tiempo, esta narrativa parece no atender a las diferencias que prevalecían en la época previa a la conquista y que no logró unificarlos como una etnia más amplia. Si bien tenían una forma de vida agrícola sustentada en el cultivo del maíz, en general “las sociedades indígenas tenían identidades étnicas muy particulares, que defendían por todos los medios políticos y militares que tenían a su disposición y que los diferenciaban y hacían enemigos de sus vecinos, pero también tenían identidades culturales más amplias que les permitían comerciar, dialogar e intercambiar ideas y personas con sus vecinos (*Ibid.*).

como una relación clara entre decisiones propias y elementos culturales propios a nivel del grupo en su conjunto, adquiere una complejidad mayor, que persiste ante el observador actual (Bonfil, 1988: 12).

Desde luego, la narrativa presentada da cuenta de las comunidades étnicas desde una perspectiva externa y general así como relativamente cerrada.<sup>60</sup> No es la única narrativa en torno al suceso y, probablemente, existirán narrativas que resulten opuestas a ésta. Así, la narrativa no es única, ni unívoca, es sólo un relato de un suceso que no es el todo; sería un error pasar por alto que se trata de narraciones que corresponden sólo a una parte de todo un proceso histórico, al que le precedió un momento que contribuyó a la delimitación del grupo como tal. Pero la relevancia de esta narrativa reside justamente en que la cultura autónoma que se alcanza con la “cristalización”, lo que constituye el estado canónico, es lo que puede definir con mayor precisión la identidad de estos pueblos indígenas. No porque sea inmutable, sino porque es lo que se va conformando al grupo étnico como una suerte de “orden social” y que es preservado y transmitido a través del tiempo a las nuevas generaciones.

Al mismo tiempo, esto no quiere decir de manera alguna que al interior de cada uno de los grupos étnicos no existan narraciones, esto es, historias que de modos más particulares —por ejemplo, al nivel doméstico— cuenten cuál es ese “orden social” o cuáles son los elementos canónicos que se ven interrumpidos por algo inesperado, dando lugar así a una narración específica.

Incluso al interior de los mismos grupos étnicos no puede concebirse una homogeneidad absoluta y esto da lugar a un gran número de historias. Si bien ser parte de un grupo étnico implica “formar parte de un sistema social específico a través del cual se tiene acceso a una cultura autónoma, propia y distintiva,

---

<sup>60</sup> En este caso la narrativa parte de dos hechos comunes a los pueblos indígenas del país y que son: la dominación colonial y la participación de una civilización única (Bonfil, 2006).

entendida como un fenómeno social, no individual", (Bonfil, 1989: 16), eso no significa que no existan desacuerdos al interior de las prácticas cotidianas de los grupos étnicos. Ya lo hemos mencionado sucintamente antes, pero incluso la práctica de la cultura se ve diferenciada no sólo por su organización social sino por el contenido de su cultura autónoma. Esta participación diferenciada en la cultura puede dar lugar a narrativas muy específicas y distintas.

### **2.3.3. IDENTIDAD, NARRATIVA E INCONMENSURABILIDAD.**

La idea de que el lenguaje nos permite insertarnos en el mundo y ser parte de él así como dar cuenta de él es algo que encontramos en autores tan disímiles como Heidegger o como Kuhn. Aunque desde perspectivas diferentes, para ambos el lenguaje es el mecanismo que nos permite hacer, comprender y formar parte del mundo. De ahí que, nos damos cuenta de las diferentes prácticas, de los diferentes mundos y culturas, gracias a la diversidad de narraciones.<sup>61</sup>

La pregunta ahora es ¿cómo acceder a dichas narraciones si los presupuestos que hay detrás de ellas varían de cultura a cultura? Esta es una de las interrogantes que trata de responder Winch en *Understanding a Primitive Society* (1994) cuando cuestiona lo que pasa cuando intentamos comprender una cultura diferente, cuyos criterios de inteligibilidad son también diferentes.

Una de las premisas fundamentales del argumento de Winch es que cuando intentamos hacernos inteligibles las prácticas y/o creencias de los otros eso presupone que (1) el informe que se nos presente esté de acuerdo con *nuestros* criterios de racionalidad y (2) que aunque *nos* pueda parecer que se trata de un sistema de creencias y prácticas ineficaces puede sostenerse a pesar de dichas críticas (Winch, 1994: 32).

---

<sup>61</sup> Es más, para muchos autores (Benhabib, 2006; Taylor, 1985; Herder, 1969; Winch, 1994) el lenguaje se ha constituido como un logro paradigmático de la humanidad.

El punto (1) señala que normalmente tendemos a pensar según nuestras propias pautas de razonamiento; en el caso que analiza Winch: la cultura zande (o primitiva) piensa 'místicamente', mientras que la cultura occidental piensa 'científicamente', donde el enfoque es propiamente una función de la cultura. De ahí que esperemos hacer inteligibles las prácticas ajenas en nuestros términos.

El punto (2) señala que, en la medida en que intentamos hacer inteligible la práctica ajena en *nuestros* términos, puede parecernos una práctica que carece de coherencia interna; sin embargo, eso no quiere decir que ese sistema o práctica primitiva no constituya, para los miembros de esa comunidad, un "universo de discurso coherente en función del cual puede discernirse una concepción inteligible de la realidad y claras maneras de decidir qué creencias concuerdan o no con esa realidad" (Winch, 1994: 39).<sup>62</sup>

Si es el caso que (1) y (2), la pregunta es qué pasa cuando queremos comprender las prácticas o instituciones primitivas (que es una pregunta que igualmente podrían hacerse los sujetos "primitivos" respecto de las prácticas e instituciones científicas).<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> La idea subyacente a este punto bien puede conducirnos al planteamiento de problemas como ¿dónde queda la objetividad? o ¿dónde queda la verdad? en la medida en que las pautas de pensamiento están dadas por la sociedad en la que vivimos. Si esto es el caso, entonces pareciera que nos hemos encaminado hacia un relativismo fuerte; sin embargo, es necesario señalar que para Winch es importante que nuestras ideas y creencias sean comprobables por referencia a 'algo' independiente (la realidad), pero sin perder de vista que esta realidad está construida desde un punto de vista en particular. Y esta es justamente una de las críticas que hace Winch a Evans-Pritchard, pues él supone que lo que hace correcta la perspectiva científica - en contraposición con la perspectiva zande- es que la primera tiene un modo de referirse a la realidad independiente de cualquier perspectiva o, dicho de otro modo, su forma de referirse a la realidad hace que concuerde con la realidad *objetiva*. De ahí que "Evans-Pritchard intenta trabajar con una noción de realidad que no está determinada por su uso real en el lenguaje" pero -agrega Winch- "la naturaleza general de los datos revelados por el experimento sólo pueden especificarse en lo relativo a criterios construidos dentro de los métodos de experimentación empleados, y éstos, a su vez, tienen sentido sólo para alguien que es competente en el tipo de actividad científica en el que ellos son empleados" (38). Este argumento es similar al tratado en el capítulo anterior cuando revisamos la tesis del realismo interno. (Cfr. apartado 1.3. Diversidad cognoscitiva)

<sup>63</sup> Existe una anécdota según la cual "cuando Evans Pritchard terminaba de entrevistar a sus informantes acerca de sus creencias religiosas, les preguntaba cortésmente si les gustaría preguntarle algo acerca de las suyas. Uno de ellos le preguntó tímidamente sobre la divinidad que llevaba en la muñeca, a la que consultaba cada vez que parecía tomar una decisión importante. A Evans-Pritchard le sorprendió lo difícil

El tipo de respuesta al que se acerca Winch es claramente etnocentrista pues existen ciertos factores históricos y socio-culturales que, si bien no determinan tajantemente, al menos condicionan nuestra perspectiva del mundo; de ahí que señale que “el tipo de comprensión que perseguimos nos exige que veamos la categoría zande en relación con *nuestras propias categorías ya comprendidas*. Pero no significa que sea correcto evaluar en términos de criterios que pertenecen a estas otras categorías, y tampoco se da una clave sobre cuáles de nuestras categorías son el mejor punto de referencia desde el que podemos comprender el sentido de las prácticas zande” (*Ibídem*: 72).

Sin embargo, lo que hace interesante la propuesta de este autor es su recurso al lenguaje como una forma que nos permite, en última instancia, acceder a una cultura que nos es ajena.

Si bien Winch no está interesado en señalar que existen criterios universales o transculturales, presupone que cuando intentamos acceder a ‘otro mundo’ llegamos a un punto en el que establecemos semejanzas entre los rasgos del lenguaje, y eso ocurre porque de entrada concebimos un conjunto de personas como una sociedad con lenguaje.

De ahí que él afirme que “decir de una sociedad que tiene un lenguaje es decir que tiene un concepto de racionalidad” (*Ibídem*: 66). Esto parece que podría comprometernos con la tesis universalista de que existe un solo criterio —el de racionalidad— que nos permitiría comprender los diferentes mundos, pero Winch insiste en que de ninguna manera está defendiendo algo como esto.

Peter Winch asume que cada cultura o cada tribu crea y se rige por sus propios estándares, creencias, y valores, mismas que se constatan en las prácticas;

---

que le resultó explicar a sus interlocutores que su reloj de pulsera no era una deidad tanto como la pregunta misma que le formularon” (citada por Bruner, 1991: 50). La anécdota muestra como incluso la lógica de ciertos sucesos o artefactos occidentales no resulta clara para sujetos que no comparten el esquema conceptual del antropólogo occidental.

cuando habla de la racionalidad señala que “no es un concepto como cualquier otro; está circunscrito por un uso establecido en el lenguaje” (*Ibídem*: 66).

Sin embargo, tampoco está defendiendo un relativismo extremo; la crítica que hace Winch a MacIntyre deja ver que, efectivamente cuando uno trata de hacer inteligible una práctica cuyos estándares de racionalidad e inteligibilidad nos son ajenos, el punto de partida siempre estará constituido por conceptos que nos resultan inteligibles a nosotros mismos.

La cuestión no es en absoluto sencilla, es incluso paradójica: si la comprensión de ‘otro mundo’ se hace desde nuestros parámetros entonces parece que inevitablemente caemos en una petición de principio, pero si intentamos dar cuenta desde otros parámetros que no son los nuestros pues resulta doblemente incongruente, *i.e.*, el problema es que tampoco puede darse la comprensión desde fuera (Ramírez, 2011).

El punto crucial en el argumento es que no podemos desligarnos de nuestros propios estándares al querer comprender otro mundo, de tal suerte que al pretender ‘apropiarnos’ del modo que tienen de ver el mundo los sujetos que pertenecen a otra cultura, nuestra comprensión termina por incrementarse; Winch lo dice en estos términos: “pero dado que somos nosotros los que queremos comprender la categoría zande, somos nosotros quienes debemos ampliar nuestra comprensión de modo que demos cabida en ella a la categoría zande” (1994: 72).<sup>64</sup>

La comprensión y, por ende, la intercomunicación, en todo caso, queda cancelada sólo cuando nos declaramos incapaces de entender al otro. Parafraseando a Kapuscinsky (2007), las puertas no necesariamente sirven para

---

<sup>64</sup> En este mismo sentido va la tesis pluralista de Benhabib en cuanto que afirma que “Si toda comprensión e interpretación del (los) otro(s) también debe cobrar sentido para nosotros desde el lugar en que nos posicionamos en la actualidad, entonces las fronteras de la comunidad de conversación se extienden tan lejos como nuestros intentos permanentes de comprender, interpretar y comunicarnos con el (los) otro (s). Nos hemos convertido en contemporáneos morales, aun si no socios morales, atrapados en una red de interdependencia, y nuestras acciones contemporáneas también tendrán consecuencias no contemporáneas. Esta situación crea una nueva “comunidad de interdependencia”” (2006: 78).

“protegernos” del otro, éstas pueden ser consideradas como una invitación a traspasarlas y entablar el diálogo.

La propuesta de Winch representa tan sólo una de las salidas —una de las más viables—al encuentro con el otro. Bien puede suceder que la salida sea la guerra o el aislamiento como la historia bien puede constatarlo. De ahí que bien dice Kapuscinsky: “la buena disposición hacia otro ser humano es esa única base que puede hacer vibrar en él la cuerda de la humanidad” (Kapuscinsky, 2007: 27).

#### **2.4. RECAPITULACIÓN**

Al principio de este capítulo señalamos que la tesis de la diversidad cognoscitiva resultaba fundamental para sustentar la diversidad de mundos, es decir: que las diferentes formas en que accedemos al mundo y damos cuenta de él —y de nosotros mismos— están sustentadas por diferentes formas de vida.

En su desarrollo hemos tratado de darle solidez a esta idea apoyándonos en la noción de prácticas, así que cuando hablamos de la diversidad de mundos eso nos compromete con la idea de que a esos mundos les subyacen estructuras diferentes. Si asumimos, como lo hemos hecho, que esas estructuras conforman culturas, entonces podemos inferir de ello que las culturas son comunidades de sujetos cognoscentes que comparten un mundo (en un sentido ontológico), una historia (un origen, en muchos casos ese origen es prehispánico), una identidad (una representación del mundo y de sí mismos como colectividad), y una serie de supuestos (entendidos básicamente como creencias, valores, deseos, principios, fines y objetivos), a partir de los cuales es posible llevar a cabo acciones y proyectos a futuro.

Concebida de esta manera, la cultura es un sistema abierto cuyos supuestos, relaciones, acciones y proyectos pueden irse creando, recreando, o anulando a

través del tiempo, sea por la autorreflexión y/o análisis de éstos o sea como consecuencia de la interacción con otras culturas. Pensar la “cultura” de esta manera nos permite, y de alguna manera nos exige, el diálogo y la negociación con otras culturas.

Esta idea tiene una doble justificación: por un lado, hemos reconocido —junto con Taylor, Benhabib, Parekh, entre otros— que una de las características fundamentales del ser humano es su ser dialógico, se trata pues de seres humanos que se conforman en redes dialógicas, se desarrollan en interacción con otros, y es a través del diálogo, de las narraciones, que los demás saben quién es el otro.

Por otro lado, hemos reconocido que las culturas son sistemas sociales y abiertos; sociales, porque lo que le da sentido es la interacción con otros agentes y por las estructuras que construimos y transmitimos socialmente; abierto, porque el sistema no está definido de manera concluyente, lo cual se debe a que las situaciones históricas en las que se encuentran inmersas las culturas cambian, con lo cual sus necesidades y deseos también se modifican. Hay que considerar, en este sentido, que si bien las culturas cambian obedeciendo a factores internos, las interrelaciones e interacciones con otras culturas también las modifican.

Ahora bien, según lo que hemos revisado, hemos aceptado que la identidad se conforma en el hacer y en el decir cotidiano y también hemos aceptado que una de las prácticas que se llevan a cabo al interior de la cultura son las epistémicas. Lo que ahora nos queda por revisar es cómo y en qué sentido las prácticas cognitivas acotadas al conocimiento tradicional constituyen prácticas legítimas y son, al mismo tiempo, un rasgo de identidad de las culturas —lo cual revisaremos en el siguiente capítulo.

**CONOCIMIENTO Y CULTURA:  
CONOCIMIENTOS TRADICIONALES EN SOCIEDADES INDÍGENAS**

---

En los capítulos anteriores desarrollamos ideas fundamentales que en este apartado nos permitirán aproximarnos a la idea de que la diversidad cognoscitiva puede revisarse a la luz de la diversidad cultural. Entre otras cosas, revisamos la idea, tanto general como intuitiva, de que la diversidad cognoscitiva se sustenta sobre la base de que existen prácticas epistémicas diferentes subyacentes a cada cultura.

Por un lado, señalábamos que si podemos hablar de diferencias en las prácticas epistémicas se debe, en gran medida, a que la estructura axiológica que las conforman son diversas, pero esto lo único que nos muestra son prácticas diferentes y las hay incluso al interior de una misma cultura. Más aun, hemos defendido la idea de que los miembros de una cultura conciben el mundo de un modo diferente a los miembros de otra cultura y que eso se manifiesta en las prácticas mismas.

Por otro lado, señalábamos que muchas de estas prácticas se construyen atendiendo a rasgos culturales, entre otros. Y esto nos da una idea de que las prácticas epistémicas, sociales o de cualquier naturaleza están mediadas por elementos culturales. En este sentido vale la pena recordar que la noción de cultura que hemos reconstruido en el capítulo anterior, atiende a estos elementos de cultura autónoma y cultura apropiada que son el sustrato de la praxis cotidiana.

Esto es, los escenarios en los que ocurren las prácticas sociales, epistémicas, organizacionales, escolares, laborales, etc., están impregnadas de significados y rasgos culturales que tienen que ver con las historias (pasada, presente y futura), proyectos, expectativas y valores de quienes hacen y conforman la práctica. Por ello

es posible identificar algunas prácticas como pertenecientes a una cultura, porque están cargadas de simbolismos particulares, de “cultura propia” para decirlo en términos de Bonfil. Si bien las culturas son representaciones de diferentes formas de vida en continua interacción y no sistemas cerrados y completamente definidos, con independencia de los mismos sujetos que constituyen la cultura.

Ahora bien, de acuerdo con el planteamiento hecho respecto de las prácticas y la cultura, asumimos que podemos ubicar diversas prácticas dentro de una misma cultura, pero el punto central que pretendemos ahora mostrar es que existen prácticas epistémicas, como lo sería el caso de las prácticas que generan y usan conocimiento tradicional, que pueden resultar dominantes en una cultura y, consecuentemente, ser prácticas identitarias.

Evidentemente no todas las prácticas epistémicas pueden ser consideradas como marcadores de identidad cultural por varias razones, pero de manera inmediata podemos señalar que no todas las prácticas son culturales y que algunas de estas prácticas pueden ser características de dos o más culturas. Además no buscamos empatar una práctica epistémica con una cultura, esto implicaría que hablemos de la identidad en términos absolutos, lo cual no es el caso.

Es un hecho que existen culturas que se sobreponen o que se encuentran entrelazadas, pero también que se contraponen y en los que es posible hallar prácticas epistémicas tan específicas y propias de una cultura que nos permitan identificarlas.

En este capítulo presentaremos la discusión general que contrapone el conocimiento científico y tecnológico (CCyT) al tradicional (CTI), presentando las dificultades de esta contraposición y la necesidad de buscar criterios de evaluación y legitimación inherentes a las mismas prácticas donde se producen los conocimientos tradicionales indígenas, con lo que se otorgaría “visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos

sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales" (de Sousa, 2009: 12).

Como lo veremos, la cuestión que nos importa rescatar es que esta visibilidad y credibilidad es necesaria toda vez que son relevantes, epistémicamente hablando, para la solución eficaz de problemas. Posteriormente abordaremos una forma de referirnos a los CTI, mostrando en qué consiste esa relevancia epistémica. En última instancia trataremos de dar cuenta de en qué sentido una práctica epistémica como éstas sirve como criterio de identidad para las culturas.

### **3.1. CONTEXTO Y ENFOQUES DE LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES INDÍGENAS**

Un antecedente importante en la discusión de los conocimientos tradicionales está dado por su relación con la modernidad. Lo que hoy en día podemos considerar como conocimiento tradicional es resultado de una serie de políticas que desde el siglo XIX han venido instaurándose en México y cuyos motivos más profundos están asociados a la modernidad, a saber: el liberalismo.

De acuerdo con Montemayor, "el liberalismo mexicano destruyó más comunidades en un siglo que cuantas destruyó la Colonia a lo largo de 300 años. La paradoja entre la igualdad jurídica formal y la desigualdad social real ayudó al encumbramiento de un nuevo hacendado y latifundista liberal" (Montemayor, 2008: 67).

La idea liberal de establecer la igualdad entre los mexicanos surgió como uno de los principios de la creación del Estado-nación<sup>65</sup>. Este principio, desde sus

---

<sup>65</sup> Aunque no profundizaremos demasiado en esto, sí es necesario señalar que cuando hablamos del Estado – nación no sólo hablamos de un movimiento que dejó atrás el feudalismo, sino que tendríamos que considerar todo un movimiento al que le subyace un proceso revolucionario económico, político y social, en otras palabras: la revolución industrial, liberal y burguesa. Asociada a la revolución industrial está el capitalismo, mismo que tiene como origen la idea de que "el trabajador sea separado de la tierra, de su laboratorio natural; en otras palabras, que sean disueltas la pequeña propiedad libre de la tierra así como la propiedad colectiva de la tierra" (Marx, 1970 en Concheiro y Núñez, 51). En otros términos, con la expropiación de la tierra, el capitalismo propicia que el hombre no sea sino parte de la fuerza de trabajo que

orígenes, intentaba imponer un proyecto de nación que no se correspondía en absoluto con las condiciones reales de un país con la diversidad cultural como la de México.

