



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**LA TENSIÓN CONSTITUTIVA ENTRE LA  
RACIONALIDAD TERAPÉUTICA OCCIDENTAL Y LA  
RACIONALIDAD TERAPÉUTICA INDÍGENA**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA**

**P R E S E N T A:**

**MARÍA LAURA GARCÍA LIMÓN**



**ASESOR:**

**MTRO. EDGAR FEDERICO TAFOYA LEDESMA**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, D.F. 2015**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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

## **AGRADECIMIENTOS**

### **Agradecimientos académicos**

*No sólo por su asesoría en este particular trabajo, sino por su apoyo académico y profesional, por creer en mi e impulsarme, sino también por su amistad, comprensión y paciencia, los primeros agradecimientos son para el Mtro. Edgar Tafoya. Al final de este ciclo sólo queda aprender a vivir, has sido un gran maestro y colega de aventuras.*

*Para el Dr. Carlos Ímaz, mis más sinceros agradecimientos por las oportunidades brindadas, por compartirme un espacio de enseñanza y de aprendizaje, por las discusiones dentro y fuera de clase, por todo el apoyo y la disposición a leer no sólo este trabajo, sino sus primeras delineaciones. Carlos, sigue siendo “profe” y “compa”, hacen falta más de esos.*

*No menos importante, quiero extender un muy sincero agradecimiento al Mtro. Alejandro Labrador por la dedicación a la lectura de esta tesis, por sus observaciones puntuales, por creer en el trabajo aquí plasmado y apoyarlo desde antes de su terminación. Profesor, su dedicación y compromiso con la docencia y el alumnado son difíciles de hallar hoy día.*

*Dr. Ambrosio Velazco, muchas gracias por el tiempo destinado a la lectura y examinación del presente trabajo. Ha sido una fortuna poder presentar estas páginas a alguien con tal trayectoria académica como la suya.*

*Al Mtro. Arturo Chávez agradezco por formar parte de los lectores de esta tesis y por las observaciones hechas, que fueron importantes para detallar y complementar lo aquí trabajado.*

*Por último, un muy sincero agradecimiento a la Dra. Horacia Fajardo por haberme ayudado a conseguir uno de los pilares de este trabajo, su libro. De la manera más humilde me permito ofrecerle estas páginas esperando sean tomadas como un modesto reconocimiento a su difícilísima labor en la Sierra Huichola, he comprendido que tenemos que mirar más seguido “por encima de la barda”.*

### **Agradecimientos personales**

*Porque desde siempre han estado y estarán, porque las veo todos los días, porque han sido pregunta y respuesta en mis monólogos, porque las llevo a donde voy, porque con ustedes siempre seguiré siendo niña, muchas gracias a mi abuelinga y Marisol. Son más los recuerdos que las palabras.*

*Alberto y Laura, mis padres, mis guías, mis ejemplos, mis razones, mis apoyos, mis amigos, mi familia. En estas decenas de páginas llenas de palabras técnicas y autores impronunciables se lee entre líneas una deuda eterna al sacrificio y amor que han vertido en mí, este trabajo es para ustedes y por ustedes. Kiko, papi, no hay líneas suficientes para expresarles mi admiración y amor hacia ustedes. GRACIAS.*

*Beto y Bety, han sido tan hermanos mayores como yo, sino es que más. Gracias por tantos ratos de complicidad, de risas en un cuarto, de lágrimas sinceras, de cuidados y mentadas de madre, no puedo imaginar una familia sin ustedes. Aún les quedan muchas cosas por hacer y nada me gustaría más que poder acompañarles; al final, somos con lo único que nos vamos a quedar, con nosotros como hermanos, los amo.*

*A Pedro López por su apoyo y constante asesoría en la realización de este trabajo, por la paciencia, los regaños y las porras, por compartirme una parte de esas grandes capacidades de análisis y docencia que tiene, por no creer que han sido un desperdicio. Además, quiero agradecerle la incondicional compañía en estos más de cinco años, por su amistad, confianza y complicidad; te admiro profesional y personalmente, te amo Tristán. Aprovecho para agradecer a Sara Arana e Iván*

*López, por abrirme las puertas de su casa y hacerme un espacio en su pequeña gran familia, los llevo en el corazón.*

*A mis tíos Aly y Gus, que siempre están cerca, al pendiente y con el corazón abierto. Han sido y serán una parte importantísima de mi vida, muchísimas gracias por dejarme ser su chiquis, por formarme en valores y sentimientos, por cuidar de mis padres. Tíos, sabemos quién nos cuida y quiere a todos desde arriba, honrémosla con amor y felicidad.*

*A mis tíos, tías, primos y primas de la familia García, por el apoyo mostrado a mí y mi familia, por haberme dado tan buenos ratos y recuerdos, por dejarme ser, estoy muy orgullosa de tener una familia tan grade. Quiero agradecer especialmente a mis tíos Gerardo y Coral García, a mis primos Coral, Guille, David y Gabriel, siempre saben hacerme sonreír y pasar un muy buen rato, ¡Salud!*

*La lista puede continuar por un largo tramo más, pero no quiero dejar pasar a Martha López, Leonora Viveros, Samuel Baltazar, Federico Fernández, Ivania Arias, Víctor Barón y a la gente de Amnistía Internacional, especialmente a Carolina Vega. Me han acompañado en momentos muy diversos, momentos que se conjuntan en cariño, apoyo y amistad. Que la vida les regrese eso y más.*

## ÍNDICE TEMÁTICO

<b>Introducción</b>	7
<b>Capítulo 1. Tensión constitutiva entre dos tipos de racionalidad desde un marco cultural, social y político</b>	12
1.1 Introducción	12
1.1.1 Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y desnutrición en la Sierra Huichola	20
1.2 Diversidad cultural, multiculturalismo y pluralismo cultural como enfoques de la tensión entre racionalidades	24
1.3 Recuperación teórica y estado actual de la discusión entre tipos de racionalidades productos de una determinada forma de vida	29
1.4 Elementos constitutivos de la tensión, como mecanismo de operatividad, entre tipos de racionalidades	54
1.5 Metodología de investigación	60
<b>Capítulo 2. Racionalidad y criterios de validación del conocimiento terapéutico</b>	65
2.1 Conocimientos y saberes generados como productos de racionalidades generadas por diversas formas de vida	67
2.2 Usos y reglas del lenguaje como criterio de validación	76
2.2.1 De la oralidad a la escritura, diferenciación en los procesos de transmisión de conocimiento	83
2.3 Eficacia terapéutica como criterio de validación	87

<b>Capítulo 3. Dominación, resistencia y tensión constitutiva entre las racionalidades TO y TI</b>	94
3.1 La racionalidad terapéutica occidental y su criterio de científicidad como elemento de dominación	94
3.2 Dispositivos de resistencia de la RTI. Conservación y uso de prácticas terapéuticas	101
3.2.1 El <i>Discurso Oculto</i> como creación de un espacio social de resistencia	102
3.2.2 La <i>capacidad de agencia</i> como dispositivo de resistencia de la RTI	106
3.2.3 La <i>identidad</i> frente al otro, un dispositivo de resistencia	108
3.2.4 Derechos Humanos y Derechos Culturales, un dispositivo político de resistencia	111
<b>Consideraciones finales. La Tensión constitutiva entre la dominación de la RTO y la resistencia de la RTI</b>	116
<b>Referencias bibliográficas</b>	122

*Por encima de la barda*

*El hombre alza la vista hacia el infinito y agita las plumas que sostiene en su mano, murmura. De unos 60 años, moreno, vestido de manta, sobre el pantalón ciñe a la cintura, con una faja ancha de estambre elaborada en telar casero, su camisola larga hasta la pantorrilla. Sin dejar de murmurar se inclina sobre el niño que sostenido por su madre lo observa tranquilo, hasta con indiferencia. El hombre pasa sus manos, sin tocar la piel, sobre la cabecita del niño y con los mismo movimientos suaves sacude sus dedos como deshaciéndose de algo.*

*Ahora pasa sobre los bracitos iniciando por el hombro hasta los dedos donde se detiene para frotar cada uno de ellos. Mueve sus plumas sobre el abdomen protuberante del pequeño, como en masaje sin tocarlo y va directamente hasta los pies; frota sus dedos y sacude sus plumas a lo alto. Hace una pausa.*

*Inclina la cabeza hasta el abdomen del niño; chupa y se endereza. Carraspea hasta que logra escupir en la palma de su mano; al mostrarla se ve en ella un pedacito de maíz negro. Lo atrapa y lo muestra sin decir una palabra. Luego lo avienta hacia cualquier lado. La curación ha terminado.*

*Horacia Fajardo*

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación pretende responder a una pregunta central: ¿Qué elementos conforman la tensión constitutiva que opera en la relación entre la racionalidad terapéutica occidental y la racionalidad terapéutica indígena? Es decir, a través de la identificación de varios elementos como la diversidad cultural, la pretensión de dominación por parte de la racionalidad científica o las formas de resistencia de otras formas de vida, es que pretendemos un primer acercamiento teórico a las relaciones cotidianas que suceden en contextos específicos donde dos racionalidades distintas u opuestas se enfrentan.

Con el fin de especificar el contexto en que transcurren dos racionalidades terapéuticas distintas hemos seleccionado confrontar o hacer dialogar a dos formas de vida que podrían parecer diametralmente opuestas, la forma de vida que engloba a la racionalidad terapéutica de la biomedicina, la medicina occidental, y la forma de vida que circunda a la terapéutica de la Sierra Huichola. El presente trabajo se posiciona ni a favor ni en contra de un tipo de racionalidad terapéutica específica, ni afirma que la racionalidad terapéutica occidental (RTO) impone una relación de dominación absoluta sobre la racionalidad terapéutica indígena (RTI), sino que vemos a la tensión como un elemento constitutivo de la relación que existe entre dos racionalidades distintas, es decir, tanto los dispositivos de dominación de la RTO como los de resistencia de la RTI generan una situación de tensión, tensión que permite a ambas racionalidades coexistir en contextos específicos pues a lo largo de tres capítulos, desarrollaremos elementos de dominación y de resistencia que surgen alrededor de la relación entre ambos tipos de racionalidades.

Escoger a la comunidad huichola como contraria a la racionalidad terapéutica occidental (RTO) responde primeramente a un interés personal<sup>1</sup>, y en segundo

---

<sup>1</sup> Desde que se comenzó a plantear la presente investigación, tenía por seguro sólo una cosa, había un enorme interés por acercarme a las terapéuticas alternativas o medicinas alternativas, desde un enfoque sociológico. La comunidad huichola y su forma de vida resaltan no sólo por sus detallados trabajos artesanales, o por una religiosidad llena de sincretismos, mucho menos por el acercamiento de sus miembros al consumo del hikuri o peyote, sino por ser una de las comunidades indígenas mexicanas con menor acercamiento a la forma de vida occidental, por el lento y particular proceso



lugar, responde al gran ejercicio de resistencia por parte de los huicholes frente a otros grupos culturales, pues a pesar de ser una cultura bastante estudiada por la comunidad académica, siempre quedarán espacios a los que la sociología puede abrir camino a través de la construcción de un problema u objeto de estudio específico. No resulta por casualidad o azaroso que haya escogido a la terapéutica huichola como contraria a la terapéutica occidental, sino que fue elegida por las marcadas diferencias que existen entre esa forma de vida y la forma de vida occidental. Esta investigación no consiste en un trabajo de campo en la Sierra Huichola, sino que está basada en el trabajo que realizó la doctora Horacia Fajardo en el poblado de Tuxpan, en el estado de Jalisco. El trabajo de Horacia Fajardo usa a manera de pretexto la implementación de un programa estatal para tratar la desnutrición infantil en la zona, sin embargo a través de *Comer y dar de comer a los dioses: Terapéuticas en encuentro* podemos revisar notas de su diario de campo con respecto al acercamiento de los biomédicos a los huicholes y viceversa<sup>2</sup>.

Un segundo pilar de esta investigación es el texto *Comprender una sociedad primitiva* de Peter Winch. Este trabajo nos permite desarrollar nociones como las de *forma de vida, inteligibilidad, reglas y usos del lenguaje*. El trabajo de Peter Winch se nos aparece como pertinente al momento de querer acercarnos teóricamente desde la sociología interpretativa a la forma en la transcurre el encuentro entre dos racionalidades terapéuticas distintas<sup>3</sup>.

---

de dominación (esto a diferencia de otras sociedades indígenas de México) y por una cosmovisión particular que se ve reflejada en prácticas cotidianas como la terapéutica.

<sup>2</sup> El trabajo de Horacia Fajardo se convierte en la principal fuente de información respecto a las prácticas de la terapéutica huichola y su acercamiento con la terapéutica occidental, pues a pesar de tratarse de un texto escrito por una biomédica, el diario de campo, sus observaciones y notas, es decir, un detallado trabajo etnográfico, contextualiza circunstancias específicas, como la inserción de un programa de salud pública en el poblado de Tuxpan, el recibimiento de éste por parte de los huicholes y las actitudes del personal biomédico hacia la comunidad huichola y específicamente hacia los mara'akate. Vid: Fajardo Santana, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*, Universidad de Guadalajara, México, 2007.

<sup>3</sup> Peter Winch desarrolla una noción de "forma de vida" que nos permite entender la racionalidad de un grupo cultural, ya sea el propio o uno distinto o ajeno al nuestro. Para acercarnos al entendimiento de la racionalidad terapéutica indígena respaldaremos esta investigación en el trabajo que hace

Dividido en tres grandes capítulos, y siguiendo una metodología constructivista<sup>4</sup>, este trabajo comienza con la intención de enfocar la tensión entre racionalidades desde ópticas como la diversidad cultural, el multiculturalismo y el pluralismo cultural, ópticas que permiten acercarnos a la relación que surge entre dos culturas distintas y que a su vez ofrecen visiones particulares sobre un mismo problema. Esto seguido de una recuperación teórica desde el estado actual de la discusión aquí presentada y posteriormente por un breve apartado dedicado a la metodología y la justificación.

El segundo capítulo está centrado en la racionalidad y los criterios de validación de ambos conocimientos terapéuticos; primeramente esclareciendo que ambos tipos de conocimiento son generados por dos distintas formas de vida. Para el tratado sobre los criterios de validación hemos seleccionado, de entre varios, los usos y reglas del lenguaje y la eficacia terapéutica, además de acercarnos brevemente a la discusión que surge respecto a la diferencia de transmitir conocimientos de forma oral y la transmisión por medio de la escritura.

Ya en el tercer y último capítulo de esta investigación, cuyo objetivo es identificar y desarrollar los elementos que generan la relación de tensión entre las dos terapéuticas, nos centramos en las formas de dominación que ha adoptado la RTO, específicamente en el criterio de cientificidad y las formas o dispositivos de resistencia de la RTI. Retomamos el criterio de cientificidad como un dispositivo de dominación por parte de la racionalidad occidental, pues la biomedicina o terapéutica occidental responde a la puesta en práctica de un conocimiento científico, conocimiento que al ser desarrollado desde la racionalidad occidental está sustentado en las pretensiones de universalidad y cientificidad. Respecto a los dispositivos de resistencia, es decir, aquellas formas de resistencia que ha

---

Peter Winch, específicamente desde su noción de "forma de vida", inserta en: Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Ed. Paidós, España, 1994.

<sup>4</sup> Por una metodología de tipo constructivista entendemos una metodología que parte no de la transmisión de un conocimiento, sino de la construcción de uno, es decir, para este trabajo se construyó un problema específico de investigación a través de un proceso de planteamiento-reflexión-modificación. Vid: Wallner, Friedrich, *Constructivismo en lugar de descriptivismo*, Ed. Tahoma, México, 2005.

desarrollado y/o adoptado la RTI ante la intención de dominación por parte de la RTO, desarrollamos específicamente cuatro, la *identidad*, el *discurso oculto*, la *capacidad de agencia* y los *Derechos Humanos y Derechos Culturales*. La importancia de los dispositivos de resistencia reside en que es gracias a ellos que la dominación de la RTO no ha sido una dominación absoluta, es decir, ha encontrado formas que combaten la pretensión de dominación, generando entonces una relación de tensión entre los dos tipos de racionalidades terapéuticas. El último dispositivo de resistencia, los Derechos Humanos y Derechos Culturales, puede plantearse como problemático al momento de pretender llevar el hilo en un trabajo de diversidad cultural y que no es precisamente liberal o universalista, pero ha sido rescatado como dispositivo de resistencia ya que muchas de las luchas de los pueblos indígenas reivindican este tipo de derechos (como el caso del EZLN y su lucha por la reivindicación de los Derechos Culturales), además de considerarse pertinentes porque plantean y buscan, desde una ética universal, condiciones mínimas para el pleno goce de una vida digna en todas las expresiones culturales; los Derechos Humanos y los Derechos Culturales son herramientas internacionales para la resolución de conflictos, de enfrentamientos o confrontaciones entre dos formas de vida distintas, entre otros.

En las consideraciones finales del presente trabajo, antes que intentar plasmar una respuesta definitiva a la tensión que surge entre la RTO y la RTI antes que ver a esta tensión como un problema a resolver, abriremos espacio a nuevas interrogantes y más importante aún, nos acercamos a la tensión entre ambas racionalidades terapéuticas con un enfoque de operatividad, es decir, las consideraciones finales pretenden hacer notar que la tensión que hay entre la RTI y la RTO es operativa en el sentido en que ambas coexisten en un mismo espacio y tiempo, en que ambas interactúan en distintos niveles y pueden llegar a permearse una de la otra.

Así, esta investigación hace un recorrido por autores, tradiciones y notas de un diario de campo con el objetivo de contribuir a la sociología y sus bastos trabajos respecto al estudio de la racionalidad como un elemento que permite una

comprensión de la sociedad; así como a la sociología que ha puesto los ojos en las diversas terapéuticas; asimismo a la suma de estudios respecto a la comunidad huichola y a los recientes e innovadores trabajos que abordan a la diversidad cultural de México y los procesos por los que atraviesa. Para los lectores queda un agradecimiento por el interés y el tiempo dedicado, una página en blanco al final de estas cuartillas que espera ser llenada de cuestionamientos, debates y nuevas consideraciones respecto al tema.

## **Capítulo 1. Tensión constitutiva entre dos tipos de racionalidad desde un marco cultural, social y político**

### **1.1 Introducción**

La unidad de análisis central del presente trabajo es la racionalidad terapéutica, desarrollada en un problema de investigación que plantea que existe una tensión constitutiva entre dos tipos de racionalidades terapéuticas, la occidental y la indígena; una tensión que se traduce en formas de resistencia, para el caso de la segunda racionalidad, y de dominación, para el caso de la primera. Siendo así, la tensión entre dos racionalidades que son derivadas de dos modos de vida distintos, no se traduce en un problema a resolver, sino en una tensión constitutiva de la relación entre ambas racionalidades, una tensión operativa que permite la coexistencia de ambas racionalidades terapéuticas en mismos lugares y tiempos.

Así, la unidad central de análisis desprenderá tres unidades particulares o específicas, a saber: 1. las formas de validación de ambas racionalidades, 2. la relación entre racionalidad y dominación, y 3. la relación entre resistencia y racionalidad. Respecto a la primer unidad periférica, partimos de que ambas racionalidades, tanto la indígena como la biomedicina occidental, han desarrollado mecanismos y formas de validación hacia el interior de ellas mismas; es decir, cada racionalidad terapéutica responde de acuerdo a las formas de vida en las que han sido desarrolladas, y es esa forma de vida la que ha establecido los criterios de validación que han conservado o transformado elementos respecto a la racionalidad terapéutica. Por el otro lado, las formas de validación también funcionan hacia el exterior de la racionalidad de una forma de vida específica, pues además de proporcionar dispositivos que logren obtener validación por parte de una forma de vida ajena o distinta, estos mecanismos pueden funcionar como una especie de filtros en los momentos en los que la racionalidad terapéutica ajena, la que proviene de otro modo de vida, se acerca a la propia.

Las siguientes dos unidades, Racionalidad y dominación y Racionalidad y resistencia, están estrechamente relacionadas a la primera unidad. La racionalidad terapéutica occidental, ha encontrado mecanismos de dominación sobre la racionalidad terapéutica indígena, mecanismos que le han permitido adentrarse en una racionalidad que aparentemente es diametralmente distinta y que incluso ha conseguido apropiarse de elementos propios de la racionalidad terapéutica indígena. Por su parte, esta segunda racionalidad, la terapéutica indígena, a consecuencia de la dominación occidental, ha desarrollado dispositivos de resistencia que pueden ser traducidos o interpretados como obstáculos frente a la intervención e incluso mecanismos de reivindicación de una forma de vida frente a otra, la occidental.

De acuerdo a lo arriba mencionado, este trabajo se plantea como pregunta central de investigación *¿Qué elementos constituyen la tensión entre ambos tipos de racionalidad, que permitan identificar problemas asociados a la diversidad cultural, al pluralismo cultural y al multiculturalismo?* Es decir, cuáles son los elementos o dispositivos de dominación y resistencia que han generado las racionalidades terapéuticas occidental e indígena, específicamente aquellos que al enfrentarse o encontrarse generan una relación de tensión entre ambos tipos de racionalidades terapéuticas. Pues si bien es cierto que existe una tensión entre ambas racionalidades, y que la tensión se traduce en un mecanismo de operatividad entre ambas, lo que buscamos es identificar los elementos que la componen, aquellos que pueden ser traducidos como problemas relacionados a la diversidad cultural, al multiculturalismo y al pluralismo cultural, o sea, que nos provean de una visión completa, una visión política, social y cultural.

De igual manera, surgen tres preguntas de investigación particulares que están relacionadas a las unidades de análisis periféricas. La primera de ellas, busca la comprensión de una racionalidad que genera determinada forma de vida, a través de la identificación de los criterios que permitan validar un determinado saber, como se señaló arriba, hacia el interior y el exterior de cada una. La segunda y tercera preguntas periféricas de esta investigación, igualmente, están relacionadas a la

identificación de los dispositivos de resistencia y dominación de ambas racionalidades terapéuticas, una frente a la otra.

Con todo lo anterior, la presente investigación tiene como objetivo central *avanzar en la comprensión de aquellos elementos que conforman una relación de tensión entre ambos tipos de racionalidades; al tiempo que permitan identificar problemas asociados a la diversidad cultural, al multiculturalismo y al pluralismo cultural*. Esto, a través de los tres objetivos particulares, lograr la comprensión de los criterios de validación de un determinado conocimiento, la identificación de mecanismos de dominación de la racionalidad terapéutica occidental sobre la indígena y la identificación de los dispositivos de resistencia de la racionalidad terapéutica indígena frente a la occidental.

La importancia de comprender los elementos de resistencia y de dominación en las racionalidades terapéuticas indígena y occidental, reside en la posibilidad de comprender los elementos que se involucran en una relación de tensión entre ambas racionalidades, es decir, mediante la comprensión de los elementos de dominación y cómo es que los elementos o dispositivos de resistencia responden, nos brinda la posibilidad de identificar y comprender situaciones de tensión cuando se relacionan ambas racionalidades, por ejemplo: En el texto de Horacia Fajardo se hace una detallada descripción sobre los intentos del personal del sector salud por hacer que la población huichola de Tuxpan atienda sus enfermedades con un biomédico, descalificando no sólo a los indígenas, sino también a los mara´akate y sus prácticas terapéuticas. Algunos de los huicholes acuden con los biomédicos, pero sólo para atender los síntomas físicos que presenta el cuerpo, y una vez que ven una mejora, siguen el tratamiento de su enfermedad con un mara´akame, descalificando o invalidando la capacidad de los biomédicos para atender enfermedades que han sido generadas por no seguir *el costumbre*. Si entendemos la descalificación de los mara´akate por parte de los biomédicos bajo el argumento de que sus prácticas terapéuticas no responden o no se ajustan a los criterios de científicidad, notamos un dispositivo de dominación proveniente de la racionalidad terapéutica occidental; por el otro lado, podemos ver un dispositivo de resistencia

en la descalificación de los biomédicos por parte de los mara'akate bajo el argumento de que los primeros no cuentan con los conocimientos suficientes para comprender el origen de sus enfermedades, de que los biomédicos no conocen *el costumbre* y por eso no pueden interceder ante los dioses para restablecer la salud de los enfermos. Cuando ambos elementos, el de resistencia y el de dominación surgen y se desarrollan en una situación específica, es cuando se genera la tensión entre los dos tipos de racionalidades terapéuticas, pues ninguna de las dos deja de operar en la cotidianidad, ninguna de las dos terapéuticas hace desaparecer a la otra, sino que se ven forzadas a convivir en contextos específicos.

La relevancia sociológica de abordar la tensión que surge entre dos tipos de racionalidades reside en la contribución que el presente trabajo hace a la sociología del conocimiento. El objetivo de construir un tema de investigación con un enfoque multidisciplinario es el de abordar a la tensión constitutiva entre dos racionalidades terapéuticas desde varias ópticas, no sólo para identificar diversos enfoques, sino para conectarlos y explicar desde la sociología a la tensión que surge entre la RTO y la RTI.

Aunado a lo anterior, resulta innegable notar que la tensión que compone a la relación entre dos tipos de racionalidades tiene implicaciones políticas, es decir, la relación de tensión que hay entre las racionalidades terapéuticas indígena y occidental, con sus formas o dispositivos de dominación y resistencia, se ve reflejada en situaciones de la cotidianidad. Como ejemplo, están las observaciones que hace Horacia Fajardo a lo largo de su trabajo en las que relata las dificultades que enfrentan distintas instancias gubernamentales, como el DIF o la Secretaría de Salud, para implementar sus programas, resistencia por parte de la población hucihola, los pocos y no suficientes recursos humanos, económicos y materiales, la intervención de un grupo de evangelizadores en el poblado de Tuxpan o la manipulación de programas sociales en temporadas electorales estatales o nacionales.

La tensión entre dos tipos de racionalidades se inserta en diversos niveles, entre ellos está el nivel ético, y el presente trabajo no cuestiona desde la ética el acceso



de todos y todas a la salud, sino que pone sobre la mesa cuestionamientos que surgen alrededor de esto, por ejemplo, qué validez tienen determinadas prácticas terapéuticas frente a otras, o cuáles son esos criterios que pretender descalificar a una racionalidad terapéutica y los métodos que utiliza. Otro punto de relevancia del presente trabajo reside justamente ahí, en dotar de argumentos a la discusión ética sobre situaciones o contextos específicos en los que dos racionalidades terapéuticas pongan en riesgo la cobertura de la salud, en qué prácticas terapéuticas serán las que se permitan.

El estudio de las racionalidades ha ocupado un lugar en la sociología desde sus comienzos, ya sea desde la teoría sociológica, o bien en sus vertientes contemporáneas desde la sociología de la ciencia y sociología del conocimiento, y ligarlo a las formas de vida ha sido tarea de la sociología interpretativa o hermeneuta así como de diversos estudios culturales. Para nuestro caso, la relación de tensión que se genera entre dos tipos de racionalidades, derivadas de dos formas de vida distintas, nos ofrece la posibilidad de construir un objeto de estudio de enfoque multidisciplinario, que abarca desde la filosofía de lenguaje, enfoques multiculturalistas, de pluralismo cultural o diversidad cultural, hasta la sociología comprensiva y sus trabajos de relativismo cultural.

Por otra parte, como compromiso epistemológico y metodológico, hemos decidido seleccionar un enfoque constructivista, ya que podemos afirmar que es posible generar observaciones de segundo orden, es decir que es posible hacer un análisis sobre construcciones lingüísticas y analíticas previamente formuladas por otros observadores, por lo que la realidad fáctica como tal pasa a ser parte del entorno, todo esto mediante una táctica de extrañamiento, la cual consiste en un conjunto de estrategias que:

[...] tienen una cosa en común: ellas transfieren un sistema (lógico) de proposiciones de su contexto original a otro contexto. Este proceso no puede ser planeado de antemano porque no hay una estandarización metateórica. Él representa más bien un juego con diferentes contextos. Cambiando el contexto varias veces nos situamos en capacidad de adquirir nuevas percepciones, perspectivas, y visiones de un sistema de proposiciones. El punto importante es que si examinamos esos contextos en los cuales

el sistema de proposiciones llega a ser absurdo estamos reconociendo las implícitas presunciones y consideraciones de este sistema, es decir, estamos investigando su conocimiento tácito.<sup>5</sup>

Asimismo, aportar al debate sobre la dominación y resistencia de determinadas formas de conocimiento o saberes, se convierte en una tarea sociológica de complejidad y gran importancia desde el momento en que la misma exige un nuevo posicionamiento político, social y cultural por parte del investigador.

Además de la relevancia social, este trabajo ofrece un enfoque poco tradicional respecto a los debates sobre las relaciones entre sociedades occidentales y sociedades indígenas, pues en lugar de afirmar una completa dominación que surge intencionalmente por parte de las primeras hacia las segundas, trabajamos como hipótesis principal que la tensión que se genera entre ellas es más bien un modo de operatividad en la relación entre dos racionalidades distintas. Es decir, la tensión que surge entre dos tipos de racionalidades terapéuticas, derivadas de dos formas de vida distintas, se convierte en un elemento constitutivo de la relación; antes que representar un problema a resolver, la tensión resulta el modo particular en el que opera la relación entre ambas racionalidades terapéuticas, una intentando dominar a otra, y la otra intentando resistir a la dominación de una.