De modo que los esfuerzos de encajar a los pueblos indios<sup>66</sup> en una sola cultura —la occidental— no han rendido los frutos esperados por el liberalismo. Bonfil (2008) explica muy claramente que lo único que se ha obtenido es la negación de una realidad —la de los pueblos indios— y su consiguiente segregación creando con ello la representación de un estado ficticio. Esto se debe a que los grupos dirigentes del país han sido conformados por sujetos que heredaron las “orientaciones de la civilización occidental”. A decir de Bonfil (2006: 106),

la tarea de construir una cultura nacional consiste en imponer un modelo ajeno, distante, que por sí mismo elimine la diversidad cultural y logre la unidad a partir de la supresión de lo existente. Según esta manera de entender las cosas, la mayoría de los mexicanos sólo tiene futuro a condición de que dejen de ser ellos mismos. Ese cambio se concibe como un corte definitivo, un dejar de ser para ser otro; nunca como una actualización que provendría de una transformación interna, de una liberación de culturas que han estado sujetas a las presiones múltiples de la dominación colonial durante cinco siglos. La historia constitucional de México es uno de los ejemplos que ilustra de manera abrumadora ese

---

requiere la industria capitalista. No obstante, es necesario señalar que esta expropiación estuvo revestida de un carácter legal a través de decretos. Como parte de la revolución burguesa y liberal podemos mencionar toda la ideología política que se origina con la Ilustración que llevó como estandarte la idea de libertad, misma que va de la mano con las nociones de igualdad y justicia, y que se contraponían al absolutismo. Las nociones de libertad e igualdad en realidad justificaban el capitalismo.

Estas ideas tuvieron resonancia no sólo en Europa sino que llegaron hasta América; en Europa se vivió todo un proceso revolucionario que culminó con el triunfo del capitalismo, en América no existió tal proceso, en todo caso puede hablarse de “una variante de sociedad feudal sin las instituciones feudales políticas correspondientes [...] resultado de un periodo de decadencia económica, de una reducción de la población indígena y de un consecuente repliegue hacia la tierra por parte de la población criolla” (Hale, 2005:44). Pero a la que igualmente se aplicaron las políticas liberales, sin respetar las estructuras sociales, políticas y económicas que existían.

<sup>66</sup> Cabe agregar que, a decir de Navarrete, “[l]a etiqueta de “indios” fue impuesta a todos estos grupos por los españoles, que los veían como parecidos entre sí por su origen geográfico americano y por el hecho de que no eran ni católicos ni europeos, lo que justificaba su dominación y explotación” (Navarrete, 2004: 17).

planteamiento esquizofrénico, porque ha conducido en todos los casos a la construcción jurídica de un estado ficticio, de cuyas normas y prácticas queda excluida la mayoría de la población.

Así pues es notable una serie de características que sustentan este proyecto nacional: la igualdad<sup>67</sup> de los mexicanos estaba dada en función de la misma religión (la católica), la misma lengua (el español), la misma cultura (la occidental), el mismo sistema económico (el capitalista sustentado en la propiedad individual de la tierra y la acumulación de riqueza) (Montemayor, 2008; Bonfil, 2006; Navarrete, 2008).

Todos estos puntos que caracterizaron dicho proyecto obviaron el hecho de que la diversidad cultural era mucho más profunda de lo que se pensaba. De ahí que, todavía hoy en día, no pueda afirmarse que realmente hubo una unificación cultural.

Este proyecto nacional, que buscaba integrar a los pueblos indios en la vida moderna a través de la homogeneización de la cultura, religión, lengua y sistema económico, puede explicarse a partir de las políticas liberales que establecieron la igualdad jurídica formal. Con ésta se dio lugar al despojo territorial —y a una serie de represiones derivadas de éste— y a la instauración del español como el lenguaje nacional.

Durante el siglo XIX el despojo de tierras indígenas atentó contra la subsistencia de las mismas comunidades indígenas justamente porque el eje en

---

<sup>67</sup> En este sentido hay que hacer dos acotaciones importantes: la primera es que si con ello se hubiera realmente buscado la igualdad probablemente muchos de los indígenas hubieran escapado a esa forma de vida a la que se vieron sometidos en los siglos XVI y XVII. Aunque formalmente desapareció tanto el trabajo forzado como la esclavitud, fueron prácticas que persistieron hasta el siglo XVIII o incluso más adelante (Navarrete, 2008; Montemayor, 2008). La segunda es que si bien se buscaba eliminar los privilegios corporativos en atención a la creación de una nación moderna y progresista “jurídicamente uniforme bajo el régimen de un Estado secular fiscalmente poderoso” (Hale, 2005: 42) fue algo que terminaba violentando a la misma comunidad indígena puesto que “la fidelidad de sus ciudadanos a un Estado civil no debe compartirse con la iglesia, el ejército, o cualquier otra corporación, como la universidad o la comunidad indígena” (*Ibidem*).

torno al cual se estructuraba la vida indígena era el territorio.<sup>68</sup> El territorio no nos remite sólo al espacio geográfico que ocupaban las comunidades o los “parajes”,<sup>69</sup> nos señala “—sobre todo— una entidad que define procedencia y pertenencia social bajo principios de filiación y de primacía de ocupación [...] es el legado de los antepasados cuya ocupación está legitimada por una ocupación “desde tiempo inmemorial” que confiere sentido de continuidad y permanencia” (Castilleja, 2011: 15).

Siendo el territorio uno de los elementos que constituye la forma de vida de los indígenas, el despojo de éste obligaba a los indígenas a formar parte de la fuerza de trabajo que era requerida para la manutención de las haciendas.

El despojo inicialmente tenía el objetivo de que los indígenas pudieran tener un registro y titularidad individual sobre las tierras con lo que se abrían las puertas al progreso y la modernidad, de las que hasta entonces carecían. Las políticas para lograr este despojo comenzaron con el no reconocimiento legal del término *indio* y el reconocimiento de éste como ciudadano, con lo cual se les podía considerar como iguales ante la ley.

En palabras de Aguirre: “La presencia del indio en la vida nacional implicó la necesidad imperiosa de asignarle una nueva identidad: la del ciudadano. Con fundamento en la igualdad ante la ley que los códigos constitucionales otorgan a todos quienes nacen en el país, los liberales acuden a un expediente que desde entonces hace escuela; niegan la existencia del indio, le insumen dentro del mexicano.” (Aguirre, citado en Montemayor, 2008: 69).

---

<sup>68</sup> Evidentemente, el despojo territorial fue una forma de opresión que llevaba consigo otros tipos de opresión, entre ellos, a las prácticas y sistemas de conocimiento. Esta es una forma de exclusión y opresión que De Sousa ha llamada “epistemicidio”; de ahí su propuesta de reconstruir una “ecología de los saberes” que recupere estos conocimientos que siendo relevantes fueron suprimidos. (De Sousa, 2009)

<sup>69</sup> El “paraje” es un término que designa a varias familias que ocupan un territorio común; aunque se ocupa de manera indistinta paraje o linaje, el primero es de suma importancia porque indica la cohesión social de un grupo. (Montemayor, 2008; Aguirre y Pozas, 1991).

Posteriormente se declararon inexistentes tanto las comunidades como las propiedades indias. Esta supuesta igualdad en realidad salió contraproducente porque al menos en la Colonia, los pueblos indios habían logrado la posesión comunal de la tierra. Estas acciones políticas, que insistían en la propiedad individual de la tierra y no en la propiedad comunal chocaban con las formas de vida de los pueblos indios, propiciaron el apoderamiento de grandes cantidades de tierra —y de indios que más tarde sirvieron como peones— por parte de los hacendados.

Con estas políticas liberales que trataban de integrar a los indios a la “civilización”, al imponer una igualdad y ciudadanía, lo único que se logró fue que los pueblos indios tomaran las armas. Pero estas rebeliones confirmaron las teorías liberales de que los indios eran primitivos o bárbaros: “La única respuesta de los gobiernos liberales y conservadores del siglo XIX fue la represión militar, no la solución política ni el reconocimiento a sus derechos agrarios. Gobernante y militares prefirieron pensar que no había razón social en los levantamientos y que se trataba del espíritu bárbaro y sanguinario de los indios que no aceptaban integrarse en la civilización” (Montemayor, 2008: 79).

Por otra parte, la imposición de la lengua española como la lengua de la nación inicialmente fue una estrategia para la catequesis de los pueblos indios, pero posteriormente también se utilizó con fines de unión cultural, con fines laborales y como instrumento para la defensa de los mismos indios. La principal vía de acción fue a través del sistema educativo; cosa que hoy en día sigue sucediendo: en las diferentes entidades donde habitan pueblos indígenas sigue, en su caso, llegando educación básica en ‘español’ cuando muchos de los educandos no hablan la lengua.

Si bien es cierto que la lengua podía servir como un elemento de identidad étnica, es algo que ahora ha perdido esa función, lo mismo sucede con la

vestimenta (Bonfil, 2006: 79). Ya no funcionan como criterios de identidad, pero no por ello los pueblos indios carecen de elementos que les distingan como miembros de una comunidad específica. Esto es consecuencia de un proceso que Bonfil ha llamado “desindianización” y que consiste básicamente en que la misma comunidad india deja de reconocerse como tal.<sup>70</sup>

Ahora bien, estos factores sociales, económicos políticos y culturales determinaron en gran medida lo que podemos considerar como conocimiento tradicional indígena (CTI). Si bien es cierto que todas estas políticas liberales amenazaron y, hasta cierto punto, aniquilaron la vida de los pueblos indios, tampoco lograron desaparecerlos por completo, ni a las prácticas de dichas comunidades, sobre todo en el ámbito rural.<sup>71</sup> Esto tiene una doble explicación.

Por un lado, las prácticas agrícolas que son utilizadas provienen de la “civilización” mesoamericana y se aduce que es una tradición tan rica que difícilmente se puede reemplazar por otra que resulte más ventajosa (Bonfil, 2006: 77-89). Esta tradición va desde las técnicas de cultivo hasta los conocimientos tradicionales asociadas a éstas.

En este sentido, baste decir que hoy en día se están revalorizando los sistemas de conocimientos tradicionales porque cuentan con una “racionalidad ecológica” que favorece un uso de los recursos naturales mucho más adecuado y porque han dado lugar a soluciones ante la crisis ecológica que hoy en día enfrenta el mundo (Toledo, 1990: 22).

---

<sup>70</sup> En muchos casos estos procesos de “desindianización” han sido una consecuencia de la migración: los hombres han migrado al norte en busca de mejores oportunidades y dejan a los hijos con sus abuelos, quienes reportan que los nietos ya no tienen interés en aprender la lengua o las prácticas, el desfase generacional hace pues que la transmisión de elementos culturales resulte imposible de llevarse a cabo de un modo natural.

<sup>71</sup> No obstante, eso no quiere decir de ninguna manera que las prácticas o la vida de los pueblos indígenas se han mantenido intactas. Como lo veremos más adelante, las formas de vida se ven transformadas en el hacer y decir cotidiano, pero algunos elementos culturales, aquellos sobre los que la población aún tiene poder de decisión, se van heredando y constituyen esos rasgos fundamentales e identitarios del grupo étnico.

Por otro lado, está la idea de que tras el régimen colonial se estableció una oposición radical entre el campo y la ciudad; mientras que el campo fue el espacio del indio o colonizado, la ciudad lo fue del colonizador (Bonfil, 2006: 77-89). Esta división propició que las actividades del campo pudieran conservar algo de esas prácticas mesoamericanas. Pero no sucedió lo mismo con la ciudad pues aunque hubo una comunidad india, ésta quedó relegada a la periferia, el centro de la ciudad estaba reservado para los colonizadores desde donde se manejaba el poder.

En suma, estas observaciones nos permiten comprender la situación actual de los CTI. En primer lugar, muchos de estos se han perdido debido a las transformaciones políticas y sociales que han acontecido en el país —algunas de las cuales hemos señalado—, así como a las políticas aplicadas con intenciones de crecimiento económico, para este caso baste señalar los movimientos de cambio tecnológico —surgidos en el s. XX— aplicados al cultivo del maíz.

De acuerdo con autores como Aguilar, Illsley y Marielle, estos movimientos —uno conocido como la “Revolución verde” y el otro como la “Revolución biotecnológica”— consistieron en incrementar los rendimientos de los cultivos agrícolas con base en el uso de semillas mejoradas, agroquímicos, empleo intensivo de maquinaria y la exigencia del monocultivo. Con tales iniciativas ciertamente se lograron aumentar de manera inmediata los rendimientos buscados, pero con el tiempo se notaron las severas consecuencias agronómicas, ambientales y también socio-económicas: se deterioraron los recursos naturales, se agotaron los suelos con el uso intensivo de los agroquímicos, se perdió la biodiversidad del campo agrícola, se perdieron conocimientos asociados al cultivo tradicional del maíz (el cultivo de la milpa) y además se produjo mayor exclusión

social así como una gran desventaja para los productores tradicionales (Aguilar *et al.* 2003: 96-106).<sup>72</sup>

En segundo lugar, a pesar de estas políticas que —como hemos visto— han conducido a una crisis tanto en la agricultura tradicional como en otros ámbitos, es un hecho que muchos pueblos indígenas han sobrevivido a estas condiciones y han terminado adaptándose a ellas; es en éstos de donde pueden rescatarse los conocimientos tradicionales.

Sin embargo, la referencia a los CTI no es sencilla: usualmente las referencias a éste suelen hacerse desde el conocimiento científico, pero valorarlos a través de criterios científicos hace de ésta una valoración mediada y no más cercana a los conocimientos tradicionales mismos. En el siguiente apartado nos concentraremos en señalar las deficiencias que conllevan estos acercamientos; esto nos permitirá establecer el telón de fondo para una referencia más fidedigna de estos conocimientos.

### **3.2. PERSPECTIVAS EN TORNO A LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES INDÍGENAS**

Hoy en día, el conocimiento tradicional o indígena<sup>73</sup> (CTI) ha cobrado una importancia radical en diferentes ámbitos; la participación en las investigaciones

---

<sup>72</sup> Para el año de la publicación (2003), las autoras reconocen que los efectos negativos son claros en lo que corresponde a la Revolución Verde; aunque asumen que “la agrobiotecnología aparece como la continuación de aquella, señalan no tener información fidedigna sobre las dimensiones que ha adquirido el cultivo del maíz transgénico.” (Aguilar *et al.* 2003: 106). No obstante, a la fecha han sido publicados diversos artículos que alertan sobre los efectos nocivos del cultivo de maíz genéticamente modificados. Entre las razones se aduce que “evaluaciones científicas bien fundamentadas muestran que el maíz transgénico no rinde más que el no transgénico equivalente, y no será una solución para este problema; y que México tiene otras alternativas para enfrentar el déficit en la producción de maíz sin recurrir a plantaciones de maíz transgénico” (Turrent *et al.* 2012). Algunos de los artículos pueden consultarse en: <http://www.uccs.mx/>; particularmente en: [http://www.uccs.mx/doc/g/planting-gmo-corn\\_es](http://www.uccs.mx/doc/g/planting-gmo-corn_es)

<sup>73</sup> Existen diferentes maneras en las que se ha considerado este tipo de conocimientos: conocimiento tradicional, indígena, primitivo, campesino-rural, local, práctico o de sentido común; aunque la diferencia entre estas formas de referencia puede resultar sustancial y filosóficamente problemático no nos detendremos en esta discusión. De modo que, en este caso haremos referencia al conocimiento indígena y tradicional indistintamente. Para todas estas distinciones véase Argueta (2011).

sobre los conocimientos tradicionales por parte de grupos y organizaciones internacionales,<sup>74</sup> locales, comerciales, académicas, jurídicas, entre otros, revela en gran medida su relevancia. Sin embargo, los diferentes acercamientos a lo que es el conocimiento tradicional presentan una serie de dificultades.

Las diferentes organizaciones que han entrado a la discusión sobre el tema han intentado establecer algunas “definiciones” de lo que es el conocimiento tradicional indígena (CTI) partiendo de, al menos, dos supuestos básicos: 1) que éstos ofrecen información valiosa para el uso y desarrollo sustentable de los recursos naturales y 2) la dicotomía —en muchas ocasiones radical— entre conocimientos tradicionales y conocimientos occidentales, lo que puede leerse como conocimiento científico (y tecnológico si tomamos en cuenta las nuevas prácticas tecnocientíficas).

En este sentido, en un artículo de Michael Warren (1991) preparado para el Banco Mundial (en aquel entonces asesor del Departamento de Desarrollo Rural y Agricultura del Banco Mundial), se lee lo siguiente:

El conocimiento indígena (CI) es el conocimiento local — conocimiento que es único a una determinada cultura o sociedad. CI contrasta con el sistema de conocimiento internacional generado por las universidades, instituciones de investigación y empresas privadas. Es la base para la toma de decisiones a nivel local en la agricultura, la salud, la preparación de alimentos, la educación, manejo de recursos naturales y otras múltiples actividades en las comunidades rurales. Este conocimiento se transmite de generación en generación [...] Los conocimientos indígenas tienen valor no sólo para la cultura en la que evoluciona, sino también para los científicos y los planificadores que tratan de mejorar las condiciones de las localidades rurales. [...] los sistemas

---

<sup>74</sup> Entre algunas de estas organizaciones están: CWIS (Center for World Indigenous Studies); COMPAS (Comparing and Supporting Endogenous Development and Bio-Cultural Diversity); IK (Indigenous Knowledge Program del Banco Mundial); FAO (Food and Agriculture Organization); Project-Gender, Biodiversity and Local Knowledge Systems for Food Security; ILEIA (Centre for Information on Low-External-Input and Sustainable Agriculture); WIPO (World Intellectual Property Organization); GTZ (German Development Cooperation); UNESCO, entre otros.

de conocimientos indígenas, entonces pueden ser comparados y contrastados con el sistema internacional de conocimientos. Es posible identificar los aspectos benéficos de los sistemas de conocimientos indígenas, así como los que se podrían mejorar a través de tecnologías de base científica. La validez y la rentabilidad de las tecnologías indígenas pueden ser probadas científicamente (p. 1-2).

Hay varias observaciones que hacer a esta definición si se revisa detenidamente. A simple vista resalta el que se haga un “reconocimiento” del CTI que se deriva de la concepción que las mismas comunidades indígenas tienen respecto de su entorno y el respeto por la naturaleza. Si bien es cierto que dichas comunidades “tienen una detallada comprensión de su entorno y sus recursos [lo] que les permite un uso y un manejo adecuado de los ecosistemas locales en que habitan” (Pérez *et al.*, 2006: 410), habría que considerar con detenimiento las intenciones que hay detrás de este reconocimiento.

En términos más específicos nos referimos a que esto puede configurar un discurso neocolonial que lleva consigo ciertos fines políticos y económicos, y que propiciaría la apropiación de estos conocimientos por parte de los científicos y planificadores so pretexto de “mejorar las condiciones de las localidades rurales”. Este tipo de reconocimiento que reivindica los CTI puede confundirse muy fácilmente con la apropiación ilegítima de la biodiversidad y del conocimiento tradicional asociado a ésta.

Pero, además, con esto queremos destacar que, si bien es necesario que se reconozca la importancia de estos conocimientos a la par de otros sistemas de conocimientos, habría que evitar todo tipo de esencialismo que surge justamente de la creencia de que un conjunto de propiedades inmutables o esenciales delimitan la construcción de una categoría en particular, por ejemplo, las categorías de “CTI” o la de “pueblos indígenas” (Semali & Kincheloe, 1999).

En estos dos casos el esencialismo crea la idea de que los pueblos y los conocimientos tradicionales indígenas son entidades de la prehistoria que conservan su pureza y que están muy lejos de nuestra vida actual, lo que está muy alejado de la realidad. En esta línea de pensamiento, la categoría esencialista de lo “indígena” bien puede caer en una especie de perspectiva romántica que no es defendible.

Al mismo tiempo habría que evitar que este reconocimiento termine generando, por un lado, una mayor marginación de los pueblos y comunidades que sustentan estos conocimientos en sus prácticas cotidianas —por ejemplo, con actos de biopiratería— y, por otro lado, que se propicie una forma de subsunción al proceso hegemónico occidental al querer unificar estos conocimientos al corpus del conocimiento científico, pues el objetivo tampoco es conformar una síntesis de ambos en un corpus “más sólido” (*Ibid.*).

Para muestra, baste señalar las estrategias de conservación del conocimiento indígena a través de la “conservación *ex situ*”, *i.e.*, fuera de sus hábitats, que claramente atentan contra los intereses de los pueblos indígenas. De acuerdo con Arun Agrawal (1995), esta estrategia de conservación falla cuando menos en dos puntos.

En primer lugar, si el proceso de conservación *ex situ* consiste en el aislamiento, documentación y almacenamiento en archivos regionales, nacionales e internacionales, por ejemplo de plantas y semillas, y si —tal como se ha reconocido en muchas ocasiones— el conocimiento tradicional es de carácter local y su vitalidad proviene de estar profundamente enraizado en la vida de las personas, entonces resultan contradictorios los intentos por *esencializar*, aislar, archivar y transferir ese conocimiento (*Ibid.*).