Asimismo, es tarea de la sociología profundizar en el estudio de datos que se han generado recientemente sobre la atención de la salud pública nacional y que están ligados a la pluralidad terapéutica:

Las dinámicas de pluralidad terapéutica no son privativas de la zona huichola ni de los países llamados en desarrollo. Cada día aumenta la oferta de terapias en todas partes y cada vez es mayor el número de adeptos que logran en diversos locales. De acuerdo a algunos autores, en México, 85% de la población recurre a más de un tipo de medicina y la venta de medicamentos no prescritos por el médico asciende a 62% (sin considerar el intercambio de medicamentos <<sobrantes>> que los pacientes efectúan entre ellos. Aunado a esto se encuentra que 90% de la población utiliza remedios caseros y

---

<sup>5</sup> Ibid, Pág. 06

medicina tradicional y el número de curanderos en el medio rural, nacionalmente sobrepasa 4 a 1 en comparación a los médicos.<sup>6</sup>

Por último y no menos importante, la elección de no hacer sobre el tema de investigación un estudio de caso particular, sino la ampliación o generalización del marco teórico-analítico, así como del conocimiento que surja derivado de la investigación, permite su aplicación a instancias sociológicas más pequeñas o particulares, invirtiendo la actual corriente académica de producir generalidades sociológicas a partir de estudios de caso.

Ahora bien, hasta aquí hemos avanzado ya en la identificación del problema central de este trabajo, definiendo las preguntas de investigación, los objetivos y las unidades, tanto centrales como periféricas, y hemos ya identificado que el concepto de *racionalidad terapéutica* es central para la comprensión de la presente investigación. Pero ¿qué entendemos por *racionalidad terapéutica*? Partimos de la idea de que cada forma o mundo de vida ha desarrollado una racionalidad particular, esto es, cada cultura ha desarrollado distintas maneras de justificar ontológica y epistemológicamente sus prácticas y conocimientos, desde sus propias maneras de operar la razón.

El abanico de posibilidades terapéuticas que existe es más o tan diverso como el abanico de expresiones culturales. Cada una de estas terapéuticas, que en este trabajo deben ser entendidas como la rama de la medicina que se especializa en el diagnóstico y la curación de las enfermedades, se convierten en la expresión de una forma de vida, o sea, cada tipo de terapéutica puede ser considerado como expresión particular de un modo específico de operar la razón, de racionalidad.

La racionalidad entendida como derivada de una forma de vida, es un concepto que ganamos con Peter Winch, quien hace alusión a la idea de juego de lenguaje, en sus usos y reglas, desde el trabajo de Wittgenstein “El hecho de establecer una

---

<sup>6</sup> Instituto Regional de Investigaciones en Salud Pública (IRISP), 1986; Kumate, 1990; Zolla, 1992, en: Fajardo Santana, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*, Op. Cit , Pág. 38

norma no es una actividad que se pueda adscribir a cualquier individuo completamente aislado de otros, ya que sólo el contacto con estos últimos posibilita el control de las propias acciones, control inseparable de una pauta establecida.”<sup>7</sup> Así, la racionalidad está determinada por el contexto lingüístico, los usos del lenguaje y las reglas de uso. Es decir, la racionalidad de una forma de vida depende de los marcos lingüísticos de sentido y significado socialmente producidos:

En una sociedad humana, tal como la conocemos, con su lenguaje e instituciones establecidos, existe, por supuesto, la posibilidad de que un individuo se adhiera a una regla *privada* de conducta. Pero aquello en lo que insiste Wittgenstein es, primero, que debe ser posible en principio que otras personas comprendan esa regla y juzguen cuándo se la sigue correctamente, y segundo, que no tiene sentido suponer que haya alguien capaz de establecer una norma de conducta puramente personal, *si* nunca tuvo experiencia de la sociedad humana con sus reglas socialmente establecidas.<sup>8</sup>

Partiendo de esta definición, podemos señalar que la relación entre la racionalidad terapéutica indígena y la racionalidad terapéutica occidental no se desarrolla de una manera lineal o sin complicaciones, sino que genera una tensión, en distintas direcciones, respecto al desarrollo de la interacción entre estas; una tensión que para efectos de este trabajo tipificaremos como relación de tensión en términos de complementariedad o relación de tensión en términos de conflicto; esto quiere decir que la tensión constitutiva entre terapéuticas se entenderá en términos de su carácter ambivalente; es decir, partimos de la consideración de que todo conflicto entre racionalidades diferenciadas está constituido por dinámicas de complementariedad y dinámicas de conflicto.

En orden de clarificar o aterrizar lo recién postulado, rescataremos de manera constante el trabajo de campo que hizo Horacia Fajardo, un proyecto de combate a la desnutrición infantil en la Sierra Huichola, y que se encuentra narrado y esquematizado en *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéutica en encuentro: conocimiento, proyectos y desnutrición en la Sierra Huichola*, como ejemplo de la

---

<sup>7</sup> Winch, Peter, *Ciencia social y filosofía*, Ed. Amorrortu, Argentina, 1990, Pág. 35

<sup>8</sup> Ibid, Pág. 36

relación de tensión, en términos de complementariedad o conflicto, entre dos racionalidades distintas.

### **1.1.1 Las racionalidades terapéuticas occidental e indígena en la Sierra Huichola, contextualización y algunos casos particulares**

Aunque no es la materia del presente trabajo, recuperaremos algunas de las características demográficas más importantes de la Sierra Huichola, con el fin de facilitar la identificación de aquellos elementos materiales (geografía, origen, constitución social, entre otros) que caracterizan una forma de vida distinta a la occidental. Esto tiene como objetivo, trazar una imagen mental en el lector, especialmente para aquél que desconoce las principales características materiales de la Sierra Huichola, y se logre así una mayor comprensión de situaciones específicas que se desarrollarán a lo largo de este trabajo.

Así, comenzaremos por rescatar que los Huicholes o la comunidad Huichola ha habitado el corazón de la Sierra Madre Occidental desde antes del intento de pacificación de los españoles en 1722; la superficie del territorio que habitan varía en varios autores, pero generalmente se encuentra en un rango entre los 4 107 y 3 921 kilómetros cuadrados. Además “[...] sabemos que se trata de un grupo que ha estado en relación continua con sus vecinos serranos indígenas desde la época prehispánica, y con las poblaciones mestizas y el gobierno nacional a partir de la conquista.”<sup>9</sup>

En lo social y político, la organización y jerarquización Huichola encuentra su grado más alto en las tres gobernaturas que han creado; San Andrés Cohamiata, Santa Catarina y San Sebastián; el poblado de Tuxpan, que es donde se realiza la labor médica de Horacia Fajardo, se encuentra dentro de los límites territoriales de San Sebastián. Cada gobernatura cuenta con una autoridad de bienes comunales o <<gobernante>>, que cada además de cambiar cada tres años, está encargada de

---

<sup>9</sup> Fajardo Santana, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*, Op.Cit., Pág. 17

todo aquello que se relacione con la propiedad y uso de las tierras así como de los recursos naturales. Después de la autoridad de bienes comunes, siguen en el esquema el secretario e inmediatamente posterior un grupo de representantes de los diversos caseríos de cada gubernatura. Respecto a las condiciones geográficas y localización de las familias Huicholas:

Los ranchos se encuentran ubicados en pequeñas lomas y valles limitados naturalmente por el relieve del terreno, [...] Para el tránsito de un caserío a otro todavía predominan las veredas a pie, [...] la dispersión poblacional es necesaria para el buen aprovechamiento de los recursos naturales.<sup>10</sup>

La estructura social y religiosa es igualmente jerarquizada, está ligada con la política, no sólo en la forma de elección de los cargos, sino en muchas de las ocasiones, en la ejecución de algunas tareas. En la punta de la estructura religiosa, se encuentran los *jicareros*, que son aproximadamente 60 parejas de toda la región, los encargados de asistir a todas las fiestas grandes de la comunidad Huichola y tienen un periodo de funciones por 5 años. Junto con el *kawitero*, que es la persona <<que sabe bien>> el orden y los papeles de todos, están encargados de organizar las ceremonias. A diferencia de los jicareros, el kawitero tiene un cargo vitalicio, además designará e instruirá a su sucesor o heredero. El personaje central, no sólo dentro de la organización religiosa, sino también para efectos de este trabajo es el *maráakame* “[...] cuya influencia se deja sentir en muchos aspectos de la vida cotidiana por su papel de mediador entre las entidades-ancestros y los pobladores.”<sup>11</sup>

Ahora bien, en el trabajo de Horacia Fajardo en la Sierra Huichola, el principal material de estudio son las prácticas de los actores, diversos, en torno a la desnutrición; comprendiendo factores como la alimentación, la curación, la enfermedad, la muerte, los recursos y muy en especial, la pluralidad terapéutica. De acuerdo a su texto:

[...] las preocupaciones centrales que guiaron la investigación: a) la posibilidades de acción e influencia de actores en posiciones calificadas comúnmente desfavorables; b)

---

<sup>10</sup> Ibid, Pág. 19

<sup>11</sup> Ibid, Pág. 21

las formas que toman los desacuerdos entre grupos sociales por propuestas que parten de paradigmas e intereses, y c) cómo se expresa la capacidad de elegir entre mantener o cambiar ciertos aspectos de sus prácticas, frente a las restricciones inherentes a la vida social.<sup>12</sup>

La diferencia y especificidad de este trabajo, es que no pretende aportar solución o decisión respecto al problema de intervencionismo; sino que se le reconoce capacidad de agencia a los actores en la toma de sus decisiones, en la transformación o mantenimiento de sus prácticas, etc.

En el primer capítulo del texto de Fajardo Santana, se hace la presentación del caso de Venancio, un niño Huichol del poblado de Tuxpan donde “la pluralidad terapéutica es una cotidianidad”<sup>13</sup> y es que se encuentran en un mismo espacio y tiempo dos tipos de terapéuticas, la occidental o biomedicina y la indígena o terapéutica huichola. Venancio fue el primer caso de desnutrición que atendió Horacia Fajardo y, a consideración de las narraciones plasmadas a lo largo del texto, el caso que mejor puede ejemplificar nuestra tipificación de relación de tensión entre racionalidades terapéuticas. El texto introductorio al primer capítulo de nuestro trabajo, es la curación que le practica un marakaíme a Venancio en el patio de su casa.

En su texto, Horacia Fajardo narra que Venancio, junto con su madre y hermanos, fue llevado a su consultorio por un médico de la Unidad de Atención a la Salud de Tuxpan, para que se atendiera su caso de desnutrición severa.

El doctor me explicó que sólo había llevado al niño para que lo viera, porque ya había decidido su traslado al hospital de Guadalajara. Por ello no le administraría ningún medicamento para presionar a la madre a sacarlo de la sierra. [...] Me dijo << esta gente es necia, atendida y malagradecida; son capaces de decir que nosotros matamos al niño si no se cura>> (*Diario de campo*)<sup>14</sup>.

De acuerdo al relato de Fajardo, la madre se negaba a trasladarse a Guadalajara porque su esposo no se los permitía, entonces como condición para atender al niño

---

<sup>12</sup> Ibid, Pág. 23

<sup>13</sup> Ibid, Pág. 29

<sup>14</sup> Ibid, Pág. 31

en el poblado de Tuxpan la doctora propone que Venancio y su madre pasen varios días con sus noches en el Centro de Recuperación Nutricional del poblado, y después de varios intentos de convencimiento, la madre del niño accedió a ir todos los días pero regresar por las noches a su casa, porque una vez más, su esposo no se lo permitiría.

Dos días después de tratamiento en el CRN, Venancio presentó una reacción favorable y sorprendentemente al tratamiento de antibiótico que se le había administrado, desapareciendo la diarrea y fiebre. Al paso de una semana, la madre y el hijo no regresaron. La doctora se dio a la tarea de ir a casa del menor para buscarlo y poder hablar con su madre; cuando llegó pudo ver, a través de la barda de la casa y parada en una roca, la escena que arriba se menciona. Ante la insistencia de la doctora por regresar a Venancio al CRN, asegura Fajardo, “la madre me informó que ya lo estaba curando un *mara´akame*, que es el nombre que reciben los terapeutas huicholes – el hombre de las plumas – pero de cualquier modo lo traería conmigo.”<sup>15</sup>

La información adicional que pudo obtener Fajardo Santana se debió a la presencia de curiosos que habían estado al tanto del progreso del niño en el CRN, incluso un *mara´akame* que visitaba asiduamente el CRN ( para invitar a los pacientes a su casa y a ser curados por él), dijo la siguiente versión del caso de Venancio: “<< así son esas gentes, el abuelo de Venancio mató a dos mujeres [refiriendo a que dos esposas de aquel murieron en el parto], son mis parientes, pero no se acercan. Si no siguen el costumbre, el niño la paga (*Diario de campo*)>>”<sup>16</sup> Así, gracias a situaciones concretas y complejas como la arriba mencionada, podemos claramente identificar la relación de tensión que puede producirse en el encuentro de dos tipos de terapéuticas. Por un lado, se genera una tensión en términos de complementariedad cuando la madre de Venancio accede al tratamiento de la biomedicina para calmar o parar los síntomas y/o malestares físicos que presentaba el menor debido a la severa desnutrición. Sin ceder por completo a las sugerencias

---

<sup>15</sup> Ibid, Pág. 34

<sup>16</sup> Ibid, Pág. 35



de los terapeutas occidentales, ya sea el traslado a Guadalajara o la observación de 24 horas en el CRN, la mujer reconoce la efectividad del tratamiento antibiótico que recibió su hijo. Por el otro lado, y como manifestación de una relación de tensión en términos de conflicto, Venancio es atendido por un *mara´akame* en el patio de su casa, pues a pesar de ya no presentar síntomas externos de desnutrición severa, la gente de la comunidad apuntaba que Venancio pagaría las consecuencias de que sus ancestros no siguieran *el costumbre*, y que para evitar la muerte del niño, la única curación que podía ser efectiva, era la que efectuara un *mara´akame*.

## **1.2 Diversidad cultural, multiculturalismo y pluralismo cultural como enfoques de la tensión entre racionalidades**

La problemática en torno a la tensión que se genera entre dos o más culturas distintas, ha sido abordada desde tres distintas aristas: la *diversidad cultural*, que es entendida como la diversidad de identidades culturales que caracterizan a los distintos grupos sociales que componen a la humanidad, el *pluralismo cultural*, que surge como respuesta política a la diversidad cultural y que por medio de la democracia pretende garantizar la interacción armoniosa entre las distintas identidades culturales, y el *multiculturalismo*, que desde la sociología y la antropología, considera la existencia de distintas identidades culturales dentro de un mismo espacio y tiempo, pero que distinto a las dos posiciones anteriores, no considera la interacción entre los diversos grupos culturales.

Consideremos como punto de partida, en un momento previo a la discusión sobre la posibilidad de convivencia entre dos o más culturas distintas, la definición de *cultura societal* que nos proporciona Will Kymlicka: “[...] una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y

económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida.”<sup>17</sup>

Esta definición resulta contradictoria ante el proceso de modernización que pretende la creación o institución de una cultura única, nacional o incluso global, y fluye en contracorriente a la idea de que las cultura necesitan conservar no sólo sus valores y memorias, sino también sus prácticas e instituciones en orden de encontrar un modo de supervivencia e incluso, un modo de desarrollo. Sin embargo, también existen elementos dentro de la misma definición que podrían resultar limitantes al momento de comprender la convivencia entre dos o más formas de vida distintas, por ejemplo: La característica de que las culturas societales estén concentradas territorialmente parece desconocer que ese mismo proceso de modernización, el que el autor califica como perjudicial para la conservación cultural, es una especie de mecanismo excluyente que aislará a determinado grupo cultural, eventualmente impidiendo no sólo la convivencia entre dos culturas, sino también un desarrollo simultáneo, desarrollo que puede lograrse a través de la confrontación de elementos culturales propios y ajenos. El segundo elemento que puede ser objetado, respecta al uso de una lengua compartida, y es que si bien es cierto que una forma de vida es determinada por una lengua, no podemos pensar en las formas de vida de determinadas culturas como estáticas o no permeables, por ejemplo, aquellos grupos culturales que han adoptado una segunda lengua, como resultado de una constante y a veces necesaria interacción con otros grupos culturales.

Ahora bien, la posición liberal de autores como Will Kymlicka presenta obstáculos a la comprensión de la aplicación de políticas multiculturales al mundo en que de hecho vivimos. Si bien es cierto que las diferentes sociedades o grupos culturales interactúan entre sí en un mismo espacio y tiempo, lo cual brinda a los sujetos un abanico de posibilidad de elección entre diversas formas culturales (prácticas, instituciones, valores, etc), pensar que será ese mismo sujeto el que realizará una

---

<sup>17</sup> Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Ed. Paidós, España, 1996, Pág. 122

evaluación en torno al valor y significado de sus propias prácticas culturales para una posterior comparación con las ajenas, resulta un ejercicio idealista en términos de si el sujeto de determinada cultura es verdaderamente capaz de evaluar constantemente sobre el significado y el valor de cada práctica, valor o institución que conforma su forma de vida.

Otro liberal, multicultural, que pretende ofrecer una respuesta a si existe una posibilidad de convivencia entre culturas, es Alain Touraine. El autor de *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*, nos ofrece la construcción de un concepto que pretende facilitar la comprensión de la oposición que surge entre *individuo* o *sociedad* en el proceso de globalización y modernización que estamos viviendo. El *Sujeto*, concepto clave en el trabajo teórico de Touraine, no puede ser confundido con el Individuo, y es que no es un ser que constantemente cambia de estados de conciencia y de determinantes sociales, el Sujeto debe ser entendido como el trabajo de defensa de determinado actor por sus actividades instrumentales, o sea, su identidad cultural. Esta idea del *Sujeto* nos da la posibilidad de la creación de un espacio de libertad pública y de acción personal, en un tiempo cuando los mercados se alejan más de las identidades y se acercan de manera creciente a invitarnos a vivir en una economía globalizada, con comunidades obsesionadas por la pureza. Sin embargo, si bien de acuerdo a Touraine la vida pública se introduce cada vez más en la vida privada de los actores, nos queda preguntarnos ¿no será que la vida privada o personal está en constante debate frente a los elementos culturales propios y aquellos que se van adoptando de culturas ajenas?

Siguiendo el trabajo de Alain Touraine, respaldamos que resulta ingenua la idea de pensar que las instituciones políticas actuales son suficientes al momento de combinar los mecanismos de la personalidad, las fuerzas económicas y las pertenencias culturales, en especial en un mundo en el que la vida privada, o sea las prácticas o valores culturales, se ven determinadas en su acción y reproducción, por la actividad o la vida pública, que da o no lugar, a la identidad cultural en la cotidianeidad de un mundo globalizado. Continuando con esta línea, sólo nos queda preguntarnos que, si bien la cultura es una construcción en constante cambio,

interacción y desarrollo, ¿no resulta entonces inútil la búsqueda de una esencia o alma particular, y “intocable” frente a la idea de la modernidad y globalización? “En conclusión, retengamos la idea de que el multiculturalismo no es ni una fragmentación sin límites del espacio cultural ni un *melting pot* cultural mundial: procura combinar la diversidad de las experiencias culturales con la producción y la difusión masiva de los bienes culturales.”<sup>18</sup>

A la pregunta central del libro, o sea, ¿cómo podemos vivir juntos? Touraine no encuentra otra respuesta que la de combinar la igualdad y la diversidad, la asociación de la diversidad cultural y la democracia política, fundadas en la libertad del Sujeto. Idea que resulta contradictoria con la sentencia de la poca utilidad que ofrecen las instituciones de los Estados para conciliar la vida privada, la identidad cultural, con la vida pública, interacción entre diversas identidades culturales, ¿será suficiente reconocernos como igualmente diversos?

Un enfoque muy distinto es el que nos ofrece Luis Villoro respecto a la posibilidad no sólo de la convivencia entre dos grupos culturales distintos, sino hasta la posible equiparación entre una cultura y otra. Esta condición de equiparación sólo podrá darse si se consideran como *culturas equivalentes*, o sea como formas variantes de una sola. Para efectos de este trabajo, tendremos que rechazar esta posición ya que de lo contrario, minimizaríamos o incluso nulificaríamos los conflictos o la tensión que surge en el enfrentamiento de dos culturas. Villoro establece una lista de características a cumplir para que podamos valorar a determinada cultura; criterio de autonomía, criterio de autenticidad y criterio de funcionalidad. El primer criterio se refiere a la capacidad de una determinada cultura de auto determinarse sin violencia o coacción ajena, el segundo criterio, el de autenticidad, además de tomar en cuenta la autonomía o autodeterminación, supone la liberación frente a la enajenación en la valoración de las culturas ajenas. El tercer criterio, de la funcionalidad, no sólo supone la autonomía y la autenticidad sino que además supone que los fines y valores preferentes orientan la vida colectiva e integran al individuo. El problema con estos criterios es que una vez más se nos presenta,

---

<sup>18</sup> Ibid, Pág. 174

ahora en ideas de Villoro, una concepción de grupo cultural o cultura como un ente que constantemente evalúa y revisa el valor de sus prácticas culturales, el valor de las acciones de alguna cultura ajena, y mucho más idealista, considera el criterio de autenticidad, el de la liberación frente a la valoración de culturas ajenas, como necesario para lograr una valoración de alguna cultura. Debemos reconocer que, al contrario, una cultura es abierta y receptiva a elementos ajenos o foráneos, lo que permite su transformación, su preservación frente a demás culturas; así la tarea de buscar elementos que le puedan dar a un grupo la característica de autenticidad, día con día se torna más difícil en términos de encontrar elementos “puros” de una cultura.

Será Michael Krauz quien nos proporcione la forma más adecuada de aproximación al problema respecto al que gira esta investigación. En el ensayo *Culturas encontradas: dos universalismos y dos relativismos*, bosqueja un panorama en el cual pueden ubicarse las descripciones de la diversidad cultural, haciendo diferencia entre el relativismo racional y el extremo así como al universalismo duro del moderado. La distinción primaria entre universalismo y relativismo, descansa en que el primero considera que todas las culturas muestran rasgos comunes, al tiempo que el relativismo afirma que difieren en aspectos de gran importancia. El universalismo duro lleva al máximo la significación de aquellos rasgos que pueden ser ejemplificados de una manera concreta en toda cultura conocida, además considera a algunos de ellos como necesarios en un nivel conceptual para la inteligibilidad de las culturas en cuanto tales. El segundo, el universalismo moderado, le quita importancia a la significación de los rasgos previamente mencionados; aunque les concede su universalidad, niega considerarlos necesarios conceptualmente para la inteligibilidad.

El relativismo extremo, que en palabras de Krauz no debe ser confundido con el relativismo racional ya que este primero, relativismo filosófico o extremo, reconoce la no existencia de medidas o parámetros de evaluación interculturales. El relativismo racional afirma que las restricciones con respecto a algunas prácticas

son suficientemente fuertes como para desechar de manera concluyente algunas oposiciones, convirtiendo, así, en admisibles otras posibilidades.

De las cuatro conjugaciones que hace M. Krauz sobre los tipos de relativismo y universalismo, rescatamos para fines de este trabajo, la conjugación congruente entre los posicionamientos de *relativismo racional – universalismo moderado*, reconociendo así que existen culturas y prácticas culturales que pueden ser admisibles dentro de otras distintas, no imposibilitando la inteligibilidad de las mismas.

### **1.3 Recuperación teórica y estado actual de la discusión entre tipos de racionalidades productos de una determinada forma de vida**

Con la intención de avanzar en la comprensión de aquellos elementos que denotan una tensión constitutiva, como un mecanismo de operatividad, en la relación entre ambos tipos de racionalidades, identificando al mismo tiempo características asociadas a problemas de diversidad cultural, multiculturalismo y pluralismo cultural, y bajo la hipótesis de que la RTI encuentra espacios para su transmisión y práctica a pesar de la dominación de la RTO y de los problemas políticos que surgen, el siguiente apartado tiene como objetivo describir un posicionamiento, sociológico y político, respecto a nuestro tema de investigación.

Abordar temas como “la tensión constitutiva entre la racionalidad terapéutica occidental y la racionalidad terapéutica indígena” nos pone frente a problemas de índole política, donde la pregunta central gira en torno a la posibilidad de convivencia entre ambos mundos de vida, o racionalidades. Por su parte, los autores liberales han realizado un gran trabajo, donde además de esbozar las características propias de su posición, trabajaron propuestas teóricas que, según ellos, podrían dar solución a los problemas que surgen en la cotidianeidad de la multiculturalidad.

El liberal Will Kymlicka, nos ofrece como comienzo su concepto de <<cultura societal>>, del cual retomaremos el énfasis que hace en la cualidad de las culturas de compartir no sólo memorias, sino instituciones y prácticas, y que en el proceso de globalización de la modernidad, han ido desapareciendo o transformándose en orden de la creación de una cultura global. Es de vital importancia mantener presentes este tipo de afirmaciones, y es que, instituciones como la práctica medicinal propia de racionalidades que no son consideradas meramente occidentales, han sufrido al día de hoy transformaciones en significados y prácticas, ya sea por el proceso de dominación por parte de la cultura occidental, o por la misma necesidad que encuentran los grupos minoritarios en la conservación de espacios y tiempos para sus prácticas culturales.

A pesar de trabajar bajo el ideal de una <<buen vida>>, Kymlicka ofrece como condición de un sano multiculturalismo, la no imposición de una moral, sino la posibilidad de los individuos de evaluar el abanico de herramientas y libertades que permitan dirigir sus vidas de acuerdo a sus creencias y el valor de las mismas. Desde un liberalismo extremo, señala que la libertad de expresión así como la educación, son dos características que el Estado debe asegurar a los miembros de su sociedad, sin embargo, la idea de que sea el Estado quien eduque a los miembros más pequeños de la sociedad, los niños, en el abanico de opciones culturales, será rechazada en este trabajo, y es que de acuerdo a la proposición que hace, respecto a conocer el significado de las propias prácticas culturales para luego comprender el de las otras, es trabajar en un estado ideal, donde los individuos tienen que cuestionarse constantemente sobre el significado de sus prácticas, hasta las más cotidianas, y llegar a la comprensión, situación que facilitará la captación de significado de prácticas culturales distintas a las propias; además la proposición que hace el autor respecto a la necesidad de un <<léxico compartido>> dificulta la comprensión de las prácticas de la otredad, pues a pesar de que diferentes grupos culturales conviven diariamente en mismos espacios y tiempos, reconocemos que en la práctica no funciona la compartición de historia y lengua con otras culturas.

Will Kymlicka, alcanza un punto paradójico en cual intenta solucionar dos posturas liberales que al parecer son contrarias, la primera de ellas señala que los individuos que rechazan su propia cultura estarán limitando el éxito en el seguimiento de ésta, mientras que la segunda postura ofrece la evaluación de los roles culturales que cumple el individuo, permitiendo así, una disminución en la identificación cultural y desarrollando cualidades propias de otra cultura, que el individuo encuentra más valiosas. Rechazamos esta postura ya que sugiere una especie de idea en la que la cultura será únicamente desarrollada o continuada exitosamente mientras no se vea modificada o alterada por inmersiones de culturas distintas, mientras que la idea del liberalismo plantea que la sobrevivencia de las culturas dentro de la globalización es la modificación constante.

Otra posición liberal, aunque no extrema, que nos proporciona conceptos, es la del sociólogo Alain Touraine. De inicio, aceptaremos la premisa de que la identificación a través de la etnia, costumbres o pertenencia cultural, resulta más adecuada que a través del trabajo o la nacionalidad; y es que desde su postura, Touraine hace un rompimiento con las ideas liberales respecto a los derechos de igualdad y libertad ,que en una sociedad globalizada generaron tal grado de individuación que nos hemos acercado a la asemejación, y rescata la importancia de la pertenencia a las minorías, como elemento de identificación y particularidad. Con el resurgimiento del interés, político y académico, por temas como la reivindicación de las minorías y sus formas de conocimiento, Touraine está ofreciéndonos una revalorización de aquellas racionalidades que han vivido un proceso de dominación por parte de la cultura occidental.

Como respuesta a la convivencia en la multiculturalidad, Touraine propone, como eje central en su trabajo, al *Sujeto*, que no será un individuo compuesto por su vida privada y su vida pública, sino más bien una constante construcción entre sus actividades instrumentales y sus prácticas culturales. Retomaremos este concepto, ya que nos abre la posibilidad de concebir un espacio social, donde los miembros de culturas o grupos minoritarios actúan públicamente pero siempre a través de convicciones personales, dicho de otra manera, transportan sus prácticas



culturales, del espacio privado en el que estaban, hacia la esfera de lo público. Sin embargo, también reconoce la existencia de movimientos comunitaristas que al reclamar una pureza y homogeneidad, ideal, obstaculizan una adecuada convivencia multicultural; de vital importancia para nuestro tema, pues bajo la hipótesis de que ambas racionalidades encuentran un espacio de reproducción de prácticas, argumentaríamos que hasta la posición más radical se encuentra en una constante tensión con la otra, negando la existencia de algo así como pureza u homogeneidad total.

Alain Touraine encuentra la posibilidad de un mundo multicultural en el reconocimiento de la relación de interdependencia que hay entre *igualdad* y *diferencia*. En términos prácticos, sabemos que una sociedad que no reconoce la igualdad entre sus diversos grupos culturales, terminará por conformarse de una manera jerárquica, como lo hemos visto a lo largo de muchos años, mientras que una sociedad que no reconozca las diferencias, así como sus grados de diferencia, entre sus diversas culturas, terminará por imponer una moral homogénea. Ambos lados, sin tomar en cuenta su relación interdependiente, pueden bien explicar la situación que ha sufrido la RTI, pues primero bajo proyectos de modernización, sufrió procesos de intento de homogenización cultural, por lo tanto racional, y posteriormente fue localizada en los escalones más bajos de una pirámide jerárquica que daba los primeros lugares sólo a los conocimientos que fueran producto de una racionalidad científica.