En la medida en que los conocimientos tradicionales están inmersos en las prácticas de las comunidades —sean éstas indígenas, rurales o campesinas—, y en

la medida en que son prácticas que cambian constantemente en relación con las necesidades de la misma comunidad o en relación con las circunstancias climatológicas, entonces el proceso de conservación elimina la naturaleza dinámica de estas prácticas al tiempo en que preserva un conocimiento notoriamente incompleto.

En segundo lugar, dice Agrawal, si bien en otro contexto la conservación *ex situ* se usó para combatir la erosión genética (pérdida de diversidad genética) y salvar el germoplasma genético, se ha visto su inadecuación no sólo porque las muestras representan una porción muy pequeña de la gran diversidad que existe en su medio natural, sino porque que el mantenimiento del germoplasma en ecosistemas artificiales (que de hecho son opuestos en lo que se refiere a su contexto ecológico y cultural) ha contribuido a dicha erosión.

Así, si los biólogos reconocen que la conservación *ex situ* es una estrategia defectuosa para preservar las entidades distinguibles físicamente (como las plantas y las semillas), entonces parece innecesario y contradictorio querer ocupar tal estrategia para conservar los CTI (*Ibidem*). Ahora bien, la estrategia de conservación *ex situ*, con los bancos de germoplasma por ejemplo, bien podrían con el avance de la biotecnología ser el inicio de una biopiratería.

Una segunda observación con respecto a la definición inicial tiene que ver con la forma en la que se da la *comprensión* y *validez* del conocimiento tradicional, a saber: a través de las formas provenientes del conocimiento científico —y tecnológico (CCyT).<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Esto se hace evidente con las diferentes formas de comprobación científica respecto de los CTI; por poner sólo un ejemplo veamos el caso de la medicina tradicional indígena asociado al uso y manejo de la flora y de recursos terapéuticos. Por un lado, cabe mencionar a la industria farmacéutica como uno de los principales evaluadores, desde el punto de vista científico, de las potencialidades de la flora medicinal indígena (a lo que cabría también hacer una mención respecto de algunas de las implicaciones que esto conlleva). Esta industria ha invertido considerables recursos en el estudio de este recurso para crear, a partir de la sustancia activa aislada, medicamentos que posteriormente se incorporan en la una lógica de propiedad privada y

Si aceptamos el prejuicio cientificista de que los únicos estándares de evaluación epistémica (como la verdad, la racionalidad, la aceptabilidad, etc.) están dados por el conocimiento científico (en tanto que éste se rige por principios puramente epistémicos, objetivos, formales, sistemáticos, etc.), se fomenta la idea de que el conocimiento por antonomasia es el científico y, por ende, sólo éste puede legitimar o validar a otros conocimientos como epistémicamente aceptables. Desde este punto de vista, la ciencia es punto de partida y de llegada, con lo que el argumento se vuelve circular.

Aunado a esto está el auténtico ejercicio de poder en que se encuentra inmerso el modelo de conocimiento científico moderno, pues ha generado un poder que no reside exclusivamente, aunque tengan un fuerte peso, en tener el control de los recursos económicos o políticos, sino un poder para generar (y apropiarse del) conocimiento.

---

mercado. En este sentido, "sigue en aumento el reconocimiento de su valor clínico, farmacéutico y económico, si bien esto varía ampliamente entre un país y otro. Las plantas medicinales son importantes para la investigación farmacológica y el desarrollo de medicamentos, no solo cuando los constituyentes de plantas se usan directamente como agentes terapéuticos sino también como materiales de base para la síntesis de los medicamentos o como modelos para compuestos farmacológicamente activos." (OMS, Situación reglamentaria de los medicamentos herbarios, 2000:9) Si bien es cierto que a nivel mundial se sabe del uso y manejo de esta flora medicinal, existe una apropiación ilegítima de conocimiento, los mismos médicos indígenas apuntan hacia esta apropiación: "nos visitan muchos investigadores, obtienen información y nunca regresan nada", "ustedes escriben, se llevan el reconocimiento y a nosotros nadie nos menciona", "nuestros conocimientos deben ponerse en libros, para que todos vean que lo nuestro también vale", "queremos que se escriba lo que sabemos para que después nuestros hijos lo puedan ver, aunque nosotros ya no estemos" ([http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/intro\\_flora.html](http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/intro_flora.html)).

De la mano con lo anterior, esta la evaluación por parte de los "sistemas oficiales" de salud que, nuevamente desde formas científicas, buscan legitimar y validar (o invalidar) algunas de estas prácticas. Con respecto a esto, vale la pena señalar el caso que se presentó en el estado mexicano, hace apenas poco más de una década, donde se llevaron a cabo una serie de estudios para probar la toxicidad de algunas plantas medicinales; como resultado de esta valoración fueron prohibidas al menos cincuenta plantas por sus índices de toxicidad y por representar algún tipo de riesgo para la salud. Entre las plantas prohibidas se encuentra, por ejemplo, el epazote, planta que tiene tres variantes: el blanco, el morado y el de zorrillo. Haciendo una revisión en la Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana encontramos que esta planta en general es usada en dosis pequeñas para curar el dolor estomacal, la diarrea. También se usa para otros trastornos digestivos: por ejemplo, se usa para desparasitar, para la disentería, la indigestión, la bilis, el empacho, los corajes e insultos (que es un disgusto que se da después de la comida y que genera dolor estomacal)(<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=epazote%20de%20zorrillo&id=7647>).

Bajo las evaluaciones realizadas por la Secretaria de Salud se intentó deslegitimar el uso de la flora medicinal, cuando habría que atender a un sistema más amplio que prueba su eficacia y validación.

De tal suerte que “la lucha de poder implica quién está autorizado para proclamar la verdad y para crear los procedimientos por los cuales es establecida; implica también quién tiene el poder para determinar qué conocimiento es más valioso y debe ser incluido en la currícula académica” (Semali & Kincheloe, 1999: 31).<sup>76</sup> Algunos autores (De Sousa, 2009) han señalado incluso a la ciencia moderna como la concesionaria “del monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso”. De donde se desprenden las intenciones de demarcar lo científico de lo no científico, lo epistémicamente válido de lo inválido.

Es así que, si el poder está del lado del conocimiento científico (y tecnológico), se debe a sus esfuerzos por universalizar el conocimiento, desde donde sólo se admitía una racionalidad absoluta y una verdad-objetividad. En esta misma línea va la distinción que hace Warren cuando dice que “CI contrasta con el sistema de conocimiento internacional generado por las universidades, instituciones de investigación y empresas privadas”, como si el sistema de conocimiento científico al desarrollarse por centros de investigación se le otorgase una credibilidad de la que carecen los sistemas tradicionales.

Ciertamente se cree que hay un supuesto de superioridad epistémica del conocimiento científico derivado del poder económico y político que genera la industria científica. Algunos autores, como Gellner, asumen esta superioridad por la simple y sencilla razón de que es evidente: “la superioridad tecnológica y cognitiva de la forma de vida [científica-industrial] *es tan manifiesta* y tan cargada de implicaciones para la satisfacción de lo que los seres humanos desean y necesitan... que simplemente no puede ser cuestionado” (Gellner, citado en Maffie, 2008:54; cursivas añadidas).

---

<sup>76</sup> En este sentido es de resaltar el hecho de que en muchas de las comunidades indígenas mexicanas, la educación básica no se imparte en las diferentes lenguas indígenas, sino en castellano. Es evidente que estas políticas públicas responden a intereses que se imponen desde el “poder” del Estado.

Otros autores, como Taylor, van más allá al considerar no sólo la evidencia de esa superioridad, sino incluso el poder explicativo respecto del éxito tecnológico y, más aún, tienden a derivar de la supremacía tecnológica que existe en el mundo occidental una supremacía epistemológica. De acuerdo con Maffie, el problema con el argumento de Taylor es que carece de validez lógica puesto que infiere de la fuerza y/o poder tecnológico generado por la ciencia moderna occidental lo que es correcto epistemológicamente. A decir de Maffie el problema es que “el éxito tecnológico no implica lógicamente el éxito epistemológico ya que ni el éxito tecnológico, práctico o incluso predictivo implica lógicamente la verdad” (Maffie, 2008: 56).

Taylor asume dos supuestos que hacen problemático su argumento. En primer lugar, que sólo las consecuencias positivas de la tecnología sean consecuencias aplicables a la ciencia. En segundo lugar, que el conocimiento científico produce “la” explicación verdadera del mundo y, por ende, tiene una forma superior de acceder a él.<sup>77</sup> Pero, más allá de los problemas que señala Maffie, bien podríamos cuestionarnos si los CTI no tienen también cierto poder explicativo respecto de sus tecnologías agrícolas tradicionales, por señalar sólo un caso. Sobre esto abundaremos más adelante.

Volviendo a la idea de que los únicos criterios de evaluación epistémica están dados por el conocimiento científico y, derivado de lo anterior, podría señalarse que este argumento es fundamentalmente etnocéntrico puesto que ha generado una especie de “tiranía epistemológica” (Semali & Kincheloe, 1999: 31) en tanto que la ciencia constituye el punto de referencia con el que debe ser medido cualquier producto epistémico diferente al de la ciencia, por ejemplo los CTI.

---

<sup>77</sup> Sobre el tema hemos abundado en el capítulo uno de este trabajo cuando hicimos referencia a la postura conocida como “realismo metafísico”.

Esta idea proviene del supuesto de que la comprensión y evaluación de una sociedad "primitiva" sólo puede hacerse desde nuestros propios estándares de inteligibilidad, pero va unido al supuesto de que el mundo moderno es superior a las sociedades primitivas porque por medio del conocimiento científico se da cuenta de manera *objetiva* de la realidad.

De esta manera, Evans Pritchard señala que "*las nociones científicas son aquellas que concuerdan con la realidad objetiva* tanto en lo que respecta a la validez de sus premisas, cuanto a las inferencias extraídas de esas proposiciones" (citado por Winch, 1994: 35). El origen de este tipo de concepciones lo hallamos en los cimientos de la modernidad y continúan incluso en el S.XX con las posturas positivistas.

Si bien es cierto que en un primer acercamiento a una comunidad diferente la comprensión de ésta se lleva a cabo a partir de la experiencia/conocimientos previos esto no cancela la posibilidad de comprenderla en un momento posterior, y más aún, no cancela la posibilidad de interacción. Pero, tal como lo señala Winch (1994), a nuestro juicio adecuadamente, no podremos comprender al otro en la medida en que no estemos dispuestos a ampliar nuestra comprensión, y eso incluye que intentemos darle cabida a esa otra forma de vida, esto es, que intentemos hacer inteligible lo que, en principio, nos parece ininteligible.

Desde luego, Winch no está obviando el hecho de que nuestro primer acercamiento con una cultura diferente parte de nuestros propios criterios de inteligibilidad, pero se concentra en distinguir que el sistema de creencias y rituales de un sujeto que pertenece a una "sociedad primitiva" no es lo mismo que lo que un sujeto 'occidentalizado' presupone al referirse a creencias y rituales de una sociedad primitiva; de tal suerte que el proceso de inteligibilidad descansará fuertemente en "entender" el sentido que los primeros den a su estructura social,

pues el objetivo no es evaluarlos a la luz de criterios occidentales (entiéndase: científicos).

Siguiendo la propuesta de Winch, comprender las actitudes y/o acciones de un sujeto que pertenece a otra cultura implicaría comprender las prácticas discursivas de esa cultura donde esas actitudes/acciones cobran un significado particular. Si Winch tiene razón, el proceso de legitimación del conocimiento no depende de criterios universales sino de criterios inherentes a esas prácticas donde se produce el conocimiento.

Pero ¿por qué sería conveniente darle entrada a otras formas de vida, a otras formas de darle sentido al mundo circundante? En principio, la comprensión de los CTI provee una perspectiva diferente para producir y legitimar el conocimiento, lo que, en el mejor de los casos, puede contribuir a modificar la concepción de la forma en que *debe* generarse el conocimiento, para enfocarse en los modos en que realmente se genera.

En este sentido, los estudios de epistemología social que insisten en el carácter contextual y constructivista de la ciencia han avanzado sobre este punto. Esto, a su vez, tendría implicaciones en esas relaciones de poder mencionadas anteriormente, es decir, al haber comprensión de esas formas tradicionales de conocimiento comenzarían a valorarse otras formas de producción y legitimación del conocimiento, lo que hace un contrapeso al paradigma dominante y reduce ese poder apabullante.

Por otra parte, darle cabida a otras formas de vida supone la superación de este etnocentrismo epistemológico y puede tener consecuencias positivas si nos enfocamos en la función pragmática del conocimiento: otros conocimientos (no científicos) pueden ser pertinentes para la resolución de cierto tipo de problemas que afectan a toda una comunidad y cuyas resoluciones serían en beneficio de dicha comunidad. Esto es lo que Olivé (2009) llama "redes sociales de innovación";

se trata de redes que, por su configuración axiológica, están pensadas más que para generar conocimiento con valor mercantil, se trata de generar conocimiento que puede ser aprovechado socialmente en la comprensión y resolución de problemas específicos.<sup>78</sup>

Una tercera observación a la definición inicial de CTI, que está completamente vinculada con las anteriores, se refiere a la tendencia más o menos frecuente de contrastar el conocimiento tradicional con el conocimiento occidental como una forma de acercarnos a la naturaleza del segundo.

Así, se señalan una serie de características que parecen oponerlos de manera excluyente y donde la aceptación de uno implicaría necesariamente la negación del otro. Ya De Sousa nos advertía que, desde la perspectiva occidental, se había hecho un trazo que divide radicalmente el universo en dos partes: lo que ocurre “de este lado de la línea” y lo que ocurre “del otro lado de la línea”. Dice, De Sousa: “la división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente [...] no existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser” (De Sousa, 2009: 160).

Esto es así cuando se hacen indicaciones como las siguientes: mientras uno es moderno y civilizado, el otro es primitivo y tradicional; mientras uno es universal el otro es local; mientras uno es racional el otro es de sentido común; mientras uno

---

<sup>78</sup> Funtowicz y Ravetz hicieron una propuesta, en un sentido paralelo al que propone Olivé, en el que la resolución de problemas debe hacerse ampliando los límites de la participación; esto es, la resolución de problemas no puede dejarse sólo a los expertos sino que debe abrirse a la comunidad que los padece como una fuente de conocimiento para la resolución eficaz de los problemas. De acuerdo con estos autores: “[...] la dinámica de la resolución de problemas en la Ciencia Posnormal involucra la inclusión de un conjunto cada vez mayor de participantes legítimos en el proceso del reaseguro de la calidad de los inputs científicos. [...] En virtud de las incertidumbres múltiples tanto en los productos como en los procesos, en el diálogo posnormal se incrementa la importancia relativa de las personas. El establecimiento de la legitimidad y la competencia de los participantes inevitablemente involucrarán instituciones sociales y culturales y movimientos más amplios. Por ejemplo, personas directamente afectadas por problemas ambientales tendrán una conciencia más profunda de sus síntomas y un interés más apremiante con respecto a la calidad de los reaseguros, que aquellos que no tienen ningún rol. [...] El nuevo campo de la “epidemiología popular” implica a ciudadanos interesados que hacen un trabajo disciplinado que bien podría, o quizás debería, haber sido realizado por las instituciones reconocidas, pero que no lo fue” (Funtowicz y Ravetz, 1993: 14).

es atómico y analítico el otro es holístico; mientras uno es objetivo el otro es subjetivo; mientras uno es sistemático e innovador, el otro es accidental y no creativo.

Estas contrastaciones parecen indicar diferencias epistémicas sustanciales entre uno y otro. El problema con esta forma de distinguir a los CTI del conocimiento científico radica justamente en una comprensión esencialista de ambas prácticas epistémicas y en que los criterios de distinción son arbitrarios.

Como lo mencionamos anteriormente, la perspectiva esencialista presupone que un conjunto específico e inamovible de propiedades conforma una categoría, y en este caso supondría que ambas prácticas epistémicas se conformaron de una singular manera y no han sufrido cambio alguno; si son cuerpos de conocimiento cerrado, sin ningún tipo de influencia externa, en la realidad vemos que tanto el CTI como el conocimiento científico son el resultado de una serie de intercambios entre diferentes culturas.

Esta perspectiva esencialista es además injustificada a causa de su arbitrariedad. Veamos a vuelo de pájaro estos casos que muestran la falta de justificación.

El primero tiene que ver con la noción de tradición. Las características de “moderno y civilizado” se contraponen a las de “primitivo y tradicional”, esta contraposición se deriva de que la tradición era considerada como la antítesis de lo fundado en la razón; así, la tradición parecía ser portavoz del retraso, lo dogmático y el conservadurismo (Velasco Gómez, 1997: 157).

Sin embargo, la tradición no es inmune a la crítica y, en todo caso, a la transformación. Kuhn, por ejemplo, establece una analogía entre la noción de tradición y la de paradigma, sobre todo cuando entiende a este último como un marco general o una estructura que condiciona y le da sentido a la investigación científica, pero esta estructura que revela las líneas de investigación y la

constitución de la misma disciplina es, con el paso del tiempo, cuestionado y sustituido por otro paradigma. Así dice Kuhn (1982: 257):

Sólo cuando se asume la validez de la tradición científica contemporánea es cuando estos problemas adquieren sentido teórico y práctico... [los científicos] tienden a dilucidar la tradición científica dentro de la cual crecieron y no a tratar de cambiarla. [...] Sin embargo, el efecto final de este trabajo dentro de la tradición es ejercido invariablemente sobre esta misma. Una y otra vez, el intento constante por dilucidar la tradición vigente termina por producir uno de esos cambios en la teoría fundamental, en la problemática y en las normas científicas, a todo lo cual me he referido ya como revoluciones científicas

Desde este acercamiento kuhniano, puede concluirse que (a) no hay una oposición tan radical entre razón y tradición, con lo que la contraposición se diluye, y (b) ambas prácticas epistémicas (la del CTI y la del CCyT) se constituyen en función de una tradición específica, que se va consolidando con el paso del tiempo, pero que también va modificándose de acuerdo a las necesidades de la comunidad.

El segundo punto es el que hace referencia a la ciencia como una práctica objetiva y a los CTI como una práctica subjetiva. La idea de la objetividad comienza con la separación que se establece, en los inicios de la modernidad, entre el sujeto y el objeto como campos completamente delimitados. Descartes presupuso que el sujeto cognoscente podía conocer objetivamente el mundo a través de la razón, mas no de las pasiones.

Si bien para Descartes la objetividad no resultó problemática sí lo fue para filósofos de la ciencia como Popper, quien insistió en la separación de tres mundos correspondientes a los estados físicos, estados mentales y "contenidos del pensamiento objetivo". El conocimiento científico pertenecía a este último mundo porque se refería exclusivamente al contenido objetivo de las teorías, a los

problemas y argumentos, con independencia de las condiciones de percepción a que estuviera sometido el sujeto.

Así, dice Popper: "el conocimiento en este sentido objetivo es totalmente independiente de las pretensiones de conocimiento de un sujeto, es independiente de su creencia o disposición a asentir o actuar. El conocimiento en sentido objetivo es *conocimiento sin conocedor: es conocimiento sin sujeto cognoscente*" (Popper, 1992:108). Con esto Popper anula al sujeto cognoscente y enfoca el problema de la objetividad en los aspectos metodológicos y semánticos de las teorías científicas. La objetividad entonces se entiende como la eliminación de todo elemento subjetivo.

La ultraobjetividad popperiana es dejada de lado con la recuperación del sujeto cognoscente junto con aspectos históricos, sociales e incluso psicológicos como elementos constituyentes del desarrollo del conocimiento. Si bien Kuhn asume que existen criterios básicos objetivos (aunque no exhaustivos) para evaluar la suficiencia de una teoría —como por ejemplo, la precisión, coherencia, amplitud, simplicidad y fecundidad— no obstante, pueden resultar imprecisos al momento de ser aplicados a casos concretos (un científico puede darle más peso a la simplicidad o puede entender el concepto de manera diferente que otro científico); en cuyo caso, habrá que recurrir a "técnicas de persuasión, o de argumentos y de contraargumentos, en una situación tal que no puede haber prueba" (1982:344) y añade que

... toda elección individual entre teorías rivales depende de una mezcla de factores objetivos y subjetivos, o de criterios compartidos y criterios individuales [... se espera] razonablemente que con nuevas investigaciones se eliminarán las imperfecciones residuales y se producirá un algoritmo para prescribir la elección racional y unánime. No existiendo aún tal realización, los científicos no tienen otra opción más que la de suplir *subjetivamente lo que falta todavía en las mejores listas de criterios*

*objetivos de que se dispone en la actualidad.* (Kuhn, 1982:349-350; cursivas añadidas).