Existen 3 maneras de combinar la relación entre la igualdad y la diferencia, señala Touraine, el encuentro de las culturas, el parentesco de las experiencias culturales y la recomposición del mundo. Para efectos del trabajo, daremos por válida sólo algunos elementos de cada una de ellas: El encuentro de las culturas sostiene que a pesar de la existencia de grupos culturales fuertemente contruidos, en instituciones, identidades, prácticas y costumbres, y distintos entre sí, no existe tal cosa como un total distanciamiento. Es necesario un reconocimiento de capacidades como la organización o el autogobierno, y es ahí donde encontramos la primer contrariedad, ya que en una sociedad donde las formas económicas,

políticas y de gobierno son impuestas por un Estado, las culturas o grupos minoritarios ven mermadas muchas de las características que esta posición propone, como las arriba mencionadas, organización y autogobierno.

La propuesta del parentesco de las experiencias culturales, queda fuera de los límites de esta trabajo, y es que no trata de un diálogo entre culturas, sino más bien, obliga a los individuos a no reconocer las normas morales ajenas, sólo las que le son propias culturalmente, llevando consigo la idea de la universalización de la razón al no reconocer completamente la otredad, sino grados lejanos y cercanos de parentesco entre diversas culturas.

La recomposición del mundo, tiene por esqueleto al *Sujeto*, encargado de reinterpretar y recuperar aquello que había sido degradado bajo el estandarte de la modernidad racionalista. Plantea una reconstrucción a través de un diálogo entre culturas, a través de un doble movimiento, la comunicación y la emancipación, hasta sus últimas consecuencias. No podemos reconocer en este trabajo, la idea de una emancipación hasta sus últimas consecuencias, porque estaríamos regresando a una concepción de la cultura en la que sus miembros degraden o rechacen, en pro de la pureza, el intercambio cultural.

Desde la filosofía, Pablo Lazo Briones nos ofrece una reflexión sobre el reciente interés por abordar temas asociados al multiculturalismo, y para efecto de este trabajo retomaremos sólo tres elementos. Primero, al igual que él, reconocemos que la condición de diversidad cultural es un hecho histórico y universal, segundo, aceptamos que existe un atraso epistemológico respecto a los trabajos de diversidad cultural, y tercero, al igual que el autor, reconoceremos el valor de de la identidad individual, una identidad basada en prácticas, costumbres y pertenencias culturales.

Retomando al filósofo, estamos firmemente posicionados frente a la necesidad de no volver los temas asociados a la multiculturalidad en algo cotidiano, en algo que pueda ser absorbido y asimilado por la racionalidad pragmática, con el fin de mantener un orden cuando encuentra conflicto. Concedemos como válida la afirmación que hace Lazo Briones al señalar que la única manera de no convertir al

multiculturalismo o a la diversidad cultural como algo de moda o folclorizado, es no olvidar la relación jurídico-política que tienen estos temas con sus fundamentaciones éticas, hermenéuticas y antropológicas.

Luis Villoro, desde la filosofía, nos ofrece una serie de elementos que pueden ayudarnos a la construcción de la teoría intercultural. Reconocemos como válido que el primer paso es identificar a una cultura, esto es, la identificación singular de una cultura frente a otra, el segundo paso, que también aceptaremos, nos lleva a identificar y comprender a una cultura con respecto a sus relaciones con otras, sin embargo, rechazamos la idea que propone respecto a la comprensión cultural, pues al afirmar que es necesaria la valorización (hacer juicios de valor) de una cultura para juzgar si ésta cumple o no con las funciones de otras, estaríamos aceptando que las diversas culturas o manifestaciones culturales necesitan cumplir determinado número de funciones, funciones que tendrían que ser impuestas a través de una universalización de la razón.

Asimismo, rechazamos la proposición de que el ejercicio de equiparación entre culturas sólo será válido cuando las relaciones entre estas oscilan entre dos extremos, el universalismo y el relativismo. Aceptar que las culturas son equiparables entre sí, implicaría en el mejor de los casos, dar el mismo valor a cada manifestación cultural (relativismo), y en el peor de los casos tendríamos que reconocer a todas las culturas como variantes de una sola (universalismo).

Desconoceremos los criterios formales de evaluación de culturas que nos ofrece el autor, pues parecen quedarse estancados en la teoría y lejos de la práctica. El primero de ellos es el de autonomía, donde se apunta que una cultura cumplirá con sus funciones si tiene la capacidad de determinación, sin violencia o coacción, el segundo es el de autenticidad, y además presupone la autonomía, y el tercero es criterio de finalidad, que sostiene que los individuos poseen un criterio de racionalidad valorativa o de finalidad. En sociedades globalizadas, como la actual, la capacidad de autodeterminación cultural sin coacción o violencia, resulta un mero ideal, en donde ninguna cultura se ha impuesto a otra, donde no se han modificado, debido a presiones, las diversas prácticas culturales; así mismo, presuponer que

todos los individuos son igualmente capaces de racionalizar el valor, o sea comprender el significado, se sus prácticas culturales así como de sus finalidades, sería entonces negar la existencia de conflictos que surgen en la diversidad cultural.

Desde una sociología hermenéutica, Peter Winch nos ofrece en el libro *Comprender una sociedad primitiva* un amplio tratado al respecto de los problemas teóricos a los que nos enfrentamos al momento de plantearnos una unidad central de análisis como la nuestra. El primer concepto que retomaremos de su trabajo, aunque se encuentre esclarecido casi al final del texto, es el de *vida común*, por el cuál entiende a una comunidad que contiene un mismo lenguaje y que hace uso de una inteligencia específica en la vida de quienes pertenecen a ella, incluso asegurando que el lenguaje y las condiciones sociales que proporcionan determinada racionalidad incluyen conceptos morales fundamentales propios de esa comunidad. Para el caso de nuestra investigación, tendríamos que acotar, siguiendo afirmaciones que el propio Winch reconoce, que las culturas indígenas han atravesado procesos culturales que hoy en día han puesto en peligro la supervivencia de un lenguaje común, o sea, que los hablantes de lenguas indígenas han disminuido mientras que los hablantes de castellano han aumentado. Así mismo, aunque muchas veces es predominante el uso de una racionalidad o inteligencia específica propia de ciertas comunidades indígenas, debemos reconocer que la vida de quienes pertenecen a esas comunidades se ve permeada por la contradicción que pueda surgir ante el acercamiento con otros modos de vida, en este caso, la cultura occidental.

Así mismo, reconocemos como válida la crítica que hace Peter Winch al antropólogo Evans-Pritchard; el primero menciona que si bien los procesos mentales entre un pensamiento científico y uno mágico no difieren, surge un error cuando queremos caracterizar al pensamiento científico como el único pensamiento que utiliza la comprobación de algo sucedido con independencia de la realidad, y es que, apoyamos la postura que sugiere que la fascinación de la sociedad occidental por lo científico nos ha llevado a convertir a la ciencia en el paradigma a través cuál serán medidas la validez y el calibre intelectual de otros discursos. Retomaremos

constantemente la idea de que no es la realidad la que determina al lenguaje, sino que es el lenguaje el que determinará lo que es real o no dentro de una racionalidad específica.

Recogeremos para este trabajo la importancia que le da Peter Winch al lenguaje, y es que en acuerdo con MacIntyre, lo relevante en un acercamiento a una sociedad distinta, no serán los sujetos en sí, sino la gramática, la gramática en la que puedan ser expresadas las descripciones de diversas acciones sociales y que además son aceptadas por los miembros de determinada sociedad en determinados espacios y tiempos. La gramática brinda la posibilidad de entender la relación que encuentra un sujeto entre sus estructuras y su sentido, y es que, si bien un sujeto encuentra el sentido de una acción propia a través de las actividades, intereses e instituciones que tiene en común con otros hombres, este sentido encontrado no dependerá sólo de él, sino de la cultura en la que se encuentra sumergido. Dicho esto, aclaramos que reconoceremos como válida, a lo largo de esta investigación, que el sentido que los sujetos puedan otorgarle a sus acciones deriva no sólo de él mismo, sino de su cultura; entonces el sentido que un sujeto puede darle a la terapéutica indígena o a la occidental, dependerá de las posibilidades de sentido que le sean ofrecidas por el contexto cultural al que pertenece. Por ejemplo, el sentido que un miembro perteneciente a una comunidad indígena le otorgue a la medicina occidental, dependerá de su contexto indígena, un contexto atravesado, de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro, por la cultura occidental (cientificista).

Otro concepto que retomaremos del trabajo winchiano es de racionalidad. Aceptamos que el concepto de racionalidad no es como cualquier otro dentro del lenguaje, y que incluso, el hecho de que en otros lenguajes no exista una palabra como *racionalidad*, existe otra palabra con rasgos similares a nuestro concepto de racionalidad; pues al igual que Winch, creemos que si queremos acercarnos a la comprensión de otra racionalidad, estamos en la obligación de abrir nuestros horizontes de comprensión, y no de encasillar otras formas de racionalidades en las categorías occidentales de ciencia y no-ciencia. Para nuestro caso, sería limitado el estudio que pudiéramos hacer si además de clasificar a la terapéutica indígena

como no-ciencia, desconoceríamos la posibilidad de relación que pude tener con lo que categoricemos como ciencia.<sup>19</sup>

Un problema que no podemos dejar de lado, y que surge en torno al problema de la confrontación entre distintas racionalidades, tiene que ver con la economía ecológica y la devastación de la naturaleza, y nos es presentado por Enrique Leff en el texto *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Al igual que él, comenzamos por aceptar que la crisis ambiental puede ser entendida como la marca de una falla en el proceso civilizatorio en el que la cientificidad y la racionalidad económica se convierten en valores supremos. De acuerdo a su proposición, la valorización de los recursos naturales está sujeta a procesos históricos y culturales que no pueden ser reducidos a la esfera económica. Para nuestro trabajo es de vital importancia no obviar que la terapéutica indígena atraviesa por una crisis, que en esta perspectiva, puede ser observada desde la apropiación y distribución de los recursos naturales necesarios para la continuación de su práctica.

En el momento en el que Enrique Leff plantea un problema de inconmensurabilidad entre sistemas económicos, políticos, ecológicos, culturales, etc, surgen tres

---

<sup>19</sup>Uno de los primeros teóricos en tipificar las acciones en relación a su tipo de racionalidad es Max Weber, quien señala que: "Actúa racionalmente con arreglo a fines quien oriente su acción por el fin, medios y consecuencias implicadas en ella y para lo cual sopesa racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí; en todo caso, pues, quien no actúe ni afectivamente (emotivamente, en particular) ni con arreglo a la tradición," Vid: Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Ed. F.C.E., México, 2008, Pág.21

Otra definición de racionalidad que podemos agregar viene de uno de los críticos de Peter Winch, Jürgen Habermas. Para efectos de esta tesis, reconoceremos que el trabajo desarrollado en *Teoría de la acción comunicativa* hace severas observaciones y objeciones a los postulados winchianos, sin embargo, podemos retomar el concepto de racionalidad que propone en tanto éste se adhiere a la definición de racionalidad que postula Max Weber, específicamente a la *racionalidad instrumental*. Siendo así, Habermas apunta que: "[...] la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo. Lo cual es válido para todas las manifestaciones simbólicas que, a lo menos implícitamente, vayan vinculadas a pretensiones de validez (o a pretensiones que guarden una relación interna con una pretensión de validez susceptible a crítica). Todo examen explícito de pretensiones de validez controvertidas requiere una forma más exigente de comunicación, que satisfaga los presupuestos propios de la argumentación." Vid: Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Tomo I, Ed. Taurus, España, 1998, Pág. 42

posibles soluciones, de las cuales retomaremos la tercera: la construcción de una nueva racionalidad productiva que tenga fundamento en la articulación que existe entre los procesos, ecológicos, tecnológicos y culturales. Resulta necesario, que desde nuestro trabajo retomemos la propuesta de generar una racionalidad que sea capaz de integrar los valores de la diversidad cultural, el potencial de la naturaleza, la democracia y la equidad, lo que él llama *racionalidad ambiental*. Pero ¿por qué la importancia de la diversidad cultural en temas como la ecología económica?, al igual que el autor creemos que la diversidad cultural y sus distintos modos de desarrollo pueden actuar como agente desactivador de los efectos ecodestructivos que generan la producción y el consumo en masas.

Una de las particularidades más importantes del trabajo que hace Leff, y que va de la mano con nuestra investigación, tiene que ver con la afirmación de que la diferenciación de racionalidades, más allá de la inconmensurabilidad entre ellas, es fundamental para la construcción de una racionalidad ambiental. De acuerdo a lo que hemos sostenido previamente, un verdadero modelo de convivencia multicultural debe estar basado en la diferenciación de racionalidades o modos de vida y en la posibilidad de equiparación entre ellos, no en la inconmensurabilidad que encuentran entre sí.

¿Por qué estamos tan interesados en retomar el concepto de racionalidad ambiental? Porque la propuesta de Enrique Leff va más allá de la incorporación de los costos económicos dentro la racionalidad, sino en la formulación de una racionalidad económica que incluya potenciales ecológicos, poder, saber, ciencia y tecnología, pero también las diversas formas culturales de significación de la naturaleza. En un escenario de diversidad cultural, el posicionamiento de Leff es idóneo en el caso de este trabajo, ya que la diversidad cultural, la soberanía nacional y la autodeterminación ya no pueden ser construidos bajo una globalización del mercado, sino a través de procesos sociales y culturales en los que se redefinan las estrategias de reapropiación, uso y transformación de los recursos naturales, implicando esto el encuentro de diversas racionalidades. Ahora bien, es importante reconocer que diferentes racionalidades culturales no pueden integrarse en un

patrón o modelo único de racionalidad ambiental, de lo contrario, volveríamos al punto de políticas y práctica homogeneizadoras donde la supremacía de una determinada racionalidad pasa por encima de las otras, como ha ocurrido hasta nuestros días.

De acuerdo a los postulados iniciales de este trabajo, existe una racionalidad dominante que ha desarrollado mecanismos a través de los cuales ejerce poder sobre otras racionalidades; Enrique Leff señala que el saber ambiental, producto de una interdisciplinariedad, emerge con un sentido crítico hacia la racionalidad dominante y con un sentido estratégico en la construcción de una racionalidad ambiental. Así, el saber ambiental está enredado entre teorías y prácticas discursivas del desarrollo sustentable, al tiempo que va transformando saberes y conocimientos, reorientando no sólo el comportamiento de los agentes económicos, sino también, de los actores sociales.

El sociólogo Peter Winch, en su libro *Comprender una sociedad primitiva* se enfrenta a los trabajos de Evans-Pritchard y Alasdair Macintyre al mismo tiempo que nos ofrece múltiples conceptos que nutren el debate acerca de la posibilidad de comprensión de otros mundos de vida, o sea, distintas racionalidades.

El análisis de Winch comienza con la revisión del trabajo que hace el antropólogo Evans Pritchard sobre la cultura de los Azande, es específico sobre las prácticas mágicas y la consulta del oráculo; siendo su primer afirmación que en el momento en que el antropólogo desea hacer inteligibles las prácticas de los Azande, la presentación del informe así como de las descripciones contenidas en el, deberán satisfacer una concepción de racionalidad en la que el antropólogo y sus lectores se hallan inmersos; sin embargo da por válida la afirmación de Evans-Pritchard que señala que el enfoque científico es para nuestra cultura, lo mismo que el enfoque mágico para los Azande.

De acuerdo al sociólogo, y el mismo antropólogo, tanto nosotros como los Azande utilizamos pensamientos que nos son proporcionados por las sociedades en las que vivimos y nuestros procesos mentales no difieren, sin embargo Winch va más allá y critica a Pritchard argumentando que éste se equivoca cuando intenta caracterizar



al pensamiento científico por ser aquello que está en acuerdo con la realidad objetiva. “[...] la concepción de <<realidad>> debe considerarse inteligible y aplicable *fuera* del contexto del razonamiento científico mismo, pues es aquello con lo que guardan relación las nociones científicas, no así las nociones acientíficas.”<sup>20</sup> La noción acerca de que las creencias deben ser comprobables con referencia a algo independiente no puede ser abandonada, pues caeríamos en un relativismo extremo, pero la comprobación de lo que puede ser real de manera independiente no es característico sólo de la ciencia; para Winch el problema reside en la fascinación por la ciencia, provocando en nosotros la conversión de la ciencia en un paradigma que calibra el valor intelectual de otros discursos, incluso deducimos que los que usan nociones míticas y practican conductas rituales están cometiendo cierto tipo de error, detectable con la ayuda de la ciencia. “No es la realidad la que dota de sentido al lenguaje. Lo real y lo irreal se muestran en el sentido que el lenguaje tiene. Más aún, tanto la distinción entre lo real y lo irreal como el concepto de correspondencia con la realidad pertenecen a nuestro lenguaje.”<sup>21</sup>

Una de las preguntas centrales planteadas en *Comprender una sociedad primitiva* está en relación no a si es posible entender si algún acontecimiento, sino a que si el acontecimiento realmente tiene sentido, sentido en sí mismo. “¿Qué criterios tenemos para afirmar que algo tiene o no sentido? Una respuesta parcial es que un conjunto de creencias y prácticas no puede tener sentido en la medida en que suponga contradicciones.”<sup>22</sup> De acuerdo a Peter Winch, pudieran parecer claros los argumentos que permiten hablar de una superioridad racional occidental sobre la racionalidad zande, ya que los segundos, a diferencia de los primeros, no reconocen ni resuelven la contradicción que los envuelve. Es por demás importante el momento en el que el sociólogo redacta “Esto, a su vez, sugiere que, obsesionado con forzar el pensamiento zande hacia donde no se dirige naturalmente -hacia una contradicción-, es el europeo el culpable de la equivocación, no el zande. El europeo está de hecho cometiendo un error categorial.”<sup>23</sup> ya que, si bien es necesaria una

---

<sup>20</sup> Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Ed. Paidós, España, 1994, Pág. 35

<sup>21</sup> *Ibid*, Pág. 37

<sup>22</sup> *Ibid*, Pág. 46

<sup>23</sup> *Ibid*, Pág. 56

concepción de la realidad para la comprensión del sentido de cualquier modo de vida, ésta no puede explicarse en función de la ciencia, ya que antes de atribuirle sentido a la ciencia, contamos con una concepción de la realidad ya presupuesta.

Ante la pregunta “[...] cómo hacer inteligible, en nuestros términos, instituciones que pertenecen a una cultura primitiva cuyos estándares de racionalidad e inteligibilidad están en apariencia bastante reñidos con los nuestros.”<sup>24</sup> Winch recurre a los trabajos de Alasdair MacIntyre coincidiendo en enfatizar la importancia de la *descripción* para el concepto de acción humana. La acción humana debe estar sujeta a una descripción que pueda reconocerse socialmente como la descripción de la acción, esto es, identificar sus límites de espacio y tiempo, o sea, identificar el conjunto de descripciones comunes en alguna época. Es por eso, que los cambios de la acción humana se encuentran conectados al trabajo de la crítica racional en la historia de la humanidad. Pero ¿qué es la crítica racional? De acuerdo a MacIntyre, requiere de la noción de elección entre diversas alternativas para poder explicar “lo que << consiste en aclarar cuál fue el criterio del agente y por qué el hizo uso de ese criterio y no de otro, y para explicar por qué el uso de este criterio les parece racional a aquellos que lo invocan>>”<sup>25</sup>, para Winch lo relevante no serán los sujetos que integran un conjunto de descripciones, sino la *gramática* que expresan. La gramática brinda la posibilidad de entendimiento de su estructura y su sentido, así como sus relaciones y el sentido de nuevos modos de hablar y actuar que pueden ser introducidos. “Algo es racional para alguien sólo en lo que se refiere a su comprensión de lo que es o no racional. Si *nuestro* concepto de racionalidad difiere del otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro algo le resulta o no racional en *nuestro* sentido.”<sup>26</sup> Posteriormente Winch afirmará que el hecho de que un hombre encuentre sentido a una acción propia, dependerá de la capacidad de ver alguna unidad en las relaciones, actividades e intereses que tenga en común con otros hombres; la clase de sentido que pueda encontrar, dependerá de la naturaleza de la unidad. La capacidad para ver determinada clase de sentido, no

---

<sup>24</sup> Ibid, Pág. 58

<sup>25</sup> Ibid, Pág. 59

<sup>26</sup> Ibid, Pág. 62

depende sólo de él, sino también del abanico de posibilidades que le son proporcionadas por la cultura en la que vive de hallar tal o cuál sentido.

Para Winch, el concepto de racionalidad no es simplemente uno más dentro del lenguaje, al igual que cualquier otro concepto, está restringido por un uso establecido del lenguaje, pero no es uno que el lenguaje pueda tener o no; una sociedad que posee un lenguaje, posee al mismo tiempo un concepto de racionalidad; que no necesariamente es la misma palabra, pero debe haber rasgos similares o conectados a nuestro uso de la palabra <<racional>>. Si bien somos nosotros los que queremos comprender categorías zande, es responsabilidad nuestra ampliar nuestra comprensión, y no ser insistentes en ver las categorías zande en términos de nuestra distinción entre no-ciencia y ciencia.

Para dar solución al problema de dar sentido a un sistema de instituciones extraño, Peter Winch manifiesta que la concepción de la vida humana incluye algunas nociones delimitadoras con una obvia dimensión ética: nacimiento, muerte y relaciones sexuales. Reconoce que las instituciones en que se expresan y las formas específicas que pueden tener estos conceptos varían considerablemente entre sociedades, pero que la posición central que ocupan dentro de las instituciones sociales es un factor constante. “De modo que si trato de comprender la vida de una sociedad extraña, será de la máxima importancia tener claro el modo en el que esas nociones han entrado a formar parte de ella.”<sup>27</sup>

Ahora bien ¿de qué sirve que exista una distinción entre verdad y falsedad que presuponga una diferencia entre lo que es el caso y lo que se piensa que es el caso? Primeramente, Winch responde que existe una diferencia entre lo que se piensa de algo y el por qué se piensa de esa manera. Un pensamiento es entendido como un pensamiento acerca de algo y la relación que tiene con su objeto nos proporciona la posibilidad de evaluar la verdad o adecuación del pensamiento al ser confrontado con su objeto. “ Si verdaderamente queremos hablar de una <<relación entre lenguaje y realidad>>, ésta no es una relación entre un conjunto de descripciones y

---

<sup>27</sup> Ibid, Pág. 80

aquello que es descrito; aunque, sin duda, dar cuenta de esta última debería formar parte de cualquier explicación que se diera de la relación entre lenguaje y realidad.

[...] es importante reconocer que la gramática de un lenguaje no es una teoría sobre la naturaleza de la realidad, aunque nuevos descubrimientos fácticos y desarrollos teóricos puedan incluso llevar a cambios gramaticales”<sup>28</sup>. Lo que Peter Winch trata de hacer es adentrarse en la idea de que la gramática de nuestro lenguaje es en sí misma la expresión de un conjunto de creencias sobre cómo es el mundo, “[...] la gramática de un lenguaje tiene su realización concreta *en* la expresión de creencias particulares (aunque no sólo allí).<sup>29</sup>

En el penúltimo apartado del texto, Peter Winch pretende esclarecer el debate que surge respecto a la naturaleza y la convención, comenzando ello con una crítica a la argumentación de Popper acerca del señalamiento de que si bien las leyes de la naturaleza no son alterables, las normas de la conducta sí lo son, además de variables. Para el autor de *Comprender una sociedad primitiva* es vital reconocer que el desarrollo científico no es el mismo que el de la lógica del cambio moral, en realidad la diferencia que hay entre estos dos no puede ser explicada a través del concepto popperiano de alterabilidad<sup>30</sup>. Si bien la *decisión* juega un papel importante dentro de la moralidad, no es su concepto fundamental, pues sólo es posible tomar una decisión dentro del contexto de un modo de vida pleno de sentido, y las decisiones morales sólo pueden ser tomadas en el contexto de un sistema moral. Siendo así “[...] aunque admitamos que los estándares de lo que es aceptable en la conducta social afectan a todo nuestro pensamiento, incluidas nuestras concepciones de lo que se deba tomar como hechos, aun así, esos estándares no se fijan y establecen para siempre. Los modos de la actividad social varían y difieren enormemente a lo largo del tiempo y el espacio.”<sup>31</sup>, se sugiere que los conceptos morales encuentran surgimiento en cualquier tipo de vida en común entre los seres

---

<sup>28</sup> Ibid, Pág. 91

<sup>29</sup> Ibid, Pág. 108

<sup>30</sup> Para Popper, cuando dos leyes de la naturaleza son aceptadas, lo que está sucediendo en realidad es que se han demostrado como falsas las que habían sido aceptadas previamente, mediante una investigación más meticulosa y profunda; en cambio, las normas de la humanidad no cambian en base al resultado de ninguna investigación, sino por decisiones humanas.

<sup>31</sup> Ibid, Pág. 122

humanos, y que no es necesario que presupongan alguna forma de actividad específica en la que se puedan ocupar conjuntamente.

Entonces ¿qué es la <<vida en común>> para Winch? Respondería que “Pertenece a nuestra noción de comunidad social que esa misma comunidad contenga un lenguaje compartido y que se haga uso de una inteligencia específicamente en la vida de sus miembros”<sup>32</sup> y llevando las cosas un poco más lejos, el autor asegura que las condiciones sociales de la racionalidad y el lenguaje deben comportar algunos conceptos morales fundamentales.

Desde la filosofía del lenguaje, Tzvetan Todorov se enfrenta en “La Conquista de América. El problema del otro” más allá del problema sobre la escritura de la historia, al *conocimiento del otro*, al comportamiento de las partes que se encuentran, y no sólo a la comprensión del conocimiento, sino desde la tradición hermenéutica, a la interpretación de los símbolos, ajenos los unos a los otros. A través de un recorrido histórico que comienza con el descubrimiento de Colón y que culmina en la colonia, con la producción de crónicas o versiones históricas del mundo precolombino, Todorov establece parámetros fundamentales para la comprensión de nuestro problema de investigación.

El primero de ellos es la triada *comprender/tomar/destruir*, donde señala que para los conquistadores de América existe una cadena aparentemente irrompible en la que la comprensión del otro, y de sus conocimientos, lleva a tomar posesión y posteriormente a la destrucción, del otro, de sus símbolos y de su conocimiento. Sin embargo, esta comprensión de la que Todorov está hablando lleva consigo un proceso de no sólo asimilación, sino de identificación con el *yo mismo* por parte de los españoles, lo cual hace que no en todos los casos se cumpla la triada. El segundo parámetro, es la tipología de relaciones con *el otro*, donde a través de comparaciones entre personajes establece características propias de distintas relaciones hacia los aztecas; por ejemplo Las Casas y Cortés, Vasco de Quiroga y Cabeza de vaca, Diego Durán y Bernardino de Sahagún.

---

<sup>32</sup> Ibid, Pág. 124

Es en el texto “La noción de las ciencias sociales” donde Peter Winch deja ver su postura weberiana remarcando la distinción entre comprender una situación social y explicarla según causas y condiciones objetivas; y esta idea es llevada hasta su ensayo “Comprender una sociedad primitiva”, donde hace su gran aporte al relativismo; afirmando que cada cultura posee sus propios supuestos epistémicos, lo que hace imposible que otra cultura pueda juzgarla. La pregunta central del ensayo es ¿cómo entender concepciones de una sociedad distinta a la nuestra?, y para ello utiliza el estudio “Brujería, oráculos y magia entre los Azande” del antropólogo inglés Evans-Pritchard, quien desde una disciplina y posición occidental asevera que las creencias de los Azande no concuerdan con la realidad objetiva. Según Winch, al afirmar esto, Evans-Pritchard reconoce la existencia de criterios universales de verdad, pero desconoce que las distintas concepciones del mundo surgen en y desde una cultura determinada. Como solución al problema de la inconmensurabilidad señala Winch, está la indagación de la solución a ciertos problemas que le son universales a la humanidad: nacimiento, muerte y sexo.

Para contextualizar la obra de Winch hay que situarnos en el pluralismo liberal, este pluralismo es el marco para la justificación de nuestra incapacidad para entender discursos distintos al nuestro. Existen dos corrientes principales que han contribuido a la consolidación del escepticismo en un orden cultural liberal. Uno es la sociología del conocimiento y el segundo es la filosofía de Wittgenstein.

La sociologización de los postulados de Wittgenstein, tal es el caso de Winch, con “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”. En esta corriente se da gran importancia al lenguaje, ya que no sólo es un medio de comunicación en el cual los significados son producto de un acuerdo, sino también, sobre los juicios emitidos y los criterios para juzgar, dicho de otra forma, el lenguaje tiene una dimensión epistemológica, ya que es la condición de posibilidad de conocer y comprender el mundo.

Desde la corriente relativista Winch señala que entender otra cultura no es solamente comprender su lenguaje, sino también penetrar en sus supuestos cósmicos; esto es imposible si se intenta desde nuestro idioma. Son dos cosas

distintas, aplicar nuestros propios conceptos para juzgar si los de otra comunidad son válidos o no y afirmar que es imposible una empatía universal. El fallo en esta segunda cuestión es que los relativistas no señalan los límites de una u otra comunidad.