Con esto, Kuhn cuestiona el hecho de que por mucho tiempo se haya obviado la intervención de factores subjetivos en la elección de teorías (pensemos por ejemplo, en la insistente distinción que se marcó y defendió —Popper se cuenta entre los defensores— entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, el primero obedece a factores subjetivos, mientras que el segundo a objetivos).

Ahora bien, si aceptamos que el desarrollo del conocimiento científico incorpora estos elementos subjetivos, entonces la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo, como componentes esenciales de la práctica científica y la de los CTI, se desvanece y, entonces, bien podemos pensar en que son características que no definen a los CTI.<sup>79</sup>

Un tercer punto tiene que ver con la dicotomía innovación *versus* producción no innovadora. Por un lado, resulta evidente, como nunca antes, el progreso científico en las últimas décadas a través de la innovación y el desarrollo tecnológico. El punto de partida de este gran desarrollo suele ubicarse con la *Segunda Guerra Mundial* y particularmente con el informe de Vannevar Bush en 1945, desde donde se propone y se lleva a cabo una nueva forma de hacer ciencia.

---

<sup>79</sup> Todavía de manera más aguda se encuentran los estudios que ponen de manifiesto la importancia de la esfera subjetiva en la fabricación del conocimiento. Pérez Ransanz, entre otros, defiende la idea de que las emociones muestran una fuerte dependencia respecto del pensamiento (creencias y formas de inferencia), pero -más aún- defiende que las emociones juegan un papel epistémico fundamental: “las emociones [...] son heurísticamente muy eficaces en la tarea de conducir la búsqueda (la investigación) en una cierta dirección, pero muy deficientes en la tarea de encontrar razones que justifiquen su propia adopción. Por tanto, a este respecto podríamos recurrir a Dewey y afirmar que la eficacia en la solución de problemas constituye *la mejor razón* -si no es que la única- para justificar su adopción. [...] esto no bastaría para dar cuenta cabal de la dimensión afectiva de la racionalidad, pero nos revela que las emociones conllevan un contenido cognitivo (o informativo) que condiciona la perspectiva epistémica global.” (Pérez Ransanz, 2011: 438).

De acuerdo con este informe, la investigación básica es el principio que fundamenta la innovación tecnológica, pero su constante desarrollo está condicionado por los apoyos estatales y la inversión privada (empresas e industrias); al final del proceso estos desarrollos tendrían implicaciones sociales y económicas. Así, el desarrollo de la investigación básica tendría como fin básico generar innovación tecnológica y, consiguientemente, bienestar social. (Echeverría, 2003; Suárez 2009; Olivé, 2000, 2007).

Los desarrollos generados han creado un conocimiento prácticamente extraordinario y el progreso es innegable. No obstante, cabría cuestionar hacia dónde nos ha conducido este progreso y si la innovación, el desarrollo tecnológico y el *corpus* de conocimiento que se ha alcanzado de verdad han posibilitado una mejor comprensión del mundo.

A toda esta vertiente que exalta el conocimiento científico generado cabría contraponerse una cara más realista que nos muestra las paradojas a las que nos ha conducido este conocimiento, a saber: la ignorancia. Esto es, sabemos más, pero el aumento en el conocimiento no ha reducido ni nuestra ignorancia, ni la incertidumbre. O, para decirlo en términos de Innerarity "el discurso científico produce ignorancia, aunque sea *certified ignorance*" (2011: 82).

Ahora bien, por otro lado, el conocimiento tradicional si bien no ha producido una tecnología como la del conocimiento científico, sí ha producido otro tipo de innovación tecnológica. Entendida ésta como "un proceso que conjuga oportunidades técnicas con necesidades que pueden o no originarse en el mercado [y a sabiendas de que su objetivo es el de] introducir o modificar productos o procesos donde el destino de la innovación puede ser o no la comercialización" (Díaz *et al*, 2011: 241) bien podríamos considerar, en el ámbito de la agricultura, la creación de una genuina tecnología agrícola tradicional que

está sustentada en la búsqueda de mejoras a los procesos y productos que produce el campo.

En este sentido el ejemplo más claro lo encontramos en las estrategias de almacenamiento del maíz como una suerte de innovación tecnológica que ha permitido no sólo la mejora del producto, sino su conservación. Pero de manera más general, cabe pensar en que sin estos procesos de innovación no hubieran sido posibles los más de 9,000 años de agricultura en países como México. En otras palabras, “durante los 9000 años de agricultura se ha venido desarrollando un conocimiento del medio ecológico, de pruebas y errores hasta llegar a la tecnología agrícola tradicional” (*Ibidem*: 237).

A partir de estas consideraciones vemos que la caracterización de uno y otro conocimiento, en función de su innovación, no se sostiene. La innovación tecnológica es una característica que más que distinguirlos, es común a ambos. De manera general, lo que se muestra con todas estas características señaladas es que no cumplen la función de distinguir entre ambos sistemas de conocimiento porque no son características exhaustivas ni exclusivas.

Todavía de manera más contundente, el trabajo etnográfico nos dice que existen incluso muchas más semejanzas —de las que todavía hoy en día se estarían dispuestas a admitir— entre el conocimiento científico y el tradicional: “la observación de la naturaleza —que incluye entre otros aspectos: geografía, astronomía, clima, zoología, medicina, botánica— y la explicación de fenómenos naturales son elementos inherentes a la religión mesoamericana que, en este sentido, es equiparable con el concepto de ciencia occidental.” (Castilleja, 2011: 399).

¿Quiere esto decir que no tiene sentido distinguir los conocimientos tradicionales de los científicos porque son equiparables? Con respecto a esto cabe simplemente señalar que la equiparabilidad no implica que hablemos exactamente

de lo mismo; en principio, podemos señalar que se producen bajo una lógica distinta, y en una dimensión social y cultural diferente que les condiciona de modos muy particulares.

La “lógica” distinta es justamente aquella que lleva a un sistema de creencias a aceptar la inclusión de nociones místicas o rituales —como lo sería la consulta a oráculos o las creencias mágicas por parte de la comunidad azande, a la que hace referencia Winch en su estudio crítico a “Brujería, magia y oráculos entre los azande” de Evans Pritchard— como elementales para garantizar la consecución de ciertos fines; mientras que en otro sistema de creencias resulta inaceptable.

En otras palabras, la pertenencia a la primera dimensión hace que algunos elementos que son fundamentales para comprender la forma de vida de un grupo resulten inteligibles o “irracionales” dentro de otra forma de vida.

Por otra parte, también cabe acotar que no tiene sentido delimitar categórica y absolutamente unos y otros conocimientos; los estudios en filosofía de la ciencia ya han mostrado lo innecesario de establecer criterios inmutables de demarcación entre lo que es y no es conocimiento científico. Lo que no quiere decir en absoluto que no tenga sentido distinguir el conocimiento genuino del que no lo es, pero los criterios de lo que es epistémicamente aceptable se definen al interior de la misma práctica científica, y no son criterios necesarios e inmutables.

De igual manera podemos señalar que los criterios de lo que se acepta como genuino conocimiento tradicional se establece al interior de las prácticas de conocimiento y en atención a un conjunto de fines, intereses, valores, expectativas, etc.

Tomando estas discusiones como telón de fondo, la pregunta de gran relevancia es la de en qué sentido podríamos referirnos a los CTI sin que la exigencia de que sean revalorizados resulte artificial, esto es, sin caer en

esencialismos, sin marginar a los pueblos y comunidades que sustentan esos conocimientos, y sin evaluarlos a la luz de los criterios epistémicos de la ciencia.

### 3.3. ¿QUÉ SON LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES?

Dadas estas discusiones sobre cómo dar cuenta del conocimiento tradicional, partiremos del supuesto de que es necesario ir más allá del esencialismo y de su reconstrucción partiendo de cánones científicos.

La manera en la que es posible dar cuenta de estos conocimientos es, muy a *la* Winch, por observación directa de prácticas específicas, de tal suerte que podamos hallar la lógica de cómo sus acciones están constreñidas por un sistema normativo particular. Para ello nos referiremos a prácticas específicas como la del tlacolol en la Montaña de Guerrero y la del Maguey en Hidalgo. Pero antes de referirnos a una práctica en particular, vale la pena hacer algunas acotaciones de orden conceptual que ayuden al propósito de este apartado.

Como punto inicial hay que recordar que la noción de práctica de la que partimos (misma que presentamos en el primer capítulo de este trabajo) es la de Schatzki, quien la concibe como “un conjunto de hechos y dichos” (2001: 53). Lo que se encuentra detrás de ese conjunto son: en primer lugar, una serie de normas o principios que regulan tanto lo que se hace como lo que se dice; en segundo lugar, un conjunto de acuerdos o presupuestos que son aceptados por la comunidad que lleva a cabo una práctica; y, en tercer lugar, una estructura teleoafectiva, es decir, que todo aquello que nosotros hacemos suele estar en función de ciertos fines o valores (*Ibid.*).

Lo que se señala con estos tres elementos son actividades humanas intencionadas (que persiguen cierto tipo de fines), pero acotadas a lo que es posible dentro de una determinada circunstancia (a través del conjunto de normas o principios que nos permiten o prohíben ciertas acciones) y que se fundamentan

en toda una estructura de creencias o acuerdos (que la comunidad se ha encargado de fortalecer con el paso del tiempo). Puesto en estos términos, las prácticas están dirigidas por reglas, valores, fines, creencias, proyectos, objetivos y emociones, entre otras cosas.

En este mismo sentido, estudiosos en etnoecología nos dicen que:

todo productor rural<sup>80</sup> requiere de “medios intelectuales” para realizar una correcta apropiación de los ecosistemas durante el proceso productivo. Por ello es importante estudiar ese conjunto de creencias, percepciones y conocimientos sobre la naturaleza que el productor pone en acción durante dicho proceso. Este conjunto, al que suele aplicársele el nombre de *corpus*, constituye un sistema que, como repositorio de conceptos y símbolos debe poseer algún tipo de organización interna (Toledo 1990: 24)

Lo que Toledo señala como *corpus* es en realidad una práctica cognoscitiva o sistema de saberes que, aunque tiene diferentes abordajes,<sup>81</sup> puede ser

---

<sup>80</sup> Cuando Toledo habla del “productor rural” puede surgir la idea de que existen diferencias sustanciales con los productores indios porque son éstos últimos los que sustentan una forma de conocimiento tradicional, por eso es necesario señalar que en México existen numerosas comunidades rurales que aunque no son consideradas indias muestran muchas similitudes con las culturas indias. A decir de Bonfil, “se trata de comunidades con cultura india que han perdido la comunidad correspondiente” (Bonfil, 2006: 77). Estas comunidades manifiestan muchos rasgos de las culturas indias, por ejemplo: la actividad económica básica sigue siendo la agricultura, misma que conserva algunas técnicas indias; la organización del trabajo está dada por “la cooperación vecinal basada en la reciprocidad”; la cosmovisión que estructura y da sentido a las prácticas aparece, aunque fragmentada; en cuanto a la vivienda y la alimentación también comparten ciertos patrones, sobre todo porque los nichos ecológicos son los mismos o similares; en lo que concierne a la salud siguen recurriendo a prácticas propias de las culturas indias, por lo que cuentan yerberos, hueseros y comadronas; con respecto a la organización comunal, los barrios tienen una función parecida a la de los parajes indios, aun cuando la autoridad estatal tenga una mayor presencia en estas comunidades a través de la figura de “ayuntamientos municipales”. Una gran diferencia entre estas comunidades rurales y las propiamente indias reside en la lengua, mientras que en las primeras se habla sólo el español, en las segundas se conserva la lengua indígena como lengua materna (algunos indígenas tienen más de una lengua). Por todas estas razones, Bonfil señala que “es necesario entender el cambio de comunidad india a pueblo campesino, no como una transformación que implique el abandono de una forma de vida social que corresponde a la civilización mesoamericana, sino fundamentalmente como un proceso que ocurre en el campo de lo ideológico cuando las presiones de la sociedad dominante logran quebrar la identidad étnica de la comunidad india” (*Ibidem*, 79-80)

<sup>81</sup> Los diferentes abordajes van de la mano con las diferentes formas en las que se nombran a estas prácticas cognoscitivas. Por ejemplo, los etnólogos hacen referencia a dichas prácticas como *sistemas de creencias*, los psicólogos ambientales y los geógrafos del paisaje como *maneras de percibir el universo natural*, los antropólogos y etnobiólogos como *sistemas de conocimiento de los elementos y procesos naturales*. (Toledo, 1990: 24).

constatado en prácticas particulares como: la acuicultura, la silvicultura, la agricultura, el policultivo, el cultivo de plantas medicinales y alimenticias, la producción artesanal, el manejo de los recursos forestales, entre otros. En estas prácticas se genera todo un cuerpo de conocimiento —al que podemos llamar conocimiento tradicional indígena— que es necesario para que el productor<sup>82</sup> haga un uso correcto del ecosistema y llegue a hacer innovaciones partiendo del conocimiento que tiene y el nuevo que va descubriendo o al que va teniendo acceso.

De esto claramente se sigue la idea de que las prácticas no son estáticas, sino que constantemente se van constituyendo, y con ello se constituyen también los sujetos que forman parte de éstas, sus identidades, necesidades, recursos y hasta sus mismos marcos o esquemas conceptuales. En otros términos, estas prácticas producen conocimiento, pero no sólo eso sino que también producen a la sociedad misma. Por ello es que hemos insistido en un proceso de co-constitución o de constitución en dos direcciones: los sujetos conforman las prácticas en las que ellos mismos se van conformando.

En este sentido, Schatzki al hablar de prácticas señala que “no sólo los hechos y dichos involucrados, sino los entendimientos, normas y estructuras teleoaffectivas que las organizan [a las prácticas] pueden cambiar con el tiempo en respuesta a eventos contingentes” (Schatzki, 2001:53).

Como segunda acotación hay que decir que la descripción que hacemos de las prácticas se hace en relación directa con una cultura y un territorio específico. Coincidimos con Castilleja (2011) en la idea de que los conocimientos no pueden descontextualizarse de su “territorio” porque es en él y sobre él donde éstos se han construido, también porque es a través de éste que podemos acceder a los

---

<sup>82</sup> Aunque señalamos “el productor” en forma genérica hay que insistir en que el sujeto del conocimiento tradicional suele ser una comunidad que participa en la práctica de la que se trate. Pero sobre ello hablaremos más adelante.

recursos naturales y porque, finalmente, es una forma de señalar *pertenencia, continuidad y permanencia*; eso sin contar que para algunas comunidades el territorio llega a ser sagrado.<sup>83</sup>

En otras palabras, no podemos hablar de los sistemas de conocimiento si nos separamos de los territorios en los que estos se conforman porque los sujetos fabrican conocimiento local que se remite a los territorios específicos que habitan, a su entorno natural, pero más allá de la perspectiva ambiental porque el entorno crea todo el ámbito jurídico, socio-cultural y espacio-temporal. El territorio es la base sobre la que se puede hablar de un pasado y de un futuro, de una comunidad y de la pertenencia de la tierra.

Además, estas prácticas en las que se construye el conocimiento son sumamente variadas y eso depende, en cierta medida, del tipo de territorio del que se trate. Si bien es cierto que, en general, las comunidades indígenas se encuentran asentadas en los lugares de mayor biodiversidad, no hay que perder de vista que no se tienen las mismas condiciones, y eso puede dar origen a uno u otro tipo de práctica.<sup>84</sup>

Una última acotación va dirigida a la práctica como algo que se instituye y constituye socialmente a través del tiempo; no se trata de estructuras que se imponen a los sujetos, sino de estructuras que se reconstruyen continuamente en el entorno social. De acuerdo con la noción de práctica asumida puede inferirse

---

<sup>83</sup> En este sentido habría que señalar que “hay pueblos, como el tzotzil de Chiapas, que creen que sus antepasados viven en las montañas que rodean sus comunidades, desde donde protegen y vigilan a sus descendientes. Otros pueblos conciben su territorio como una herencia recibida de los antepasados que lo consiguieron y lo han defendido, y también como un legado que deberán dejar a sus descendientes. En general, el territorio de la comunidad está cargado de historias y recuerdos que vinculan a la iglesia, cada capilla, parcela, bosque, riachuelo, cañada y cerro con sus habitantes, muertos y vivientes, con sus santos y sus dioses” (Navarrete, 2008: 51)

<sup>84</sup> Aunque hablamos de prácticas en general no hay que obviar el hecho de que el territorio, en su sentido más básico, es fundamental para referirnos a las prácticas en particular. Situarnos de este modo nos permite ubicar claramente regiones geográficamente diferentes y esa diferencia tiene implicaciones no sólo al nivel de los elementos que encontramos en la naturaleza, sino en las relaciones entre éstos y los procesos de la misma naturaleza.

que el conocimiento se genera a través de la interacción social pues existen acuerdos o presupuestos que son aceptados por la comunidad que lleva a cabo una determinada práctica. También puede inferirse de la idea de que existen valores que determinan las acciones de los sujetos y de que esos valores no son individualistas, normalmente estos valores tienen un carácter colectivista.

Puede concluirse, pues, que la generación del conocimiento es social, y aunque el sujeto que sustenta el conocimiento tradicional es colectivo, existen especialistas o autoridades epistémicas: los yerberos, las comadronas, los chamanes, entre otros. Estos, al igual que el resto de la gente tienen conocimiento de primera mano: su experiencia individual, pero son, además, reconocidos por la comunidad.

La idea de que el conocimiento es colectivo también es explicable en la medida en que los niños van adquiriendo ciertas responsabilidades y se van incorporando tanto en las labores domésticas (las mujeres) como agrícolas (los hombres). El principio básico para esta incorporación es la observación: "observar la forma en la que se realiza tal o cual cosa parece ser el método en que más confían los indígenas cuando quieren lograr la transmisión de conocimientos y de los *saber hacer*" (Chamoux, citado en Aguirre, 2007: 35). La forma en que los niños y niñas van aprendiendo las técnicas de la agricultura o la pesca o el modo en que se teje un *huipil* es a través del acompañamiento de los padres, son éstos quienes inculcan las actividades de la vida cotidiana.

Ahora bien, antes señalamos la importancia que actualmente se le da al conocimiento tradicional, pues estos sistemas de conocimientos que en algún momento quedaron olvidados ahora son rescatados porque se dice que poseen una "*racionalidad ecológica* que favorece un uso conservacionista o no destructivo de los recursos naturales" (Toledo 1990: 4).

Pero ¿a qué se debe que el uso de los recursos naturales sea más apropiado que el de otros modelos productivos modernos (a partir de los cuales se ha manifestado la extinción de la flora y la fauna, por ejemplo)? De manera general, puede atribuirse a diferentes factores: no están sujetos a una lógica mercantil capitalista, están inmersos en la cosmovisión de una cultura, y la forma de producción del conocimiento está vinculada a la concepción que tienen del territorio y su relación con éste, entre otras cosas.

Desde la perspectiva de algunas comunidades indígenas la explicación tiene que ver con que la forma en la que conciben el mundo natural está íntimamente ligada a una cuestión religiosa-cosmogónica (Argueta, 2008: 63-76; Navarrete, 2008: 85-91). Las prácticas indígenas nos muestran que la respuesta a esta pregunta tiene que ver con una concepción holística del mundo, las creencias de las comunidades indígenas están sumamente comprometidas con los ecosistemas en los que viven porque para ellos tienen, más que un valor comercial, un valor de uso y de *intercambio* con la misma naturaleza por lo que no hay una sobreexplotación de la tierra, al contrario piden permiso a los dioses y presentan ofrendas como muestra de gratitud por la supervivencia. Veamos el caso del *tlacolol*.

### **3.3.1. EL CONOCIMIENTO TRADICIONAL EN EL CASO DEL TLACOLOL, EN LA MONTAÑA DE GUERRERO**

De acuerdo con una investigación reciente realizada en Tlacotepec, Municipio de Tlacoapa, en la Montaña de Guerrero, por investigadores comunitarios de la UPN Tlapa (Compartiendo Saberes, 2011), el ciclo de la *milpa* o *tlacolol* no puede concebirse independientemente de la visión cosmogónica del pueblo, donde la siembra juega un papel fundamental. Para estos efectos existe un calendario agrícola y ritual que va desde la bendición de las semillas (de maíz, frijol y

calabaza), como un acto de fe a través del cual se espera que la producción y cosecha del año sean favorables, hasta el almacenamiento o *aguardado* del nuevo grano.

A este proceso le acompañan rituales de petición —por ejemplo de la lluvia— y de agradecimiento a San Marcos, asistidos por música y diferentes objetos simbólicos que son entregados a la madre naturaleza para que los valore y, de ser posible, les mande bendiciones: buena cosecha, salud, etc. Los resultados son importantes pues usualmente la siembra tiene el objetivo de cubrir las necesidades básicas de alimentación hasta por un año.