Winch niega o anula las situaciones de dinámica cultural, pues realmente se refiere a una cuestión epistémica en la que el problema es saber si un sujeto de una comunidad A puede explicar y comprender en términos de su propio lenguaje a un sujeto de una comunidad B. Ni Winch ni Wittgenstein dicen que no podemos conocer en absoluto comportamientos distintos, sino que hay dificultades que nos previenen contra la creencia de que nuestro propio lenguaje es superior.

Desde los estudios sociales, filosóficos y políticos más recientes, el problema de la tensión constitutiva entre la racionalidad terapéutica occidental y la racionalidad terapéutica indígena encuentra relación con los debates contemporáneos sobre el multiculturalismo, la diversidad cultural y los conflictos multiculturales.

La tensión constitutiva entre dos tipos de racionalidad, como es el caso de la terapéutica occidental frente a la terapéutica indígena, puede ser entendida como un problema de conflicto cultural. En la actualidad, el tema del multiculturalismo y la diversidad cultural entraña en el fondo, el problema de la convivencia entre formas de vida (y por tanto de racionalidades) distintas.

Así, de acuerdo a Pablo Lazo Briones, la tarea de la filosofía en el ámbito del multiculturalismo se desarrolla en los siguientes aspectos: El primero de ellos es la reflexión sobre una antropología que haga énfasis en el lado abierto del ser humano, en la base de la diversidad que se manifiesta como multiplicidad cultural e histórica. El segundo aspecto es que la filosofía debe tomar en cuenta el peligro que representa el atraso epistemológico que existe respecto a la diversidad cultural. El tercero es la consideración del valor de la identidad de los individuos, en sus formas culturales, de pensar y costumbres. “Es en este punto sobre la herencia cultural, que es importante llegar al difícil equilibrio entre la aceptación de las propias raíces culturales con la sana crítica a nuestra propia identidad, y también al difícil equilibrio

entre el afecto a la propia cultura y el aprecio, diálogo e incluso influencia de las otras culturas.”<sup>33</sup>

Sin embargo, Lazo Briones señala que no hay que caer en el juego académico de la reproducción de discursos multiculturalistas, con el fin de volverlo un tema cotidiano y así quitarle su importancia, ahora se incorporan con el fin de institucionalizarse, para darle aún más fuerza al cuerpo social. Retomando a Herbert Marcuse, utiliza el concepto de “desublimación represiva” como aquél fenómenos propio de una sociedad de masas que absorbe y asimila, en orden de una racionalidad pragmática, los elementos que pudieran desestabilizar su orden.

A decir de Pablo Lazo, en el mismo orden de ideas que Marcuse, Zizek desarrolla la ideología del multiculturalismo. En la lógica capitalista, la proliferación del discurso en la academia y en la política, la defensa de las minorías étnicas, y demás, se convierten en una contradicción cultural, operando como moda de etnización o folclorización, moda que de acuerdo a él, se vende muy bien en una sociedad de consumo. Así, Lazo Briones señala que la única posibilidad de abandonar la paradójica situación es ampliando, y no olvidando, el aspecto jurídico-político a su fundamentación antropológica, ética y hermenéutica.

L.E. Goodman, desde la filosofía y el relativismo cultural, expone lo que a su consideración son los dogmas que se han convertido en refugios del relativismo; comenzando por definir al relativismo como “[...] la doctrina de que ninguna creencia, juicio, doctrina o suposición de una clase dada tenga una adherencia más valiosa que cualquier otra, o al menos que cualquier otra que haya reunido ciertas condiciones mínimas necesarias para aceptarla como una demanda.”

El primer dogma que menciona, es el que la demanda de que toda percepción depende de alguna teoría, así que cualquier intento por encontrar la objetividad de los hechos por la observación son circulares; el segundo dogma se refiere a que la dependencia del pensamiento a los paradigmas imposibilita los juicios críticos a la

---

<sup>33</sup> Lazo Briones, Pablo, *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, Universidad Iberoamericana, México, 2008, Pág. 14



aplicación de los paradigmas. El tercer dogma, se orienta hacia la inconmensurabilidad de paradigmas opuestos o rivales, esta inconmensurabilidad inherente impide la comparación objetiva y crítica de las teorías. Estos tres primeros dogmas, afirman que no existen percepciones neutrales, sino que las hipótesis condicionan toda la información que recibimos, “[...] así que la percepción misma se prejuzga y se preinterpreta de acuerdo con la teoría o tesis que apoyará. Ya que los hechos deben ser “construidos”, según se arguye, no hay hechos objetivo ni naturales imparciales.”<sup>34</sup>

El cuarto dogma, propuesto por Goodman, se refiere a que los paradigmas no se hacen, sino nacen, estos se encuentran alojados en nuestro lenguaje natural, y los procesos mediante los cuales los adquirimos son arbitrarios para permitir su evaluación racional. El dogma número cinco, propone que ya que los paradigmas son cuestiones de intencionalidad, no hay evidencia de comportamiento o señales manifiestas que puedan transmitir a otro las intenciones categóricas de nuestro uso del lenguaje; son inevitablemente turbias para todo aquel que no las comparte. El último dogma, el sexto, es la tesis que Goodman retoma de Quine, el de la relatividad ontológica, donde el ser es ser el valor de una variable; afirmando que esa sentencia crece en la mente de los relativistas abandonando las cuestiones ontológicas a favor de las matemáticas hacia una afirmación sobre la ontología misma.

De manera general, L.E. Goodman explica que el relativismo es la opción con mayor adhesión debido a su engañosa apertura y aparente retención del conocimiento, así como por lo que él llama la tradición de los clérigos<sup>35</sup>, sin embargo propone dos líneas de respuesta estos planteamientos. La primera de ellas se basa en el reconocimiento de que los complejos de observación-teoría no son entidades estáticas, sino dinámicas con variaciones en su estabilidad interna; la otra línea es la negación de la existencia de datos sensoriales simples, “[...] sino la idoneidad de

---

<sup>34</sup> Ibid, Pág. 111

<sup>35</sup> Un artefacto del proceso erudito, que se da con la satisfacción de los exégetas al descubrir la conexión de las ideas, el origen de las conclusiones en sus premisas, y la inevitabilidad resultante de las mismas.

esa concesión por la insistencia de que algunas suposiciones experimentales están menos acompañadas de bagaje epistemológico que otras, y que no todas, por ningún motivo, están inevitablemente acompañadas por teorías particulares.”<sup>36</sup>

Para el autor, es importante observar que una equivocación clásica de los relativistas con respecto a las percepciones, ya que conservan la técnica de los antiguos sofistas de fusionar juicios, perspectivas, posturas, intereses y demás, bajo la rúbrica de “apariencias”. Goodman afirma que la observación emplea los productos teóricos para dirigir especulaciones y observaciones posteriores, de la misma manera que al teoría usa los resultados de las observaciones que ella misma ha dirigido; así mismo que lo que convence a quienes defienden la postura que señala que la dependencia de la teoría a las observaciones ocasiona el relativismo, es la idea de que las tesis no pueden ser formuladas o interpretadas sin la ayuda de paradigmas previamente establecidos. “A los relativistas de hoy en día les gusta hacer énfasis en la inevitabilidad de nuestros paradigmas señalando la dependencia de todo el pensamiento en estructuras similares a un paradigma. Al proponer la posibilidad del pensamiento crítico, arguyen, es en efecto proponer lo imposible: pensamiento sin paradigmas.”<sup>37</sup>

Según los últimos resultados, el problema de las racionalidades terapéuticas está siendo enfrentado en varias disciplinas, desde la antropología hasta la biología. Tal es el caso de los doctores Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar quienes abordan la discusión que ronda en torno a la ciencia enfrentándose a saberes considerados “no científicos”. En el trabajo “Saberes indígenas y diálogo intercultural” los autores proponen que si bien, los conocimientos considerados no científicos han contribuido a la relativización de la ciencia occidental, aún está presente el hecho de que los saberes indígenas no se reconocen como formas de conocimiento con las cuales se pueda dialogar de manera horizontal, sólo es posible cuando las disciplinas científicas imponen los métodos y la selección de conocimiento. “El debate se traslada, entonces, hacia el estatus epistemológico de los llamados conocimientos indígenas, tradicionales o locales, frente al estatuto de

---

<sup>36</sup> Op. Cit, Pág. 114

<sup>37</sup> Ibid, Pág. 124

cientificidad y racionalidad que ampara al conjunto de los saberes generados desde las diferentes disciplinas, validadas como científicas.”<sup>38</sup>

Pérez y Argueta ponen al centro de la mesa de debate, una serie de preguntas que a su consideración han estado todo el tiempo<sup>39</sup>: ¿la legitimación de las ciencias de lo concreto es tarea de las ciencias occidentales?, ¿un estatuto epistemológico, debe ser otorgado por la ciencia occidental? Y por último ¿de qué manera son conceptualizados, por la ciencia occidental, las otras formas de conocimiento y sabiduría? Con diferentes nombres para distintas disciplinas, estos conocimientos no científicos han sido estudiados en México desde hace ya mucho tiempo, por ejemplo “medicina indígena”, “ecología tradicional”, “conocimiento tecno productivo campesino”, pero siempre bajo la idea de que son sólo antiguos sistemas que han sobrevivido al tiempo.

En la actualidad, las “etnociencias de la naturaleza” son disciplinas basadas en la antropología y la biología pero, de acuerdo a Argueta y Pérez, específicamente en la etnografía que abordó las relaciones medio ambiente- sociedad, medicina tradicional-salud, sistemas simbólicos, ritualidad, etc.; todo esto sin que necesariamente sea introducida la discusión sobre el valor epistemológico de las formas de conocimiento no occidentales. Un claro ejemplo de ello es la declaración que la ICSU ( Consejo Internacional de Uniones Científicas) da ante la UNESCO en el año de 1999, donde recomendó considerar: “Los sistemas tradicionales y locales de conocimiento, como expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo, ya que pueden aportar, y lo han hecho en el curso de la historia, una valiosa contribución a la ciencia y la tecnología, siendo necesario preservar, proteger, investigar y promover ese patrimonio cultural y ese saber”<sup>40</sup>. Al tiempo que esto sucedió, en México y Latinoamérica, aseguran el biólogo y la antropóloga, el escenario se abrió al debate de la interculturalidad, el diálogo entre sistemas de

---

<sup>38</sup> Pérez y Argueta, *Saberes indígenas y diálogo intercultural*, en: *Cultura científica y saberes locales*, Año 5, Núm. 10, México, 2011. Pág. 31

<sup>39</sup> Las preguntas surgen desde que Levi-Strauss pone frente a los científicos occidentales, evidencia de la existencia de conocimiento indígena sobre su naturaleza y sociedades. Denominando a estos saberes como “ciencias de lo concreto”.

<sup>40</sup> Op. Cit, Pág. 37

conocimiento, cuestionamientos sobre la racionalidad que se promueve como universal desde las ciencias occidentales.

Otro de los rescates a la discusión sobre la diversidad cultural queda plasmado en el trabajo de recopilación de testimonios que hace Gerardo Fernández Juárez en su libro “Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas”, que aunque mayormente enfocado a estudios de caso, deja ver generalidades sobre el problema de la salud y la interculturalidad en las comunidades indígenas de América Latina, específicamente Centro y Sur América. Lo que hace particularmente importante a este trabajo de coordinación por parte de Fernández Juárez es el cambio de perspectiva con respecto a varios trabajos antropológicos, y es que en lugar de abordar la interculturalidad desde los problemas que viven las partes indígenas, se enfoca en las dificultades que encontraron aquellos médicos occidentales que ,a través de programas gubernamentales, de organizaciones civiles u organismos internacionales, intentaron llevar la medicina de occidente a comunidades indígenas.

De acuerdo a los testimonios rescatados, y a manera de generalización, los obstáculos de los médicos pueden ser catalogados como falta de interés por los practicantes, desacreditación de ambas partes, limitaciones del lenguaje, fundamentalismos, etc. “De esta forma, la difícil comunicación entre los médicos convencionales y los usuarios indígenas de dichos servicios semeja una novela negra de intriga y permanente sospecha entre unos y otros que hace difícil el acercamiento a un enfoque intercultural aplicado a la salud. Indudablemente cualquier planteamiento intercultural sobre lo que se ha de partir del respeto mutuo y el diálogo permanente a partir del reconocimiento de la valía de lo que el otro puede ofrecer. Las relaciones asimétricas de poder, el paternalismo y la tacha mutua sobre superchería e ineficiencia, tan usuales cuando se trata sobre la salud y la enfermedad en contextos culturales distintos, nada propician sino arraigados fundamentalismos que dificultan, cuando no impiden, la simple comunicación entre las partes afectadas.”<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Fernández Juárez, Gerardo, *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas*

Los sistemas de salud y las políticas públicas, son otra forma de acercamiento al problema de la diversidad cultural en el ámbito terapéutico; tal es el caso del estudio “Medicina occidental y otras alternativas: ¿es posible su complementariedad? Reflexiones conceptuales” de María Beatriz Duarte Gómez, quien a partir del estudio de dos hospitales mixtos (interculturales) creados en zonas rurales de México, afirma que el uso de diversas medicinas alternativas y complementarias al modelo hegemónico ha crecido de un tiempo para acá. Este crecimiento surge como respuesta a las necesidades no satisfechas de toda la población. Así mismo, discute el concepto de complementariedad, como un componente de desarrollo del sistema de salud, desde varias perspectivas: proyecto institucional, decisión individual del paciente y terapeuta, y desde las políticas públicas.

Para Duarte Gómez, las relaciones de complementariedad o alternancia entre los diferentes sistemas terapéuticos, es una condición necesaria si lo que se busca es satisfacer las necesidades de salud de la población, una población diversa y compleja; añadiendo que siempre que exista la voluntad política para reflexionar y consensar con la ciudadanía, el ejercicio de legislación deberá ayudar a la integración de las diversas medicinas alternativas. La situación en la que se encuentran las terapias alternativas, dista de ser la óptima para satisfacer a la población, pues el ejercicio de estas es “tolerado” ante la evidencia de su demanda, pero en muy pocos casos llega a ser permitido su uso en instituciones de salud, donde usualmente queda restringido a médicos occidentales que aprenden alguna alternativa, como la acupuntura o la medicina tradicional indígena.

Asimismo, Duarte Gómez apunta que “Las políticas de salud excluyen las medicinas alternativas de las prestaciones médicas a las que se tiene derecho tanto en los seguros privados como públicos, subsidiados o no, y en las instituciones que atienden población no asegurada, a pesar de: la evidencia de la demanda de sistemas y terapias diferentes a la medicina occidental, el gasto de bolsillo que implica y contra el cual se requiere proteger a la población en los nuevos sistemas

---

*antropológicas*, Ed. Abya-Yala, Ecuador, 2004, Pág. 10

de salud, los problemas de iatrogenia que pueden generarse por la falta de reglamentación de su ejercicio, las evidencias científicas acerca de algunas de sus prácticas y la enseñanza y práctica legales de alternativas como la homeopatía.”<sup>42</sup>

Beatríz Duarte dota de gran importancia a la presión que puedan ejercer lo usuarios de las medicinas alternativas para el proceso de diseño de las políticas públicas respecto a la oferta de servicios de salud, creando espacios de organización que faciliten el acceso a diversas opciones, abriendo oportunidades a los médicos occidentales para que puedan ser testigos de las limitaciones y de la eficacia de otra opciones terapéuticas.