Antes de que lleguen las primeras lluvias y durante todo el ciclo la gente limpia sus terrenos de siembra o prepara nuevos terrenos. Para ello se hace uso de la técnica de roza-tumba-quema, pero incluso la tumba debe hacerse de tal forma que los árboles retengan la tierra para evitar la erosión del suelo. En caso de que se preparen nuevos terrenos, es importante verificar la fertilidad del suelo a través de la capa protectora de vegetación. Entre más hierbas tiene, es más fértil.

Otras técnicas de preparación están dadas por la cantidad de producción deseada, por la altura, la distancia y el clima, lo que implica un gran conocimiento sobre las semillas —desde su color, tamaño y rendimiento hasta su resistencia al clima. Dadas las condiciones del terreno (para pendientes que alcanzan los 45°) se usa la forma tradicional que es con coa o la yunta (para terrenos planos).

En el periodo de siembra —relatan los investigadores— es fundamental el estado de la luna, pues les ayuda a predecir el futuro de la siembra: la luna llena es indicativo de una milpa frágil. Una vez que el terreno es sembrado requiere cuidados más o menos constantes, como la limpia o el abono.

Dado que el tlacolol es un policultivo: usualmente se siembra maíz, acompañado de calabaza y frijol; estos últimos se producen en “guías” que se extienden a lo largo de varios metros dentro del policultivo, por eso es importante

que la limpia se lleve adecuadamente, si se corta una de estas guías existe el riesgo de que se pierda la cosecha. Se procura que el abono sea natural (excremento de diferentes animales: de ganado y de hormiga).

Finalmente, transcurridos ya casi 8 meses desde la bendición de las semillas, comienzan las fiestas. La fiesta de las flores es “la fiesta donde el hambre se va y llega la abundancia” —señala gente de la comunidad— consiste en adornar con flores la milpa para que los vientos no la derrumben, con éstas se busca lograr un equilibrio entre los vientos del bien y del mal.

Las primeras cosechas se ofrendan al Fuego (se queman) como una forma de obtener su aprobación para hacer uso de esos alimentos. Otra de las fiestas es la de los muertos, después viene la pizca o cosecha final. La importancia de la recolección radica en la selección de las mejores mazorcas para la siembra del siguiente ciclo agrícola.

De acuerdo con esta práctica, la observación y la experiencia, así como la interpretación de los indicadores biológicos: el estado de la luna, la capa protectora de vegetación, la limpia del terreno, las semillas, los abonos pertinentes, los vientos, son la base para tomar decisiones respecto de cuándo, dónde, cuánto, qué y cómo producir.

Sin todo este cuerpo de conocimiento sobre las diferentes regiones climáticas, los tipos de semilla, los tipos de siembra (temporal o de riego), las técnicas adecuadas y los artefactos apropiados dependiendo del tipo de terreno, la siembra del *tlacolo* resultaría prácticamente imposible.

En este sentido, hay que resaltar la importancia de que México sea uno de los principales centros de origen de la agricultura, cuyas técnicas se remontan a prácticas ancestrales y que ha sido a través de éstas que se ha posibilitado la domesticación y conservación del maíz hasta nuestras épocas. El aprovechamiento

de este recurso da cuenta de su relevancia social, cultura, económica y política en la comunidad.

En suma, lo que nos muestra esta práctica es el conocimiento (en cuanto a las semillas, los terrenos, las lluvias, el abono, la conservación de las semillas) refinado por la experiencia a través de los años.

### **3.3.2. EL CONOCIMIENTO TRADICIONAL EN EL CASO DEL MAGUEY, EN HIDALGO**

La región del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo, es característica por su clima desértico y semidesértico, lo cual posibilita la siembra del maguey o agave, a diferencia de otros recursos que no son viables debido al clima. Para las comunidades Otomíes que allí habitan, el maguey es el principal recurso de manera que en torno a él se desarrolla una parte importante de sus actividades.

Si bien es cierto que existen otras actividades como la ganadería o la minería —en menor medida ahora—, es verdad que durante muchos años el maguey ha sido primordial en la vida de las culturas que viven en el Estado de Hidalgo. Por supuesto que esto no es exclusivo del estado mencionado, también podemos hallarlo en otras comunidades habitantes de los estados de Oaxaca, Puebla y Coahuila. Pero es importante recalcar que de acuerdo con García, algunos usos del maguey han subsistido cuando menos “desde hace siete mil años” (2007: 15).

Asimismo es de suma importancia destacar que “numerosos pueblos indígenas y mestizos [...] han aprovechado [los agaves] durante siglos como fuente de alimento, bebida, medicina, combustible, cobijo, ornato, fibras duras extraídas de las hojas (ixtle), abono, construcción de viviendas, y elaboración de implementos agrícolas, entre otros usos” (García, 2007: 14).

Desde luego, se trata de un recurso natural adaptado a las condiciones climáticas, pero hay que añadir que los pobladores han sabido hacer uso y manejo

de este recurso al grado de domesticarlos. Así, el uso y conocimiento de la planta les ha permitido su “domesticación y diversificación mediante la selección humana, pues los escogían por sus fibras, el aguamiel o las altas cantidades de azúcares que les proporcionaba —lo que posteriormente se denominaría en náhuatl como *mexcalli*, es decir el tallo y bases de las hojas (cabezas) cocidos” (*Ibíd.*).

Como puede notarse, los conocimientos asociados a este recurso son muy vastos y nos indican claramente la importancia socio-cultural y económica del maguey; según autores como Moreno *et al*, que recientemente han presentado estudios sobre los Otomíes del Valle del Mezquital, los indígenas de la región “desarrollaron toda una industria alrededor del maguey: obtenían aguamiel y pulque de su savia, sacaban el ixtle al tallar sus pencas para elaborar ayates, cuerdas, mecapales, o bien las utilizaban para los techos de sus casa, se alimentaban del quiote y de sus flores (golumbos)” (Moreno *et al*, 2006: 10). A eso hay que agregar la producción de miel de maguey, algunos textiles, el uso de las pencas en medicina tradicional y la extracción de los gusanos que se encuentran tanto en el maguey como en la raíz de éste.

De acuerdo con algunos testimonios, la importancia del maguey y el conocimiento asociado a éste ha permitido que comunidades alejadas de la ciudad y con poco o nulo acceso al agua no perezcan pues el pulque se ha convertido en una “fuente importante de líquidos y nutrientes” (*Ibíd.*).

Por otra parte, el pulque había sido considerado como una bebida sagrada<sup>85</sup> y de consumo por excelencia en las fiestas, pero hoy en día ha disminuido su

---

<sup>85</sup> Baste recordar en este sentido cómo las divinidades mesoamericanas estaban cercanamente relacionadas con la naturaleza creando así los elementos que conforman el simbolismo de los pueblos indígenas. Los mitos que existen alrededor del maguey son varios, Mikulska (2001: 115) identifica al menos dos mitos sobre *Mayahuel*, “una deidad particular que [más que representar al maguey era] el maguey mismo”. El primer mito que Mikulska señala, siguiendo a Sahagún, dice que “Mayahuel era una mujer que tenía 400 pechos, y por causa de su enorme fertilidad los dioses la convirtieron en la planta del maguey”. El otro, proveniente de la *Histoire du Mexique*, cuenta que “cuando los dioses se dieron cuenta que el hombre andaba triste por la tierra, decidieron crear un licor, para que se alegrara y los divirtiera a ellos. Pidieron

consumo por la introducción de otras bebidas como la cerveza. De igual manera los conocimientos y el manejo del maguey han comenzado a perderse en las generaciones recientes debido a la migración y a que los jóvenes ya no tienen mucho interés en conservar estas prácticas.

Aunado a los conocimientos ya mencionados, podemos señalar con más detenimiento el conocimiento medicinal asociado al maguey. El maguey o agave, existe en diferentes especies y con especificidades en el uso medicinal. Por ejemplo, el “maguey blanco” es usado para curar la diabetes, el “maguey de las peñas” para curar la tifoidea, dolores de cabeza y gripales. El aguamiel (que es la savia extraída de diferentes especies de maguey) se ocupa, con sal o sin ella, para lavar heridas infectadas o para cubrir lesiones evitando con ello su infección. Lo mismo se usa para las infecciones que para padecimientos renales-urinaros. (Guerrero, G.R. 1983; Palacios W 1986; Castro G.C.A. 1986; citados en BDMTM).

De acuerdo con la Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana, algunos estudios recientes han mostrado la efectividad antibiótica de la savia del maguey (Davidson, J.R. et al 1983, citado en BDMTM):

Estudios experimentales recientes han probado que la savia del maguey posee actividad antibiótica, al inhibir la reproducción de ciertas bacterias entéricas gram negativas (*salmonella paratyphi*, *pseudomona aeruginosa*, *escherichia coli*, *shigella sonnei*) y

---

ayuda al dios del viento Ehécatl. Éste fue a buscar a la diosa virgen llamada Mayahuel (sic), la llevó a la tierra y los dos se convirtieron en un árbol de dos ramas. Mientras tanto, la abuela *cicimilt* que cuidaba a la virgen se dio cuenta de su ausencia, despertó a las otras cicime, todas se fueron a la tierra y se comieron la rama del árbol hecha del cuerpo de Mayahuel. Ehécatl reunió después los huesos de la virgen, los enterró y de ellos creció el metl – maguey.” (*Ibid.*). A esto la autora agrega que “el nombre de Mayahuel [...] deriva de *me-yaualli* “agave agujerado” y que de acuerdo con Sahagún, “Mayahuel fue la primera mujer que supo agujerear los magueyes y sacar de ellos el aguamiel para hacer el pulque. Mayahuel tiene un rasgo iconográfico que permite reconocerla muy fácilmente: siempre está sentada sobre, o delante de la planta de maguey.” (*Ibid.*) Además de estos mitos están también las inscripciones en los Códigos Florentino y Borgia que relacionan a la luna con el maguey o, más específicamente, con el pulque. Según Mikulska, “en la concepción mesoamericana, la Luna es imaginada como un recipiente medio redondo con un líquido dentro y en las diferentes fases de la luna, cuando ésta cambia de forma, el recipiente se inclina y el líquido se derrama sobre la tierra [...] Me atrevería a decir que este líquido, de acuerdo con las convenciones del Códice Borgia, es el líquido sagrado, que puede ser el agua o el pulque, dado que los tres elementos: el agua, el maguey y el interior de la luna están dibujados de la misma manera” (2001: 113).

bacterias piogénicas gram positivas (*sarcina lutea*, *staphylococcus aureus*). Sus propiedades se deben a la combinación de los efectos de algunos de sus componentes: a las saponinas, a la acción de la bacteria *pseudomona lindneri* (que detiene la proliferación de algunas bacterias patógenas y hongos) y a la presión osmótica que ejercen los polisacáridos presentes. Dicha actividad antibiótica se ve incrementada con la adición de sal.

Si bien se “demuestra” recientemente su actividad como antibiótico, las aplicaciones terapéuticas así como los diversos usos del maguey no son nuevos. El uso y manejo del maguey se reporta desde los códigos Borgia y Florentino, por señalar sólo un dato.

### **3.3.3. CARACTERIZACIÓN DE LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES**

Hasta aquí hemos visto varias particularidades del conocimiento tradicional y, con ellas, podríamos formular una caracterización mínima de lo que son los Conocimientos Tradicionales Indígenas. No obstante, cabe añadir que este acercamiento no es exhaustivo ni puede ser reducido a criterios inmutables, estos saberes o conocimientos tradicionales se van transformando con el paso del tiempo y, de la misma manera que ocurre con otros sistemas de creencias, los criterios de aceptabilidad se modifican al mismo tiempo que el conjunto de saberes —y que los sujetos que conforman ese mundo.

Lo que hemos reconstruido son prácticas a las que les subyace este corpus de conocimiento, mismo que les permite a las comunidades que lo sustentan representarse y constituir el mundo, organizarlo y transformarlo, interactuar con el mundo y establecer relaciones entre los diferentes objetos y sujetos que se encuentran en él.

Así, y de acuerdo con lo que hemos señalado, podemos decir que los conocimientos tradicionales...

(1) Son conocimientos fundamentalmente *locales*, en tanto que responden a un contexto y territorio específico.

(2) Son conocimientos fuertemente imbricados con elementos *religiosos-cosmogónicos*, en tanto que su experiencia y concepción de cómo es el mundo está íntimamente ligado a los dioses, *i.e.*, estos han permitido la siembra y cosecha y por esas razones se les pide permiso y se les ofrenda la cosecha al principio y al final del ciclo agrícola. Además, habría que tomar en cuenta los relatos míticos que sustentan la práctica agrícola; en el siguiente apartado retomaremos el punto.

(3) Son conocimientos que usualmente no están inmersos en una lógica de mercadeo, sino que de manera fundamental son saberes que obedecen a una *lógica de supervivencia*. Esta lógica va aparejada a una serie de problemas como (a) asegurar la producción de maíz con temporales que cada vez son menos estables, de ahí la constante observación de los indicadores biológicos; (b) conservar y preservar el maíz producido contra las plagas a través de técnicas que van desde la aplicación de cal, hasta el almacenaje en trojes y el uso del humo de los fogones para evitar la pérdida del maíz; y (c) preservar el recurso genético, *i.e.*, el maíz criollo que, a fuerza de ensayo y error, se ha ido mejorando y adaptado a las condiciones locales (Gómez, J.A. *et al.* 2011: 334).

(4) Son conocimientos *de primera mano*, *i.e.*, son saberes que, si bien han heredado de sus ancestros, son experimentados, comprobados y mejorados en la práctica agrícola año con año. Y que, además, se saben en toda la comunidad en la medida en que toda la familia participa de la siembra en sus diferentes etapas, de modo que todos tienen la habilidad y la experticia requerida para el oficio. De esta forma, siendo conocimiento de primera mano está completamente vinculado a la experiencia que se tiene de la vida en su conjunto.

(5) Son conocimientos que, al mismo tiempo, se hacen *patentes en la práctica* misma, es decir, se trata de saberes que se conforman y transforman en el

hacer mismo, pues es a fuerza de ensayo y error, de necesidad y recursos disponibles que éstos se van modificando.

(6) Son conocimientos que, en tanto que se llevan a cabo en la práctica, no están sistematizados en un corpus teórico a partir del cual se lega a las futuras generaciones, sino que...

(7) se transfieren oralmente y en la práctica inmediata. Vale decir que esto, junto con el hecho de que son conocimientos de primera mano, ha generado

(8) poca o nula especialización dentro de una misma temática; en todo caso, se cuentan con prácticas diversas que dan origen a conocimientos en diferentes áreas.

(9) Son conocimientos que operan bajo un *valor de uso* de modo que sus prácticas y técnicas son sustentables o de poco impacto ecológico, esto es, son prácticas que no erosionan fuertemente los suelos, conservan la biodiversidad, y no contaminan o lo hacen en menor medida que otras.

(10) Son conocimientos *holísticos* en tanto que hay un sistema de creencias, valores, principios, normas, fines y expectativas que son individualmente necesarios y en conjunto suficientes para llevar a cabo la práctica, esto quiere decir que existe un vínculo inseparable entre todos estos elementos. Así que desde su perspectiva, resulta inseparable lo propiamente epistémico y lo espiritual.

Esto, en última instancia, denotaría un sistema de creencias inconmensurables con respecto al sistema científico, *i.e.*, aunque existen ciertas creencias a partir de las cuales se puede establecer cierta vinculación con otro sistema de conocimiento, como el científico, en un sentido fuerte cada sistema está constituido de tal suerte que tienen compromisos ontológicos y epistémicos distintos, para decirlo más contundentemente: están constituidos en marcos conceptuales diferentes.

De acuerdo con la perspectiva científica que hemos señalado, bien podría pensarse que sólo algunos de los elementos que conforman la práctica agrícola conllevan rasgos epistémicos: por ejemplo, el conocimiento respecto de las semillas —por el tipo de resistencia al clima y a las plagas, el tipo de grano, el tamaño y los colores—, el conocimiento respecto de los terrenos y su fertilidad, los climas, la conservación y almacenaje del grano, así como la preservación del recurso genético. Sin embargo, desde la perspectiva de los CTI estos “conocimientos” son indisociables del resto, esto es, están naturalmente entrelazados con elementos (como serían los rituales de petición de lluvia y de agradecimiento a los santos) que para la tradición científica serían inaceptables dentro del corpus del conocimiento.

Así, para la tradición científica sólo una parte de esta práctica agrícola conlleva ‘conocimiento’ en el estricto sentido de la palabra, en tanto que se sostienen sobre “justificaciones razonables”; mientras que para la tradición indígena o “primitiva” la práctica se concibe en su totalidad, es decir, el *tlacolol* no es posible, ni siquiera concebible sin los rituales. Esto obedece naturalmente a su perspectiva holística desde la cual las divisiones analíticas —como sería la división entre lo genuinamente epistémico y lo no epistémico— no cobran el sentido que sí cobra dentro de la tradición científica.

En este sentido, al forzar la distinción entre lo epistémico y lo espiritual estaríamos diciendo que “la única manera de producir explicaciones justificables de otras culturas es hacer a los nativos tan racionales como sea posible” (Hollis, 1970:218). Veamos.

A partir de la mirada externa es comprensible y suficientemente “razonable” el que en la siembra de la *milpa* o *tlacolol* se siembre el maíz junto con otros productos como lo son calabaza, frijol, chile, haba, e incluso jitomate. La asociación

más común es la del maíz y el frijol, donde la primera sirve de sostén al segundo sin entrar en competencia por la luz del sol.

Desde las justificaciones que se han ofrecido a partir de conceptos propiamente científicos, esta asociación tiene sentido toda vez que “en las raíces del frijol se desarrollan colonias de bacterias del genero *Rhizobium* que tienen la propiedad de fijar el nitrógeno atmosférico y fertilizar al suelo con este abono de forma natural” (Gómez, et al. 2011: 336).

Otra característica de dicha asociación es que “se cubre rápidamente la superficie del suelo con la vegetación productiva así, el agua y los vientos fuertes, no arrastran fácilmente al suelo con lo que la erosión de éste, disminuye de forma considerable” (*Ibíd.*); sin embargo, esta explicación nada le debe a la ciencia dado que desde el conocimiento tradicional se consideran tanto la forma de evitar la erosión de los suelos como la fertilidad del mismo.

Una última característica de esta simbiosis es que “al ser un policultivo, los insectos y los patógenos no se comportan como plagas o como enfermedades, toda vez que al no haber una sola especie o variedad no hay un solo tipo de comida que favorezca el desarrollo logarítmico de estos microorganismos e insectos, sino que se desarrollan dentro de ciertos límites” (*Ibíd.*). Todavía más notorio es el hecho de que algunas de estas plagas, como lo es el hongo *Ustilago Maydis* o *huitlacoche*, que crece sobre la mazorca, se consideren como un recurso aprovechable; vale decir que estudios recientes demuestran que este hongo es rico en aminoácidos y minerales, vitamina C y fósforo (Martínez et al. 2008).

A partir de esta caracterización mínima podríamos señalar que comprender qué son los sistemas de conocimiento implica comprender las actividades que llevan a cabo las comunidades que sustentan el conocimiento tradicional, incluyendo sus rituales y creencias mágicas como parte de la misma práctica. Pues

en realidad comprender otras formas de conocimiento no es lo mismo que evaluarlas a la luz de la ciencia.

Son las prácticas mismas las que, a final de cuentas, justifican el sistema de creencias que se ha adoptado, si en la práctica hemos podido alcanzar los fines perseguidos es porque contamos con creencias que nos han servido de base para conseguir lo que buscábamos. Creencias que, como dice Villoro, podemos llamar "razonables" o "sólidas" y que, "de someterse a un examen minucioso, se confirmarían como objetivamente suficientes" (1982: 167). Es así que una práctica podemos aceptar ciertas razones como razonables, mientras que en otras se requiera de un grado de justificación más elevado.

En el caso de las prácticas que hemos señalado se aplican las palabras de Villoro (1982: 168), en el sentido de que, "el acierto de mi acción en mi vida cotidiana exige que dé por objetivamente suficientes, aunque en verdad no lo sean, las escasas y apresuradas razones en que se basan las creencias que guían mi práctica. Entonces, no dudamos en calificar de "saberes" a las creencias razonables que bastan para lograr una acción exitosa en las circunstancias particulares de la vida diaria."

En este sentido, el CTI tiene como base un *corpus* de conocimiento que le permite alcanzar ciertos fines, como lo sería la resolución eficaz de problemas como, por ejemplo, de soberanía alimentaria o de bienestar social.

Que en dichas actividades se encuentre el conocimiento quiere decir que éste es entendido en términos prácticos. Dicho de otro modo, el conocimiento se entiende en términos de cómo hacer ciertas cosas, eficaz y funcionalmente, más que en términos teóricos de saber ciertos hechos, verdades o leyes (Maffie, 2008: 57). Sin embargo, considerado en estos términos parece conducirnos a un tipo de relatividad. Aunque esta afirmación es correcta, hemos de señalar que la relatividad

que defendemos no es radical y que da lugar, al menos desde esta concepción de lo que son los conocimientos tradicionales, a una postura pluralista.

La concepción del mundo no es la de un *universo* sino la de un *pluriverso*. Con respecto a esto Maffie señala que “[l]a realidad es plural, no única. Consiste de una multiplicidad de relaciones causales y ontológicas que no son unificadas ni ordenadas en un todo único, ni reducible a un orden más básico. Más que un orden verdadero, existen órdenes ‘igualmente verdaderos’” (Maffie, 2008: 56-57).

En la medida en que existe una multiplicidad de relaciones causales y ontológicas, no podemos asumir que existe una relación con la naturaleza que sea ontológica o epistemológicamente superior o más fundamental. En este sentido, que algo sea verdadero es siempre en relación con las prácticas discursivas de la cultura en cuestión.

Esto quiere decir que, si bien es cierto que los conocimientos tradicionales pueden verse reflejados en sistemas particulares, bien es posible la idea de que puedan coexistir diferentes sistemas de saberes con valores e intereses diversos. En el mismo tono en que lo plantea autores como De Sousa (2009) o Toledo (2011), la idea es generar una “ecología de saberes” o “diálogo de saberes”, donde se dé un reconocimiento de los diferentes tipos de saberes, pero no sólo en un ámbito academicista o teórico, sino en la práctica real y concreta, por ejemplo, de procesos de sustentabilidad.

La idea que subyace a este presupuesto ecológico o dialógico de saberes es que no existen formas universales del conocimiento, es decir, que los procesos de conocimiento, la validez de los sistemas de conocimiento y los términos epistémicos-evaluativos de dichos sistemas no tienen carácter universal. Con esto se reafirma la idea de que la aceptación de la diversidad cognoscitiva y, por ende, de los conocimientos tradicionales debe partir de un pluralismo tanto ontológico como epistémico.

En suma, los casos de la siembra del *tlacolol* y del cultivo del maguey muestran ya algunas características que anuncian la relevancia de estas prácticas de conocimiento tradicional. Como lo hemos enfatizado antes, la población de la Montaña de Guerrero y la población del Valle del Mezquital cuentan con un cuerpo de conocimiento que les permite la comprensión y solución de problemas específicos de la comunidad.

El caso del *tlacolol* es una muestra de conocimiento que posibilita no sólo la producción de maíz en condiciones que pueden resultar adversas, sino que —quizá de manera más importante—preservan, conservan y transforman ese recurso genético a través de una serie de técnicas y procedimientos tradicionales. De ahí la gran variedad de maíces en México, misma que sería impensable sin el agricultor y sin sus conocimientos y prácticas de manejo como la selección de semillas o como la asociación entre semillas y tipos de suelo.

Y lo mismo ocurre con el cultivo del maguey, se trata de un conocimiento que ha posibilitado el manejo de los agaves desde hace más de siete mil años conformando uno de los principales centros agrícolas de América. Como en el caso del maíz, la diversidad morfológica, filogenética y evolutiva de los agaves ha propiciado su aprovechamiento desde ámbitos alimenticios como medicinales e infraestructurales. La actividad y participación del agricultor ha sido vital para la domesticación y diversificación de los agaves.

Todos los elementos que subyacen a estas prácticas, que van desde la observación y la experimentación, hasta la interpretación de los indicadores biológicos son el fundamento para la toma de decisiones respecto de cuándo, dónde, cuánto, qué y cómo producir, pero sin perjuicio del medio ambiente. Así como este *corpus* de conocimiento ha permitido la gran variabilidad de maíz y maguey, habría que decir que son conocimientos que repercuten positivamente en la conservación del medio ambiente. De modo que su relevancia proviene del

potencial que tienen para resolver problemas no sólo de supervivencia, sino ambientales y sociales en tanto que son prácticas que conforman un tipo de sociedad.

Ahora bien, ambas prácticas de conocimiento tradicional son diferentes en función de que están conformadas con (y en) diferentes entornos, recursos conceptuales, simbólicos y materiales, organización social, artefactos, etc., y constituyen sistemas que reflejan cierto grado de cultura “propia” de los grupos étnicos que las llevan a cabo. Tanto una como la otra presentan en éstos (recursos, artefactos, y demás), elementos propios sobre los que las comunidades siguen ejerciendo un control, el control cultural al que hacíamos referencia en el capítulo anterior.

El entorno en el que se produce el cultivo del agave es un ambiente desértico o semidesértico que resulta un territorio infértil para el cultivo de la milpa; los recursos conceptuales y materiales que son fundamentales tanto en una como en otra práctica de cultivo difieren en la medida en que los productos son diferentes: tienen distintos ciclos de producción y reproducción (en el caso del maíz, el ciclo agrícola se da dentro de un mismo año; mientras que, en el caso del maguey, el ciclo de maduración está entre los 10 y 25 años para especies grandes, y para especies pequeñas el ciclo está entre 4 y 5 años (García, 2007)).

Los recursos simbólicos, de acuerdo con lo que hemos visto, se construyen en relación con diferentes deidades: por el lado del maíz, la mitología se construye alrededor de los gemelos divinos (Junajpú y Xbalanqué); por el lado del maguey la mitología se refiere a una mujer (Mayahuel). Aunque los relatos resultan bastante semejantes en lo que respecta a la representación de la naturaleza, es decir, a la forma en que nacen de la tierra.

La organización social entorno a ambas prácticas también es diferente: en el cultivo del maíz todos los miembros de la familia y de la sociedad participan, pero

en el caso del maguey no existe una organización parecida, pues es uno el que sabe como agujerar el agave y como raspar el corazón y extraer posteriormente aguamiel de ahí.

Ahora bien, hasta aquí queda claro que se trata de prácticas que se construyen y obedecen a factores y condiciones —naturales y culturales— distintas, pero ¿por qué habrían de considerarse como prácticas identitarias de estos grupos culturales (en el caso del tlacolol a los nahuas y en el caso del maguey a los otomíes)?

Una primera aproximación reside en que su asentamiento en estos lugares les ha permitido establecer prácticas en torno a recursos naturales muy específicos, es decir, su asentamiento en tales lugares les dispuso a especializarse en esos y no en otros recursos.

Aunado a esa especialización del conocimiento en un recurso natural, está el hecho de que —siguiendo la teoría de Bonfil (1988)— el mismo grupo étnico ha construido una serie de elementos y de decisiones en torno a este sistema de conocimiento que dan cuenta de cierto grado de autonomía. Y, tal como lo vimos en el capítulo anterior, una condición de la identidad y permanencia del grupo étnico como tal es el poder de ejercer cierto grado de control sobre sus elementos culturales.

El elemento fundamental, veámos, que da cuenta de la interrelación entre cultura, identidad y grupo étnico es justamente el de “control cultural”; de ahí que no toda manifestación del grupo étnico pueda ser considerada como parte de esa “cultura autónoma” que es la que hemos referido para señalar que existen ciertas prácticas identitarias de los grupos étnicos.

En tanto que los elementos son propios y las decisiones también, los grupos étnicos que llevan a cabo estas prácticas —que no son sólo de conocimiento, sino de subsistencia en el sentido más básico— conforman un núcleo básico que

constituye un modo particular de concebir el mundo, mismo que se ha conformado en y gracias a la *praxis* misma.

Todos estos elementos nos permiten señalar que, hoy en día, existen prácticas dominantes dentro de los grupos étnicos sobre la base de las cuales establecer, de la misma forma en que lo hace Bonfil (1988), una tríada entre grupo étnico, cultura autónoma e identidad. Las prácticas de conocimiento tradicional forman parte de la cultura autónoma que es ese núcleo básico que preserva cierta identidad de estos grupos.

### **3.4. PRÁCTICAS EPISTÉMICAS E IDENTIDAD CULTURAL**

En el capítulo anterior señalamos la idea de que una forma de comprender la identidad está dada por el discurso que sostenemos y por las prácticas en las que estamos inmersos y que reconocemos como parte de nosotros mismos. Es a partir de las creencias que subyacen al discurso y de la forma como ejercemos nuestra cultura que podemos hallar una forma de representación del sí mismo.

Desde luego, la forma en que se ejerce la cultura es diferente de un individuo a otro, pero en sentido estricto al formar parte de una cultura, *i.e.*, al asumirse dentro de un grupo étnico-cultural se forma parte de una estructura o sistema social. Es este sistema social lo que le permite o, para decirlo más contundentemente, le asegura al sujeto, miembro de éste, la participación en el control cultural que ejerce el grupo (Bonfil, 1988: 17). De ahí que aunque el ejercicio de la cultura se manifieste individualmente, la participación se dé en un nivel superior al individual, Bonfil lo señala en los siguientes términos (*Ibíd.*):

La identidad étnica implica un estatuto de participación culturalmente regulada en las decisiones que ejerce el grupo en el ámbito de su cultura propia [...] La participación implica el conocimiento y el manejo de una serie de elementos culturales

propios que hacen posible la comunicación, los acuerdos básicos en función de valores comunes, la producción y el consumo, el comportamiento cotidiano aceptable y, a fin de cuentas, la decisión misma de participar.

De acuerdo con Bonfil, independientemente del grado de participación, el reconocimiento como miembro del grupo es lo que compromete a los sujetos con cierto conjunto de principios, normas, valores, objetivos, creencias y prácticas que conforman la propia cultura. Desde aquí es que puede hablarse de una suerte de representación colectiva específica, pues no se habla ni de una cultura, ni de un grupo ni de una representación colectiva en abstracto.

Esa representación colectiva se halla en una forma de referirnos a nosotros mismos, pero también en la forma del quehacer cotidiano. Por ello es que, en este sentido, podemos ubicar prácticas dominantes que nos dan cuenta de que son, al mismo tiempo, un elemento identitario de las culturas tradicionales. Es decir, existe un núcleo básico, que conforma lo que Bonfil ha llamado “cultura propia” —a partir de la cultura autónoma, fundamentalmente, y la apropiada—, subyacente a las formas de vida de los grupos étnicos y es en ese núcleo donde podemos encontrar rasgos de identidad colectiva.

En otras palabras, creemos que ciertas prácticas epistémicas que llevan a cabo algunas culturas son criterio de identidad en tanto que conllevan una serie de significados, un sistema de normas y un conjunto de acciones asociados a su cosmovisión; esto no quiere decir que otras culturas no puedan llevar a cabo prácticas semejantes, pero lo radicalmente importante en este caso es que hay un vínculo muy estrecho entre la práctica de conocimiento como tal con la cosmovisión, que es parte de la cultura autónoma y apropiada del grupo, lo cual pone de manifiesto que esa práctica es característica de dicha cultura.<sup>86</sup> Lo que no

---

<sup>86</sup> Desde luego, la distinción entre cultura autónoma, apropiada, impuesta y enajenada no está claramente delimitada; dado que en la cotidianeidad se da un intercambio constante entre estos diferentes ámbitos de

quiere decir que toda práctica llevada a cabo por el grupo es reflejo de su identidad como colectivo.

Esto es así porque la cosmovisión se manifiesta, a decir de López Austin, en las “actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción” (2001: 62). Estas acciones una vez que se sistematizan dan cuenta de la normatividad que opera en la comunidad.

De manera muy breve anticipábamos esto en el apartado anterior, pero insistiremos en ello recurriendo al caso del maíz, y trataremos de ir analizándole con más detenimiento en los términos señalados, como criterio identitario de los grupos o comunidades tradicionales indígenas.

Aunque sabemos que la práctica del cultivo del maíz es característica de las culturas mesoamericanas, no podemos asumir que es la misma práctica en todas las culturas. Los sistemas agrícolas del cultivo del maíz dependen en gran medida de las diferentes zonas ecológicas que caracterizan al territorio mexicano así como de su entorno cultural o de los mismos pueblos indígenas; en este último caso baste señalar que algunos autores han establecido relaciones entre razas de maíz y pueblos indígenas. De cualquier manera, las técnicas y/o artefactos de los que se vale la comunidad para la siembra de la milpa son producto del mismo grupo o comunidad, *i.e.*, se trata de elementos culturales propios y que están bajo las decisiones de la misma comunidad.

Así, existen diferentes sistemas de cultivo que se ocupan en función de las características orográficas del país, por ejemplo, en la zona lacandona, ubicada en

---

cultura, le corresponde al grupo mismo señalar cuál es esa base mínima que conforma y define su identidad como grupo étnico. En el capítulo anterior ya veíamos algunos elementos que podían dar cuenta de esa base mínima: los conocimientos tradicionales vinculados al cultivo de la milpa constituyen un ejemplo de cómo los elementos y las decisiones siguen siendo propias. Pero sobre esto abundaremos en este apartado.

la región ecológica correspondiente a la selva húmeda, el sistema de cultivo más conocido es el de roza, tumba y quema (r-t-q); en la región caliente, ubicada en la región ecológica tropical subhúmeda, el sistema de cultivo del maíz también puede llevarse a cabo por medio de r-t-q, pero va acompañado de lo que se conoce como *tlacolol*.

Tanto los grupos étnicos como las razas de maíz difieren en ambas zonas (Aguilar *et al.* 2003). Sucede esto con los sistemas de cultivo como con las variedades del maíz pues algunas poblaciones nativas de maíz pueden prosperar bien en una zona, pero no en otra, aunque sean similares en ubicación y clima. Esto se debe no sólo a las condiciones ya señaladas, sino a que el cultivo del maíz ha requerido de todo un conocimiento sobre la planta, lo que ha permitido su domesticación, pero también ha requerido de un conocimiento y manipulación de ambientes. Esto quiere decir que no sólo es por la selección de las plantas, sino por la domesticación del ambiente y por procesos culturales que se han generado variedades de acuerdo a las zonas ecológicas: tropical húmeda, tropical subhúmeda, templada húmeda, árida, etc.

Ahora bien, el cultivo del maíz es una práctica a la que le subyacen elementos evidentemente epistémicos, pero que están indisociablemente unidos a elementos socioculturales. Recordemos pues que esta idea de mantener al conocimiento en una esfera objetiva carece de fundamento en tanto que es en la práctica donde se validan esos conocimientos y la práctica está teñida de valores, intereses, compromisos de diversa índole, etc. Y, en ese sentido, la práctica genera conocimiento al tiempo en que genera estructuras sociales.

Se trata, pues, de una práctica en la que están involucrados elementos simbólicos y emotivos porque el maíz constituye un elemento fundamental en la cosmovisión de los pueblos indígenas. En este sentido los relatos míticos existentes —sustentados en la práctica agrícola— tanto en diversos monumentos como en el

*Popol Vuh* dan cuenta de la importancia del maíz para la población: son una representación de la vida y de la creación. A decir de Florescano (2003: 42),

*Jun Nal Ye*, la primera semilla del maíz, protagoniza cuatro episodios cruciales: 1) el descenso al inframundo que concluye con el dramático sacrificio del dios; 2) la búsqueda del dios por sus hijos, los Gemelos Divinos [Junajpú y Xbalanqué]; 3) la reencarnación y transfiguración; y 4) el viaje en canoa que culmina con la resurrección del dios maíz en la superficie terrestre

Esta narración que está constituida por cuatro episodios representan las diferentes etapas del cultivo del maíz, desde la preparación de la tierra y la siembra, pasando por la maduración de la planta, hasta el final del ciclo de la producción. De ahí que la semilla del maíz, representado por esta figura del dios *Jun Nal Ye*, simbolizara el sacrificio, la muerte y la vida: muere en el momento de la cosecha, pero la semilla entra de nuevo en la tierra de donde ha de renacer la vida. Lo que marca la continuidad de la vida de manera indefinida.

Estos relatos no sólo dan una idea del origen de la creación y de la vida en un sentido simbólico, sino que dan cuenta del orden o regulación de los ciclos que sigue la naturaleza, que claramente se manifiesta en la práctica del cultivo del maíz. O para decirlo más contundentemente, no es sólo que desde el ámbito social se construya la práctica agrícola, sino que ésta misma es la que conforma esos elementos sociales, simbólicos y relacionales en torno a los que se constituye la comunidad. Así, por ejemplo, este orden implicó que la práctica agrícola fuera el sustento de toda la comunidad y que, como tal, se mostrara en la organización social y el trabajo colectivo en torno a ésta.

Más allá de un constructivismo social que supone la influencia de lo social en la construcción del conocimiento se trata de una práctica que constituye simultáneamente sociedad y conocimiento. Esto es claro cuando vemos que la práctica misma "originó la división del trabajo en la célula familiar, y ordenó las

actividades de la comunidad campesina alrededor del ciclo anual de producción y el calendario agrícola, que definió los principales ritos y ceremonias" (*Ibidem*: 53).

Aunado a estos elementos simbólicos y cosmogónicos, encontramos elementos culturales de conocimiento, esto es, experiencias que se asimilaron a fuerza de ensayo y error y que, de alguna manera fueron sistematizadas, en la práctica agrícola. De ello podemos dar cuenta en tanto que el paso de la recolección de plantas silvestres al cultivo del maíz ha requerido de un gran conocimiento y de perfeccionamiento de la técnica; vale agregar que algunos de estos conocimientos son parte de lo que se conoce ahora como "ingeniería genética". Este proceso de domesticación —que como hemos visto ha sido de suma importancia al asociar a éste el origen y organización del cosmos— ha dependido fuertemente de la acción y conocimiento humano del entorno.

La recolección de plantas es una forma directa de obtener recursos de la naturaleza, mientras que la agricultura implica todo un proceso de manipulación en el que el hombre, en busca de un medio artificial que propicie el desarrollo y la cosecha del producto deseable, tiene que controlar una serie de variables: temperatura, luz, fuentes de humedad, interacciones simbióticas o "cooperativas" entre plantas, depredadores y/o plagas, características fisiológicas de la planta, tipo de suelo, tipos y variedades de especies, etc. (Casas y Caballero, 1995: 37; Aguilar *et al.* 2003: 84-90).

La agricultura en este sentido es un producto que resulta del conocimiento y técnica propia de los agricultores y que es aplicada al manejo tanto del ambiente como de la información genética (genotipos y fenotipos) que poseen las plantas.<sup>87</sup> Si se entiende la manipulación de los genotipos como "la actividad cultural que

---

<sup>87</sup> Desde luego, los conocimientos tradicionales no incluyen en su vocabulario terminología como ésta ni tienen estudios en lo que respecta al genotipo (a través del ADN), pero sí tienen muchos estudios respecto de la apariencia y el comportamiento de los organismos. Estos conocimientos son justamente los que les permiten manipular y adecuar la diversidad en función de necesidades o problemáticas específicas.

permite al hombre adecuar la diversidad biológica a las necesidades de la sociedad humana y a las condiciones artificiales de manejo” (Casas y Caballero, 1995: 37), estas variables son parte de los mecanismos de manipulación de los genotipos de las plantas y que implican todo un conocimiento por parte del agricultor.

Por ejemplo, el cultivo de la milpa muestra claramente todo el conocimiento que el agricultor tiene respecto de “las interacciones simbióticas o “cooperativas” entre plantas”: el cultivo del maíz conocido como “milpa” —y que tiene sus orígenes prehispánicos es diferente del monocultivo del maíz que tuvo lugar con la llegada de los españoles— está asociado a otras plantas, como el frijol, la calabaza y otro tipo de especies.

La importancia de la milpa es que cada uno de los elementos cumple una función ecológica que da cuenta de esa cooperación. Dicho en otros términos, el cultivo de diversas especies en la milpa no es azaroso, sino que obedece a una función ecológica y económica. De acuerdo con Aguilar, Illseley y Marielle (2003: 85), “la asociación maíz-frijol es complementaria, ya que el frijol es una planta fijadora de nitrógeno que le aporta este nutriente al maíz, y la caña de maíz proporciona sostén al frijol que se enreda en ella para apoyarse y crecer [...] La calabaza sembrada entre el maíz y el frijol limita el desarrollo de malas hierbas; con la sombra de sus grandes hojas pegadas al suelo ayudan a mantener la humedad [...] El chile, que a menudo se siembra en la milpa, permite un mejor aprovechamiento del espacio entre plantas, repele ciertos insectos” (Aguilar *et al.* 2003: 85).

Si bien es cierto que, desde el conocimiento tradicional, no se conocían implicaciones como la de “la fijación del nitrógeno”, se han conocido otros elementos de gran importancia en este tipo de interacción. Por ejemplo, las interacciones que se muestran en que unas plantas aportan el sostén, otras

guardan la humedad del suelo, otras propician la evolución de ciertas especies, otras sirven como repelentes, etc.

En general, el cultivo del maíz implica, además del conocimiento implícito en la domesticación de las plantas, un conocimiento minucioso de las características del maíz: razas, tamaño, color, tipo de grano, tamaño de la planta, resistencia, sabor, textura, etc., que les ha permitido a los agricultores tradicionales diversificar y dispersar diferentes tipos de especies:

los agricultores campesinos e indígenas pueden partir de un germoplasma común, pero en la medida en que ciertas características morfológicas son seleccionadas por cada pueblo, se van destacando determinados rasgos de una sola fracción del genoma, los que generalmente se expresa en el fenotipo, por lo que las distintas razas y variedades resultan de que los agricultores tradicionales van resaltando unos caracteres e inhibiendo otros (Boege, 2009: 22).

Ahora bien, para concluir, hemos señalado la importancia de la domesticación tanto de plantas como de ambientes, lo cual ha originado una diversidad biológica y cultural que podemos constatar en las relaciones que algunos autores han hecho ya sea sobre la variedad de cultivos de maíz con las regiones ecológicas del país (Aguilar *et al.*), ya sobre la variedad de maíces con pueblos indígenas (Aguilar *et al.* 2003; Ortega, 2003; Boege, 2008).

En general, estas relaciones señalan que las diferencias en las poblaciones nativas de maíz dependen de las condiciones naturales y agroecológicas: tipo de suelo, tipo de sistema de cultivo (por ejemplo, si el cultivo es de riego o de temporal), etc. Pero, nuevamente, es notorio el contraste entre un maíz como el "Nal-Tel", propio de los mayas de la península de Yucatán (que se produce en una región ecológica tropical y con la técnica de r-t-q) y el maíz morado "Cónico" o "Purhépecha", propio de la meseta Purhépecha (que se produce en una región ecológica templada y con una técnica de descanso y rotación de la tierra).

Las diferencias que hemos apuntado dan cuenta de que las prácticas del cultivo del maíz dependen tanto de la región ecológica, como del sistema de cultivo, la raza de maíz, pero, todavía más importante, de los aportes hechos por el grupo étnico. Todas estas características nos dan elementos para señalar que constituyen prácticas epistémicas genuinas, pero que son, al mismo tiempo, identitarias de estas culturas en tanto que son “elementos propios sobre los cuales las comunidades tradicionales ejercen decisiones propias” (Bonfil, 1988: 7).

Esto es, se trata de un sistema complejo que involucra conocimientos, técnicas, herramientas, organización social, así como rituales que permiten dar cuenta de la conformación de culturas en función de prácticas dominantes. Sin embargo, la forma en que damos cuenta no es sólo a través de la práctica misma, sino de los relatos que los sujetos que pertenecen a un grupo hacen de sí mismos y de otros.

Por un lado, hemos visto ya un tipo de relato sobre la cosmovisión de los pueblos indígenas subyacente a la práctica agrícola. Seguramente, al día de hoy, pocos pueblos asumirán esa historia como propia, pero a cambio van creando nuevas historias, resultado de una cierta conciliación entre sus elementos ‘míticos’ y la religión derivada del régimen de colonización. En el caso de la siembra del tlacolol, en la Montaña de Guerrero, los habitantes relatan historias en las que se ofrendan y piden buenas cosechas a San Marcos, quien parece ser el “patrón” del ciclo agrícola. Por otra parte, dichos relatos no se dan en abstracto, sino que hacen referencia a entidades y comunidades muy específicas (Compartiendo Saberes, 2011).

Si bien el objetivo de este capítulo no era el de hacer una comparación entre prácticas epistémicas derivadas de diferentes tradiciones: la indígena y la científica,

es cierto que ésta reconstrucción que hacemos de la práctica epistémica referida al conocimiento tradicional contrasta con la práctica científica.<sup>88</sup>

Desde un estudio reciente (Ramírez, 2011) se muestra cómo ciertas narrativas han propiciado que prácticas epistémicas, basadas en la ciencia y la tecnología, configuren el ámbito de lo social. De esta forma, se puede señalar una suerte de determinismo tecnológico, según el cual “la tecnología constituye el motor objetivo del cambio social” (Ramírez, 2011: 39). Ejemplo de ello, agrega la autora, lo constituyen las “tecnologías de la información y la comunicación que impulsan cambios radicales en la organización social del trabajo” (*Ibíd.*).

La postura defendida en este estudio no es, ni de lejos, la del determinismo tecnológico; Ramírez, a partir de un minucioso análisis sobre el determinismo tecnológico y el constructivismo social, sostiene, en el mismo tenor en el que lo hemos hecho aquí, que “es la condición híbrida de las redes sociotécnicas, su persistencia en entornos cuyas fronteras son difusas, lo que obliga a pensar en un punto intermedio en el que son producto a la vez que son punto de partida de formas de vida específicas” (*Ibidem.*: 50). Desde esta perspectiva, la práctica epistémica científica-tecnológica conforma sociedad, de la misma manera que el conocimiento no puede ser considerado sino como “producto cultural”. En suma, la relación entre sociedad y conocimiento es simétrica y co-constitutiva.

---

<sup>88</sup> Existen diversos estudios que dan cuenta de cómo está constituida la práctica científica y que, en cierto sentido, nos permitirían afirmar que ésta es identitaria de las sociedades “modernas”. Cfr. Kuhn (1971); Latour y Woolgar (1986); Latour y Callon (1991); Knorr Cetina (1981) y (1983), entre otros.

### 3.5. RECAPITULACIÓN

En este capítulo hemos intentado mostrar que la diversidad cultural puede ser vista a través de la diversidad cognoscitiva que se encuentra en prácticas epistémicas diferentes. De manera particular lo hayamos en sistemas de conocimiento referentes al maíz y al maguey.

En el desarrollo de este capítulo caracterizamos los conocimientos tradicionales como resultado de prácticas epistémicas que se constituyen en función de una serie de valores, fines, intereses, recursos, y en general en torno a la cosmovisión que conforma la cultura. La forma más clara de dar cuenta de todo este conjunto de valores, normas o principios es en las actividades cotidianas en las que los agentes van construyendo y reconstruyendo una representación de ellos mismos.

Desde una perspectiva como ésta, los conocimientos tradicionales, en este caso del cultivo del maíz, satisfacen las necesidades de los pueblos indígenas, sin dejar de atender los diferentes significados que tiene el maíz para ellos, y proyectándose en función de éstos. Esto da cuenta de que las culturas tradicionales conforman sus prácticas de una manera muy cercana a sus marcos conceptuales.

Si bien es cierto que, en un sentido, los marcos conceptuales subyacen a sus acciones, es necesario enfatizar que no son marcos fijos a los que los sujetos tienen que ajustarse, se trata de una práctica en la que los agentes se co-constituyen con esos marcos; de la interacción entre los agentes —que sustentan ese conjunto de creencias, valores, normas, etc.— depende la conservación, transformación y evolución de sus prácticas y, con ello, de su cultura. Sobra decir que los mismos sujetos se van conformando y transformando a la par que sus prácticas. De ahí que hablemos de co-constitución.

De acuerdo con el planteamiento que hemos hecho sobre la cultura, ésta se manifiesta en un complejo de prácticas, entre ellas las epistémicas. Estas prácticas,

junto con otras, permiten que los sujetos adscritos a ellas establezcan formas de vida que también se modifican en la medida en que entran en contacto con otras formas de vida. Esto quiere decir que aunque las culturas pueden fundar diferentes formas de vida, de ello no se sigue la incompreensión entre culturas distintas. Por el contrario, la diversidad cultural no debería fundarse en la opresión de las formas de vida que no son compatibles con una hegemónica; de ser así, la diversidad cultural se cancela a sí misma. La postura interesante de la diversidad cultural radica en los diferentes retos que surgen del encuentro con el otro, pero eso requiere no sólo la aceptación de que pueden coexistir —como de hecho sucede— diferentes culturas, que aunque inconmensurables entre sí pueden ser igualmente valiosas, sino la aceptación de que es posible y deseable la interculturalidad en un sentido positivo.

## REFLEXIONES GENERALES

---

---

Esta investigación surgió con el propósito de ahondar en los procesos subyacentes a la diversidad cognoscitiva y a la diversidad cultural. Al inicio de esta investigación nos proponíamos mirar la primera a través de la segunda para hacer razonable la tesis de que las prácticas de conocimiento son prácticas identitarias de las culturas.

Entre los resultados que ha arrojado esta investigación destacan de manera muy particular los siguientes: por un lado, si bien es cierto que existe una cercanía entre las formas de conocimiento y las formas de vida de las distintas culturas de tal manera que podemos señalar incluso una co-constitución entre conocimiento y sociedad, no resulta tan directa y evidentemente la correlación entre conocimiento y cultura; al menos la relación sólo puede establecerse en ciertos términos, en función de prácticas dominantes en algunas culturas, pero no puede establecerse de manera unívoca y general. Para decirlo más contundentemente, no podemos señalar de manera decisiva que a toda cultura le corresponde un sistema de conocimiento por el cual se distingue de otras culturas.

Como es de notarse, hay que distinguir entre conceptos como "sociedad" y "cultura" de tal suerte que no todas las prácticas sociales que se realizan en una sociedad son prácticas culturales. Además, como lo hemos señalado ya en el desarrollo de este trabajo, existen algunos elementos culturales que subyacen a algunas de las prácticas sociales y que, de esta manera, dan un sentido particular a las prácticas. Hemos asumido una noción de cultura en relación con grupos sociales de carácter étnico o indígena, desde donde puede señalarse que algunas prácticas epistémicas y dominantes de ciertos grupos sociales étnicos permiten establecer una identidad de estos grupos.

Sin embargo, la cuestión relevante es que si queremos establecer una correlación única y exclusiva entre conocimiento y cultura, entonces estableceríamos un reduccionismo fuerte que se ve negado por la realidad social de nuestras comunidades indígenas. Esto es, las comunidades indígenas realizan diversos tipos de prácticas, pero existen algunas prácticas que conllevan conocimiento tradicional y que no puede decirse que sean exclusivas de una cultura: el cultivo de la milpa, por ejemplo, no es exclusivo de los huicholes o de los tojolabales o de los mayas; todos ellos llevan a cabo la práctica agrícola, no obstante, puede considerarse como distintivo entre tales grupos étnicos las técnicas y conocimientos asociados a los territorios que habitan. Esto obedece a los distintos factores que se encuentran vinculados a los conocimientos tradicionales: la práctica agrícola puede ser la misma, pero implica conocimientos particulares sobre el tipo de suelo, sobre las semillas, sobre el clima, etc.

Este fenómeno de "similitud" entre los diversos grupos étnicos del país se explica si consideramos las tesis de (a) una herencia cultural con rasgos compartidos por parte de los pueblos mesoamericanos y (b) la experiencia común de un proceso de dominación colonial. Estas tesis, que ya anotábamos en el último capítulo, nos dan cuenta de que si bien los pueblos indígenas de nuestro país conservan elementos distintivos, parecen poco visibles en nuestra época debido a estos fenómenos.

La idea de la correlación única y exclusiva entre conocimiento y cultura a su vez se antoja poco fiable si atendemos a la idea de cultura sólo como un sistema cerrado; de ser el caso tendríamos que considerar que todo tipo de práctica social es estática e inamovible. No obstante, esta idea de cultura contribuye de cierta forma al reconocimiento de los diferentes grupos indígenas que habitan el país. De tal suerte que la idea de cultura puede tener, para el caso mexicano, un significado doble: como sistema y como proceso. En el desarrollo de la tesis hemos apuntado

con mayor énfasis a la noción de cultura como proceso en contraposición con nociones tradicionales que sólo la conciben como sistema. Así, y de acuerdo con la idea de cultura que hemos defendido, las prácticas sociales son dinámicas y en continua transformación, pero lo importante es destacar elementos culturales autónomos que son asumidos como genuinos dentro de un grupo étnico por sus miembros.

Si consideramos a los grupos étnicos en relación con su cultura encontramos diferentes formas de cultura interrelacionadas (autónoma, apropiada, impuesta, enajenada) que no serían, en su conjunto, identitarios de sus formas de vida. Son los elementos culturales que no han sido impuestos por otras culturas los que nos permiten ubicar prácticas identitarias de estos grupos étnicos. Sólo en este sentido es que la diversidad cultural puede verse a través de tesis epistemológicas como la de la diversidad cognoscitiva.

En este sentido, podemos decir que la diversidad cultural de un país como México puede verse a través de las diferentes formas de concebir y vivir en el mundo y su relación con él en la medida en que les subyacen marcos conceptuales relativamente distintos. En este caso, podríamos distinguir al menos dos formas de vida que, si bien no son radicalmente diferentes, se constituyen en torno a esquemas y a sistemas de conocimiento distintos: las formas de vida de los pueblos indígenas y sus conocimientos tradicionales por un lado y, por el otro, las formas de vida de las sociedades "modernas" (con origen occidental o sociedades parcialmente occidentalizadas) y los sistemas de ciencia y tecnología. Aunque no ahondamos en esta segunda vertiente, sabemos que existen modelos como el de Ciencia, Tecnología y Sociedad que dan cuenta de una forma distinta de conformar sociedad y conocimiento a partir de prácticas sociales específicas y distintas de aquéllas (Ramírez, 2011).

Por otro lado, podemos ver que las prácticas sociales, sean las de las sociedades “modernas” o las de las comunidades indígenas, conforman no sólo conocimiento sino a la sociedad al mismo tiempo. Si bien de manera usual se reconoce, en tesis constructivistas, la idea de que lo social contribuye a la conformación de conocimiento, podemos ahora señalar que los sistemas de conocimiento también conforman tipos de sociedades. Se trata, por decirlo de alguna manera, de una constitución por partida triple: tanto individuos y sociedades como sistemas de conocimiento se van conformando a través de las prácticas sociales.

Ahora bien, uno de los puntos específicos del trabajo fue el de mostrar que las prácticas que llevan a cabo ciertas comunidades indígenas, y a las que se encuentran asociadas conocimientos tradicionales, son —al menos en parte— peculiares y distintivas de tales comunidades al ser prácticas que dependen de elementos y decisiones propias (lo que Bonfil ha llamado como cultura autónoma y apropiada) de estos grupos sociales. Mencionamos al menos dos casos, el del cultivo de la milpa y del maguey, que dan cuenta de los conocimientos asociados a tales prácticas.

Más allá de esto hay dos elementos que se quedan en el tintero y que vale la pena reconsiderar en las discusiones académicas respecto de los conocimientos tradicionales. Por un lado, hemos insistido en que se trata de conocimientos cuya valía reside en su contribución a la formulación y resolución de problemas que afectan a poblaciones en una escala global, pero es necesario enfatizar que más allá de la utilidad que representan estos conocimientos para el desarrollo sustentable deberíamos partir de una premisa poco considerada que es su relevancia para la supervivencia de estos pueblos. El conocimiento que poseen estas comunidades es indispensable para su soberanía alimentaria, su salud y su calidad de vida o bienestar social.

La dimensión de estos conocimientos tradicionales, como el del cultivo de la milpa, excede la dimensión e impacto ecológico, es decir, si bien es importante la constitución de estos sistemas naturales es necesario no perder de vista su vinculación a otras dimensiones: ética, política, cultural, social y espiritual. Pues según hemos visto, los conocimientos tradicionales involucran, interrelacionada y no fraccionadamente, todas estas dimensiones en su práctica agrícola.

Esto nos lleva al segundo elemento a considerar y que tiene que ver con el reconocimiento de estos sistemas de conocimiento asociadas a dichas prácticas. Desde la discusión academicista se insiste en establecer criterios epistémicos que nos permitan concluir que, en efecto, se trata de sistemas de conocimiento fiables. Esto es, se busca distinguir y separar en la práctica elementos propiamente epistémicos de aquellos que no lo son y a esa búsqueda le subyacen criterios científicos. Es así que, en tales discusiones, se confunden la legitimidad y la científicidad.

De acuerdo con las diferentes fuentes consultadas, el reconocimiento a estos conocimientos tradicionales parte de una evaluación que parece medir grados de científicidad, pero la legitimidad de los criterios no puede provenir de un contexto diferente del de los CTI. Las normas o criterios se validan al interior de las prácticas y de sus respectivos esquemas conceptuales. Hemos ya abordado y descartado toda suerte de relativismo, pero sostenemos que tales criterios son necesariamente relativos a las prácticas que llevan a cabo los grupos indígenas.

De esta manera, científicidad no es equivalente en ningún sentido a legitimidad, ni a autenticidad. Según lo hemos revisado, que una práctica sea evaluada como legítima o auténtica se sustenta en la cultura propia del grupo, esto es, en sus creencias, valores, objetivos, proyectos, principios, etc. Pero los mecanismos de legitimación se deciden al interior del grupo o comunidad.

Ciertamente reconocemos la importancia de distinguir un auténtico conocimiento de otro que pretende serlo y no lo es. Pero es a partir del reconocimiento interno, de la legitimidad generada en el acuerdo mínimo, que se distingue entre lo aceptable y lo que no lo es, entre lo correcto y lo incorrecto, entre representaciones, normas y valores que son los de la comunidad y los que nos lo son. Para decirlo en términos de Bonfil (1988): “es en la configuración de la cultura propia donde deben buscarse los datos que den respuesta a preguntas que van desde si la autoridad y sus decisiones son legítimas, hasta la definición como propias o ajenas de las decisiones que toman, por ejemplo, los especialistas en diversas actividades conocimientos y tecnologías.”

De todo esto no se desprende una defensa del relativismo, pero sí una apuesta al reconocimiento de las prácticas epistémicas que llevan a cabo las comunidades indígenas como una forma de promover la interculturalidad. Siguiendo la propuesta que hace Sen (2007), la idea es considerar las pluralidades que conforman la identidad humana y la superposición de estas pluralidades, de tal forma que si bien la cultura es importante, podemos encontrar otros aspectos que son relevantes y significativos para el desarrollo de nuestras vidas. Y uno de esos “otros aspectos” bien pueden ser las prácticas epistémicas. Esto es, se trata de considerar los sistemas de conocimiento como una forma de acercamiento real a los otros, más que como una mera confrontación de saberes para establecer una superioridad epistémica *a priori*.

Esta idea concuerda con la tesis de la “ecología de los saberes” propuesta por De Sousa (2009), según la cual se busca fomentar un diálogo o intercambio de conocimiento a partir del reconocimiento de intervenciones en el mundo posibilitadas por formas de conocimiento no occidentalizadas. Sin embargo, las ideas de diálogo o ecología de los saberes no son claras toda vez que las discusiones en el ámbito académico no involucran a los portadores de esas “otras

formas de conocimiento". Existe una asimetría en este diálogo de saberes. Quedan pues pendientes los mecanismos que posibilitarían este diálogo de saberes y que, de manera hipotética, presuponemos que puede considerarse a partir de la confluencia de estos saberes en la resolución de problemas concretos, en donde la participación ya no se reduce al experto científico y al gestor gubernamental, sino que se amplía al ciudadano, al agente civil considerado usualmente, y no adecuadamente, como "lego". La ecología de los saberes exigiría, a su vez, reconsiderar los marcos institucionales que posibiliten tal diálogo

De esta forma, el reconocimiento de otras formas legítimas de conocimiento parece que es sólo el inicio del "encuentro con el otro". El reconocimiento no es suficiente si las políticas públicas siguen omitiendo y evadiendo la realidad pluricultural que conforma al país. El desafío va de la mano con la generación de políticas que promuevan la vida digna de dichas comunidades. Y ello implica reconocer los diferentes retos en ámbitos como el legal, político, económico, social, cultural, entre otros.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### **AGRAWAL, ARUN**

- 1995 Dismantling the Divide between Indigenous and Scientific Knowledge. En *Development and Change* (pp. 413-439). vol. 26.
- 1995 Indigenous and Scientific Knowledge: Some Critical Comments. En *Indigenous Knowledge and Development Monitor* 3(3).

### **AGUILAR ET AL.**

- 2003 Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos. En Esteva, G. y C. Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país* (pp. 83-122 ), México: Conaculta.

### **AGUIRRE, IRMA**

- 2007 *Amuzgos de Guerrero. Colección Pueblos indígenas del México Contemporáneo*, México: CDI.

### **AGUIRRE, B. G Y POZAS**

- 1991 La política indigenista en México. Tomo II. México: Conaculta/INI.

### **APPIAH, KWAME ANTHONY**

- 2007 *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz.

### **ARENDT, HANAH**

- 1973 *La condición humana*. Barcelona: Paidós Ibérica.

### **ARGUETA, ARTURO**

- 2008 *Los saberes p'urhépecha. Los animales y el diálogo con la naturaleza*, México: UMSNH, UNAM, Gobierno del Estado de Michoacán, JP, PNUMA.

### **ARGUETA, A., E. CORONA Y P. HERSCH**

- 2011a *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. México: CRIM-UNAM, U. Iberoamericana, Fonciyt.

### **ARGUETA, A. ET. AL**

- 2011b La medicina tradicional indígena en México. México: Fonciyt "Compartiendo Saberes".

### **BAUMANN, GERD**

- 2001 *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós Studio.

**BAUMAN, ZYGMUNT**

2002 *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós Studio.

**BARNES, BARRY**

2001 Practice as collective action. En Theodore Schatzki, Karin Knorr Cetina y Eike von Savigny (eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (pp. 17-28). Nueva York: Routledge.

**BARNES B. Y D. BLOOR**

1982 Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. En Hollis M. y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (pp. 21-47). Cambridge, Mass.: The MIT Press.

**BENHABIB, SEYLA**

1999 The Liberal Imagination and the Four Dogmas of Multiculturalism. En *Yale Journal of Criticism*, vol.12, núm.2, pp. 401-413.

2006 *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz editores.

**BIBLIOTECA DIGITAL DE LA MEDICINA TRADICIONAL MEXICANA.**

Consultada en octubre de 2011. Portal de acceso:  
<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx>

**BOEGE, E.**

2008 Centros de origen, pueblos indígenas y diversificación del maíz, en *Ciencias*, No. 92, octubre, México: UNAM-Facultad de Ciencias.

**BONFIL, GUILLERMO**

1988 La teoría del control cultural e el estudio de procesos étnicos. En *Anuario Antropológico*. Núm 86. Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro, pp. 13-53.

1991 *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza.

2006 *México Profundo*, México: Random House Mondadori.

**BOYD, R.**

1992 "Constructivism, Realism and Philosophical Method" en *Inference, Explanation and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, J. Earman (ed.), Berkeley: University California Press.

**BRUNER, JEROME**

- 1994 *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa.
- 1995 *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial.
- 2003 *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. F.C.E.

**CASAS A., Y J. CABALLERO**

- 1995 "Domesticación de plantas y origen de la agricultura en Mesoamérica", en *Ciencias* No. 40, octubre-diciembre, México: UNAM-Facultad de Ciencias.

**CASTILLEJA, AIDA**

- 2011 Sistemas de conocimiento en competencia: un estudio en pueblos purépecha, en Argueta A, E. Corona y P. Hersch (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (393-416). México: CRIM-UNAM, U. Iberoamericana, Fonciyt.

**CENTER FOR INFORMATION ON LOW-EXTERNAL-INPUT AND SUSTAINABLE AGRICULTURE**

Consultado en mayo del 2009. Portal de acceso: [www.ileia.org](http://www.ileia.org)

**CENTER FOR WORLD INDIGENOUS STUDIES.**

Consultado en agosto de 2009. Portal de acceso a: <http://cwis.org>

**CHAMOUX, M. N.**

- 1992 *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

**COMPARING AND SUPPORTING ENDOGENOUS DEVELOPMENT AND BIO-CULTURAL DIVERSITY**

Consultado en agosto del 2009. Portal de acceso: <http://www.compasnet.org/>

**COMPARTIENDO SABERES**

- 2011 *Tlacotepec: unido en raíces y espigas*. México: Fonciyt 95255, Tlacotepec, Municipio de Tlacoapa, Gro.

**CONANT Y HAUGHELAND (COMPS.)**

- 2002 *Thomas Kuhn. El camino desde la Estructura. Ensayos Filosóficos 1970-1973*, Barcelona, Paidós Básica.

**CONCHEIRO L. Y FRANCISCO LÓPEZ (COORDS.)**

2006 *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural*. México: CEDRSSA-Cámara de diputados- LIX legislatura.

**CONCHEIRO L. Y NÚÑEZ.**

2006 Propiedad, biodiversidad y conocimiento tradicional. En *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural* (pp. 39-78) México: CEDRSSA-Cámara de diputados- LIX legislatura.

**CUADRIELLO, H. Y RODRIGO MEGCHÚN**

2006 *Tojolabales*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

**DAVIDSON, DONALD**

1984 *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York: Oxford University Press.

**DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LA UNESCO SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL,**

en Varios autores *Antología sobre cultura popular e indígena: Lecturas del seminario Diálogos en acción, primera etapa*, pp. 39-45. México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2004.

**DE LA PEÑA, G.**

1993 Individuo, etnia, nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva, en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura en torno a la obra de Luis Villoro* (pp. 243-262). México: UNAM.

**DE SOUSA, BOAVENTURA**

2009 *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI/CLACSO.

**DÍAZ, TEPEPA M.G., ISMAEL NÚÑEZ Y PEDRO ORTÍZ**

2011 Innovar en la tradición. La construcción local de los saberes campesinos en proceso interculturales. En Argueta et al. (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 235-254). México: CRIM-UNAM, U. Iberoamericana, Fonciyt.

**DUARTE GÓMEZ ET AL,**

2004 "Políticas nacionales de salud y decisiones locales en México: el caso del Hospital Mixto de Cuetzalan, Puebla", en *Salud pública de México*, V. 46, No. 5, México (sept-oct, 2004) Disponible en línea:  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0036-36342004000500005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0036-36342004000500005&script=sci_arttext)

**ECHVERRÍA, JAVIER**

2003 *La revolución tecnocientífica*. Madrid: F.C.E.

**ENGEL, PASCAL**

1994 Las paradojas de la identidad personal. En Olivé, L. y Fernando Salmerón (eds.), *La identidad personal y la colectiva* (pp. 37-64). México: UNAM.

**ESTEVA, G. Y C. MARIELLE (COORDS.)**

2003 *Sin maíz no hay país*, México: Conaculta.

**EVANS-PRITCHARD, E.**

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford [*Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1976].

**FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION**

Consultado en abril del 2009. Portal de acceso:

[http://www.fao.org/fileadmin/templates/esw/esw\\_new/documents/Links/Publications\\_Tanzania/48\\_Gender\\_and\\_Biodiversity\\_Mascarenhas\\_Koda.pdf](http://www.fao.org/fileadmin/templates/esw/esw_new/documents/Links/Publications_Tanzania/48_Gender_and_Biodiversity_Mascarenhas_Koda.pdf)

**FRAZER JENDAYI Y NICOLAS BERGGRUEN**

2010 Costa de Marfil: símbolo del mal gobierno; publicado en línea el 3 de agosto de 2011 para el diario *El país* [en línea], Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. Consultado en noviembre, 2011:  
[http://www.elpais.com/articulo/opinion/Costa/Marfil/simbolo/mal/gobierno/elpepiopi/20101230elpepiopi\\_12/Tes](http://www.elpais.com/articulo/opinion/Costa/Marfil/simbolo/mal/gobierno/elpepiopi/20101230elpepiopi_12/Tes).

**FLORESCANO, E.**

2003 "Imágenes y significados del dios del maíz", en *Sin maíz no hay país*, Esteva, G. y C. Marielle (coords.), México: Conaculta.

**FRIEDMAN, JONATHAN**

2001 *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.

**FUNTOWICZ SILVIO Y JEROME RAVETZ**

1993 *La ciencia pos normal. Ciencia con la gente*. Barcelona: Icaria.

**GARCÍA, ABISAÍ**

2007 Los agaves de México. En *Ciencias* (pp. 14-23). 87. Julio-septiembre. México: UNAM.

**GARZÓN, ERNESTO**

2001 Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural. En Garzón, E., *Filosofía, Política, Derecho*. Valencia: Universitat de València.

**GEERTZ, CLIFFORD**

1996 *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

**GERBI, ANTONELLO**

1982 *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México: F.C.E.

**GERMAN DEVELOPMENT COOPERATION**

Consultado en abril de 2009.

Portal de acceso: <http://www.gtz.de/en/index2.htm>

**GÓMEZ, MÓNICA**

2009 *Pluralidad de realidades Diversidad de culturas*. México: UNAM.

**GÓMEZ, J.A. Y NORMA GUTIÉRREZ**

2011 Relatos de vida productiva alrededor del maíz. Maíz, milpa, conocimiento y saberes locales en comunidades agrícolas. En Argueta et al. (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp.329-344). México: CRIM-UNAM, U. Iberoamericana, Fonciyt.

**GOODMAN, NELSON**

1990 *Maneras de hacer mundos*. Madrid: Visor.

**GRAY, JOHN**

2001 *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. México: Paidós.

**HALE, CHARLES**

2005 *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. México: Siglo XXI.

**HOLLIS, MARTIN**

1970 The limits of irrationality. En Brian W. (ed.), *Rationality* (214-220). Oxford: Basil Blackwell.

**HUGO, DANIEL**

2007 *Colección de materiales pedagógicos*, Fascículo 2. Buenos Aires: Laboratorio de políticas públicas.

**IBARRA, ANDONI**

2011 La distinción entre racionalidad teórica y racionalidad práctica, o la frontera entre Tijuana y San Diego. En Pérez Ransanz A.R. y A. Velasco (coords.), *Racionalidad en Ciencia y Tecnología. Nuevas perspectivas Iberoamericanas* (159-170). México: UNAM.

**INDIGENOUS KNOWLEDGE PROGRAM, THE WORLD BANK GROUP**

Consultado en abril del 2009. Portal de acceso:  
<http://www.worldbank.org/afr/ik/iknotes.htm>

**INNERARITY, DANIEL**

2011 *La democracia del conocimiento. Por una sociedad inteligente*. Barcelona: Paidós.

**KAHN, J.S.**

1975 *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.

**KANT, E.**

1995 *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.

**KAPUSCINSKY, RYZARD**

2007 *Encuentro con el otro*. Barcelona: Anagrama.

**KNORR CETINA, KARIN**

1983 The ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivist Interpretation of Science. En Knorr Cetina y Mulkay M. (eds), *Science Observed. Perspectives on the Social Studies of Science*. Londres: SAGE.

2005 *La fabricación del conocimiento. Un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. [1981]

**KROTZ, ESTEBAN**

2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: FCE/UAM-I.

- 2004a Cinco ideas falsas sobre 'la cultura. En Varios autores, *Antología sobre cultura popular e indígena: Lecturas del seminario Diálogos en acción, primera etapa* (pp. 13-19). México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- 2004b El concepto <<cultura>> y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente? En Varios autores, *Antología sobre cultura popular e indígena: Lecturas del seminario Diálogos en acción, primera etapa* (pp. 21-29). México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

#### **KUHN, THOMAS**

- 1971 *La estructura de las revoluciones científicas*, México: F.C.E.
- 1982 La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica. En Kuhn, *La tensión esencial* (pp. 248-262). México: F.C.E.
- 1982 Objetividad, juicios de valor y elección de teoría. En Kuhn, *La tensión esencial* (pp. 344-364). México: F.C.E.
- 1989 *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B.
- 1993 Afterwords, en Paul Horwich (ed.), *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*. Cambridge Massachusetts: The MIT Press.
- 2002a El camino desde la Estructura, en Conant y Haugheland (comps.), *Thomas Kuhn. El camino desde la Estructura. Ensayos Filosóficos 1970-1973* (pp.113-129). Barcelona: Paidós Básica.
- 2002b Mundos posibles en la Historia de la Ciencia, en Conant y Haugheland (comps.). *Thomas Kuhn. El camino desde la Estructura. Ensayos Filosóficos 1970-1973* (pp.). Barcelona: Paidós Básica.

#### **LENKERSDORF, CARLOS**

- 2002 *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- 2004 *Conceptos tojolabales de filosofía y del Altermundo*. México: Plaza y Valdés.

#### **LOCKE, JOHN**

- 1999 *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: F.C.E.

#### **LÓPEZ AUSTIN**

- 2001 El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En Broda y Baez (eds.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 47-65). México: CNCA/FCE.

#### **LUKES, STEVEN**

- 1970 Some problems about rationality. En Bryan W. (ed.), *Rationality* (pp. 194-213). Oxford: Basil Blackwell.

1982 Relativism in its Place. En Hollis M y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (pp. 261-305). Cambridge, Massachusetts: The MIT press.

**MAFFIE, J.**

2008 'In the end, we have the Gatling gun, and they have not': Future prospects of indigenous knowledges. *Futures* 41, 53-65.

**MARTINEZ-FLORES, A. ET AL .**

2008 Cambios postcosecha del hongo comestible huitlacoche (*Ustilago maydis* (D. C.) Corda). En *Rev. Chapingo Ser.Hortic*, Chapingo, v. 14, n. 3, dic. Consultado el 28 marzo 2012. Acceso al portal:  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1027-152X2008000300016&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1027-152X2008000300016&lng=es&nrm=iso)

**LATOUR B. Y S. WOOLGAR**

1986 *Laboratory life. The Social Construction of Scientific Facts*. Washington: Princeton University Press.

**LATOUR B. Y M. CALLON (EDS.)**

1991 *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*. Paris: La Découverte.

**MAZZOTTI, MASSIMO**

2008 *Knowledge as Social Order. Rethinking the Sociology of Barry Barnes*, Burlington: Ashgate Publishing Company.

**MIKULSKA, KATARZYNA**

2001 Tlazoltéotl, Una diosa del maguey. En *Anales de Antropología* (pp. 91-123). No. 5, México: UNAM-IIA.

**MILL, JOHN STUART**

1989 *On Liberty and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

**MONTEMAYOR, CARLOS**

2008 *Los pueblos indios de México*. México: Random House Mondadori.

**MORENO, BEATRIZ, GABRIELA GARRET Y JULIO FIERRO**

2006 *Otomíes del Valle del Mezquital*. Colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

**MURGUÍA, ADRIANA**

2009 *El análisis sociológico de la cultura*. México: UNAM.

**NAVARRETE, FEDERICO**

2004 *Las relaciones interétnicas en México*. México: UNAM.

2008 *Los pueblos indígenas de México. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México: CDI.

**OLIVÉ, LEON**

1992 Relativismo conceptual y filosofía en las Américas. En Marcelo Dascal (comp.), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana* (pp.83-108). México: UNAM.

1994 Identidad colectiva. En Olivé, L. y F. Salmerón (eds.), *La identidad personal y la colectiva* (pp.65-84). México: UNAM.

1998 Constructivismo, relativismo y pluralismo en la filosofía y sociología de la ciencia. En Carlos Solís (comp.), *Alta Tensión: Filosofía, sociología e historia de la ciencia* (pp. 195-212). Barcelona: Paidós Básica.

1999 *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós/UNAM-FFyL.

2000 *El bien, el mal y la razón*. México: Paidós.

2004 (comp.) *Ética y diversidad cultural*. México: F.C.E.

2009 ¿A quién pertenece el conocimiento? Poder y contrapoderes en el camino hacia las sociedades del conocimiento. En R. Suárez (coord), *Sociedad del conocimiento* (pp. 89-108). México: UNAM.

**OLIVÉ, L., Y FERNANDO SALMERÓN (EDS.)**

1994 *La identidad personal y la colectiva*. México: UNAM.

**OLSON, E.,**

1997 *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. Oxford: Oxford University Press.

**OMS**

2000 Situación reglamentaria de los medicamentos herbarios. Consultado en septiembre de 2011. Acceso al portal:

<http://apps.who.int/medicinedocs/pdf/whozip58s/whozip58s.pdf>

**ORTEGA, RAFAEL**

2003 La diversidad del maíz en México. En Esteva, G. y C. Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país* (pp. 123-154), México: Conaculta.

**PAREKH, BIKHU**

2000 *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. New York: Palgrave Macmillan.

**PÉREZ, R. S. Y S. TOXTLE**

2006 El conocimiento popular, campesino e indígena desde abajo. El caso Puebla. En Concheiro L, y Francisco López (coords.). *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural* (pp.391-445). México: CEDRSSA-Cámara de diputados- LIX legislatura.

**PÉREZ RANSANZ, ANA ROSA**

1992 Verdad y justificación. En *Dianoia* (pp. 85-93). número 38.

1993 Verdad y realidad: comentarios a la propuesta de León Olivé. En *Revista Latinoamericana de Filosofía* (pp.327-351). Vol. XIX, No. 2.

1993b El realismo de Villoro. En Garzón E. y F. Salmerón (eds.), *Epistemología y Cultura. En torno a la obra de Luis Villoro* (pp. 39-62). México: UNAM.

1998 El cambio de mundos y el realismo. En Solís Carlos (comp.), *Alta Tensión: Filosofía, sociología e historia de la ciencia* (pp.259-278). Barcelona: Paidós Básica.

2011 La dimensión afectiva de la racionalidad. En Pérez Ransanz A.R. y A. Velasco (coords.), *Racionalidad en Ciencia y Tecnología. Nuevas perspectivas Iberoamericanas* (pp. 431-440).México: UNAM.

**PÉREZ RANSANZ Y JOSÉ FRANCISCO ÁLVAREZ**

2004 De Kant a Kuhn, acotando por Putnam. En *Endoxa: Series Filosóficas* (pp. 495-517). No. 18. Madrid: UNED.

**POPPER, KARL**

1992 *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.

**PUTNAM, HILARY**

1981 *Reason, Truth and History*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.

1990 *Realism with a Human Face*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

1994 *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós.

**RAMÍREZ, SANDRA**

2011 *Conocimiento y formas de vida. Elementos para la construcción de espacios públicos en cuestiones científico-tecnológicas*. México: UNAM.

**RENDÓN M, JUAN JOSÉ**

2003 *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. Tomo I, México: Conaculta, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

**RORTY, RICHARD**

1990 *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.

1996 *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós.

**SARTORI, GIOVANNI**

1992 *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza.

**SEMALI, LADISLAUS Y JOE KINCHELOE**

1999 Introduction: What is indigenous knowledge and why should we study it? En *What Is Indigenous Knowledge? Voices from the Academy* (pp. 3-59). New York: Falmer Press.

**SEN, AMARTYA**

2007 *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz editores.

**SCHATZKI, T., KARIN KNORR CETINA Y EIKE VON SAVIGNY (EDS.)**

2001 *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Nueva York: Routledge.

**SCHATZKI, THEODORE**

2001 Practice Mind-ed Orders. En Theodore Schatzki, Karin Knorr Cetina y Eike von Savigny (eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (pp.42-55). Nueva York: Routledge.

2001 Introduction: Practice Theory. En Theodore Schatzki, Karin Knorr Cetina y Eike von Savigny (eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (pp.1-14 ). Nueva York: Routledge.

**SOLÍS, CARLOS (COMP.)**

1998 *Alta Tensión: Filosofía, sociología e historia de la ciencia*. Barcelona: Paidós Básica.

**SUÁREZ, RODOLFO (COMP.)**

2009 *Sociedad del conocimiento. Propuestas para una agenda conceptual*. México: Siglo XXI.

**TAYLOR, CHARLES**

1994 *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

**TOLEDO, VÍCTOR M.**

1990 La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las "ciencias campesinas" sobre la naturaleza con especial referencia a México. En *Ciencias*, especial 4. México: UNAM.

**TURRENT A., WISE, T. AND GARVEY, E.**

2012 Factibilidad de alcanzar el potencial productivo maíz en México. Universidad de Tufts, Mexican Rural Development Research Reports. Reporte 24. 36 pag. <http://www.ase.tufts.edu/gdae/Pubs/wp/12-03TurrentMexMaize.pdf>

**UNESCO**

2001 Declaración universal sobre la diversidad cultural. Consultado en diciembre de 2010. Portal de acceso: [www.unesco.org/bpi/pdf/memobpi36\\_culturaldiversity\\_es.pdf](http://www.unesco.org/bpi/pdf/memobpi36_culturaldiversity_es.pdf)

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Consultado en abril del 2009: Portal de acceso: <http://www.unep-wcmc.org/>

**VELASCO, AMBROSIO**

1997 El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica. En Velasco (Comp.), *Racionalidad y cambio científico* (157-178), México: Paidós-UNAM.

2006 *Republicanism and multiculturalism*. México: S.XXI.

**VILLORO, LUIS**

1982 *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI.

1994 Sobre la identidad de los pueblos. En Olivé, L., y F. Salmerón (eds). *La identidad personal y la colectiva* (pp. 85-100). México: UNAM.

1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós/UNAM.

2004 Aproximaciones a una ética de la cultura. En Olivé, L. (comp.), *Ética y diversidad cultural* (pp. 130-152). México: F.C.E.

2007a *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: F.C.E./B.U.B.

2007b *Los retos de la sociedad por venir*. México: F.C.E.

**WARREN, MICHAEL**

1991 Using Indigenous Knowledge in Agricultural Development, *World Bank Discussion Paper 127*. Washington, DC: World Bank. Consultado en abril 2009. Portal de acceso:

[http://www.wds.worldbank.org/external/default/main?pagePK=64193027&piPK=64187937&theSitePK=523679&menuPK=64187510&searchMenuPK=64187283&theSitePK=523679&entityID=000178830\\_98101903545330&searchMenuPK=64187283&theSitePK=523679](http://www.wds.worldbank.org/external/default/main?pagePK=64193027&piPK=64187937&theSitePK=523679&menuPK=64187510&searchMenuPK=64187283&theSitePK=523679&entityID=000178830_98101903545330&searchMenuPK=64187283&theSitePK=523679)

**WINCH, PETER**

1994 *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B.

**WITTGENSTEIN,**

2003 *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM-IIF's

**WORLD INTELLECTUAL PROPERTY ORGANIZATION**

Consultado en abril de 2009. Portal de acceso: [www.wipo.int/](http://www.wipo.int/)