En sus reflexiones finales, la investigadora señala lo que a su consideración deberían ser las prioridades de la política pública en salud en el tema de complementariedad a distintos niveles. En el político, sería incluir el tema de la oferta mixta de alternativas de salud en la agenda de los legisladores. En el nivel organizacional, la apertura cada vez mayor de espacios institucionales en los que se ofrezcas medicinas alternativas (utilizadas en la zona), con un monitoreo en calidad, eficacia y seguridad para el paciente; así mismo la sensibilización y capacitación del personal de salud para lograr un trabajo intercultural libre de prejuicios. En el último nivel, el individual o clínico, las prioridades serían proveer de información veraz, suficiente y adecuada a la población sobre las diversas prácticas y sistemas médicos. “Mientras tanto, la utilización complementaria o alternativa de diversas prácticas y sistemas médicos, apoyada o no por políticas locales, regionales o nacionales, continúa siendo absorbida principalmente por el sector privado, ante la ausencia de políticas públicas que respondan a esta necesidad sentida de un sector creciente de la población.”<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Duarte Gómez, María Beatríz, *Medicina occidental y otras alternativas: ¿Es posible su complementariedad? Reflexiones conceptuales*, Instituto Nacional de Salud, México, 2003, Pág. 08

<sup>43</sup> Ibid, Pág. 09

#### 1.4 Elementos constitutivos de la tensión entre tipos diferenciados de racionalidad

Con la intención de rastrear aquellos elementos que denoten la existencia de una tensión operativa entre dos racionalidades distintas, este caso la RTO y la RTI, este trabajo apunta en dos direcciones. La primera de ellas será la comprensión de la dimensión de *operatividad* dentro de la relación de tensión entre racionalidades, como una tensión que ocurre *de hecho*, una tensión que funciona pragmáticamente y que no representa, para nosotros, un problema o conflicto a resolver, sino, una manera en la que existen y se reproducen dos racionalidades en la cotidianidad.

La segunda dirección apunta hacia el reconocimiento de elementos de tensión entre las racionalidades terapéuticas occidental e indígena en los presupuestos teóricos que se han trabajado a lo largo de este capítulo. Resulta importante tener en cuenta que la identificación de los elementos de tensión operativa entre la RTI y la RTO puede ser una tarea de dimensiones casi infinitas, pues si bien es posible rescatar características o elementos de tensión en una inmensa diversidad de situaciones cotidianas, también podemos rescatar autores o pensadores que reflexionan acerca de la diversidad cultural, para fines de este trabajo, retomaremos aquellos que nos parecen más explicativos y representativos.

Así, el primer autor que retomaremos será Peter Winch y su trabajo *Comprender una sociedad primitiva*. Winch argumenta, respecto al trabajo que hace Evans Pritchard sobre los Azande, que si bien los procesos mentales de un grupo occidental, científico, no difieren de los no occidentales, es un error querer caracterizar a la racionalidad no occidental como no válida por no ser contrastable con la realidad. Al día de hoy, las formas de medicina alternativas<sup>44</sup> se encuentran en constante debate frente a las terapéuticas que encuentran su origen en la racionalidad occidental, pues las segundas afirman que las primeras no pueden ser caracterizadas como técnicas científicas al no poder ser contrastadas

---

<sup>44</sup> Las medicinas alternativas son aquellas formas de terapéutica no derivadas de la terapéutica occidental o alópata, tales como la acupuntura, herbolaria, homeopatía, etc.

empíricamente con la realidad. A pesar de los esfuerzos de Peter Winch por hacernos notar que el problema reside en la fascinación de occidente por la ciencia, insistimos en hacer de ella una especie de paradigma para medir el valor intelectual de otras formas de vida, incluidas sus racionalidades propias.

Otro elemento de tensión que podemos rescatar desde el trabajo de Winch, gira en torno a la capacidad de los individuos sobre, no sólo encontrar sentido en las acciones propias (acciones derivadas de una determinada forma de vida), sino también frente a las posibilidades que se le ofrecen, en un abanico de variantes culturales. Pareciera que Peter Winch no reconoce que en el día a día, los individuos miembros de determinada cultura, no son siempre reflexivos respecto al significado de sus acciones, siendo esto, ¿cómo podría serlo además sobre los significados de otras prácticas culturales? Anulando las situaciones de dinámica cultural, Peter Winch reduce su trabajo a la posibilidad de si un sujeto A puede comprender y explicar, en sus propios términos, a un sujeto de una comunidad B. Es necesario reconocer que existe una dinámica cultural, donde constantemente los sujetos de A y B pretender comprenderse y explicarse, recíprocamente, en términos de sus propios lenguajes, sin embargo, es misma dinámica abre cada vez más la posibilidad de comprensión en términos de un lenguaje común, acercando a dos culturas distintas, con sus racionalidades.

Tzvetan Tóodorov, nos ofrece teóricamente otra herramienta para encontrar un elemento más de tensión a través de su triada *comprender/tomar/destruir*. El autor de *La Conquista de América. El problema del otro* centra su análisis, respecto a la triada mencionada, en la forma de apropiación de conocimiento que tomó efecto en la comunidad española que conquistó y colonizó América, señalando que la comprensión lleva un proceso de asimilación e identificación del *yo mismo*. Pero, ¿no sucede lo mismo en la dirección de los conquistados?, ¿no comienzan ellos un proceso de identificación del *yo mismo* a través de la comprensión/posesión/destrucción de aquello que trajeron los españoles (símbolos y conocimientos)? Siguiendo el postulado de Tóodorov, es válido afirmar que la triada arriba mencionada funciona y transcurre, actualmente, en distintas direcciones y



que además los elementos de asimilación se han ido transformado y acumulando por parte de los dos lados, el occidental y el indígena.

Por parte del multiculturalista Will Kymlicka rescatamos como elemento de tensión operativa el concepto que nos ofrece de *cultura societal*, antes explicado. Y es que el autor nos propone como posibilidad de convivencia entre dos o más culturas distintas, la idea de culturas que se concentran territorialmente, que comparten valores y memorias, lengua, costumbres e instituciones. Sin embargo, en un mundo modernizado y globalizado, es casi imposible encontrar grupos culturales “puros” que no hayan transformado la operatividad de su razón de acuerdo a la convivencia con otras culturas. Kymlicka apunta a la *pertenencia cultural* como pieza clave que ofrece familiaridad al individuo con alguna determinada cultura, así mismo, como escudo frente a la constante discriminación. Siguiendo esta idea nos preguntamos ¿qué sucede con aquellos individuos que no son capaces de comprender el significado de sus propias prácticas culturales?, ¿no logran una verdadera identificación cultural? Existe un momento paradójico en los postulados de Will Kymlicka donde no queda claro qué es lo que tiene más peso, si la propia identidad cultural ( tan fuerte como para evitar que un sujeto la abandone) o el abanico de posibilidades culturales que se le presentan (provocando que los individuos renuncien a sus identidades culturales). Pero existe una tercera opción que al parecer Kymlicka no postula y que de hecho opera, pues muchas veces la identidad cultural es tan fuerte que un individuo no renuncia a ella, sino que asimila elementos culturales ajenos, los introduce a sus prácticas y transforma así su identidad cultural, haciendo de ella una identidad cada vez más difícil de definir en términos de pureza cultural.

De manera sintética, Alain Touraine logra reconocer en su trabajo otro elemento que puede ser caracterizado como tensión constitutiva entre dos racionalidades; pues si bien en su definición de cultura los elementos de importancia, que son la asociación de técnicas, la integración a una colectividad y la concepción del sujeto, alguno es modificado, se modifican los otros dos, transformando así la cultura de determinado grupo social, e incluso la manera en que ese grupo se ve y reflexiona a sí mismo, o

sea, su racionalidad. Touraine reconoce que la tensión que se genera en la convivencia entre miembros de distintas culturas, no se resuelve con la *tolerancia cultural* y la *libertad de opinión*, mucho menos con las instituciones políticas democráticas que pretenden dar lugar a la reproducción de prácticas culturales combinándolas con una racionalidad instrumental, cuando esta racionalidad instrumental permea la vida privada, a veces, hasta en sus más finas fibras.

Como ejemplo de la diversidad que puede haber en la operatividad de la tensión entre dos racionalidades, el mismo Touraine construye tres modelos teóricos. El primero de ellos es el *encuentro entre culturas*, donde no sólo se reconoce que existen diferencias entre distintos grupos culturales, sino que esas mismas diferencias no son tan marcadas y es lo que permite, que aún con conflictos, se dé una convivencia entre distintas formas de vida. El segundo modelo es el de *parentesco entre experiencias culturales*, donde el reconocimiento de las diferencias entre grupos culturales tiene base en un principio universalizador que señala que los conflictos entre culturas no son imposibles de resolver, pues al final de cuentas, todas las expresiones culturales, son variantes de una sola cultura, una expresión cultural universal. El tercer modelo de operatividad, y el que se apega mucho más a esta investigación es el de la *recomposición del mundo*, donde la vida de una cultura gira en torno a la doble vía de la emancipación y la comunicación, con individuos capaces de asimilar elementos culturales ajenos, a través de la comunicación, pero protegiendo la identidad cultural propia. Así, los conflictos entre culturas serán resueltos a través de la comunicación y la defensa de la identidad, reconociendo en los sujetos, de ambas partes, la capacidad de asimilar y transformar elementos culturales ajenos.

En el trabajo de Luis Villoro, podemos encontrar otros dos elementos de tensión constitutiva. Si bien Villoro refiere que parte de la metodología para la construcción de una teoría sobre la interculturalidad, es necesario que las reflexiones partan de un marco de pluralidad de culturas, podemos reconocer como primer elemento de tensión respecto a la equiparación entre racionalidades, que en la actualidad el grueso de trabajos respecto a la diversidad cultural parten de un posicionamiento

científico occidental, generando una posibilidad de diálogo solo a través de las medidas o estándares utilizados por el criterio científico. El segundo elemento de tensión, elemento que parece repetirse mucho entre liberales de la diversidad cultural, se refiere a la autenticidad de la cultura como criterio para su validación. De acuerdo a Villoro, la identificación de una cultura sólo será posible si logramos concretarla en sus singularidades frente a otras, y el valor de esta aumentará en la medida en que sea más autónoma y auténtica. Pero nos preguntamos ¿no resulta obsoleto referirse a la autenticidad, o “pureza cultural”, como criterio de validación en un mundo globalizado lleno de expresiones culturales que se permean unas a otras en varias direcciones y en distintas dimensiones?

En los resultados más recientes sobre trabajos dedicados al uso de terapéuticas alternativas, encontrar características que denoten una tensión operativa entre dos racionalidades se vuelve una tarea menos compleja, y es que los trabajos que retomamos para esta investigación, se centran en estudios de caso o especificidades con respecto a nuestro tema central. Un ejemplo muy claro es el trabajo que realizan Pérez Ruíz y Argueta Villamar, quienes se centran en la posibilidad de mantener un diálogo intercultural respecto a los saberes indígenas. Pérez y Argueta apuntan que si bien los conocimientos y saberes indígenas han contribuido al desarrollo de la ciencia occidental, estos no son reconocidos todavía como formas de conocimiento con las cuales sea posible mantener un diálogo horizontal. Al igual que respecto al trabajo de Villoro, rescatamos como elemento de tensión operativa la incapacidad de generar un diálogo equiparable entre dos tipos de racionalidades cuando una de estas no se somete a los estándares impuestos por la racionalidad científica occidental.

El trabajo de Gerardo Fernández Juárez que retomamos para esta investigación, es una recopilación de testimonios sobre la interculturalidad y la salud en América Latina. Lo interesante de este trabajo es que en lugar de centrarse en la tensión entre racionalidades como algo que afecta a la parte que corresponde a la terapéutica indígena, se inclina hacia las dificultades que ha encontrado la terapéutica occidental en varias culturas latinoamericanas. Podemos identificar

cuatro elementos de tensión principales en su trabajo, falta de interés hacia la medicina occidental por parte de los grupos indígenas, la desacreditación del conocimiento que genera y se genera desde la medicina occidental, las limitaciones del lenguaje y los fundamentalismos. El conjunto de estos elementos caracteriza una situación en la que médicos occidentales han encontrado dificultades, aparentemente insuperables, para la aplicación de conocimientos y técnicas terapéuticas en comunidades indígenas con problemas sanitarios o de salud.

Una visión distinta, y que de igual manera enriquece mucho el panorama sobre la tensión operativa entre la RTO y la RTI, en lo que respecta a la definición de los elementos que la componen, es la que nos ofrece el trabajo de María Beatriz Duarte Gómez. El estudio *Medicina occidental y otras alternativas* ofrece la sencilla identificación de varios elementos de tensión. El primero de ellos se refiere al reciente crecimiento de medicinas alternativas al modelo hegemónico de salud, el occidental, pero como respuesta a la satisfacción de necesidades de la población; satisfacción que sólo será posible mediante la comprensión de la diversidad cultural que engloba las necesidades una sociedad diversa y compleja. Otro elemento de tensión puede ser identificado en la adopción de técnicas terapéuticas alternativas por parte de médicos occidentales, quienes en un ejercicio de “tolerancia” aprenden terapéuticas alternativas, como la acupuntura o la medicina tradicional indígena, con la intención de complementar o reforzar los efectos de la medicina occidental. El tercer y último elemento de tensión en el trabajo de Duarte Gómez puede ser identificado en el papel que juegan las instituciones de salud pública y privada, pues en la gran mayoría de los casos, son las segundas las que ofrecen al paciente diversidad de terapéuticas, impidiendo así el acceso a diversas terapéuticas a quienes no cuenten con los recursos monetarios suficientes, orillándolos entonces al uso de instituciones de salud públicas donde se practica sólo la medicina occidental.

Rescatando el trabajo de Enrique Leff, que gira en torno al enfrentamiento de diversas racionalidades y asociado a la economía ecológica y la devastación natural, podemos encontrar un elemento más de tensión constitutiva. Detrás del

postulado de que la diversidad cultural, en sus diversos grados o instancias de desarrollo, puede actuar como agente desactivador de los efectos ecodestructivos que conlleva la producción de masas, podemos identificar una tensión términos del aprovechamiento de los recursos naturales, que a manera muy general se divide en dos posturas contrastantes. Por un lado, la racionalidad científica occidental que ha demostrado ser explotadora de la naturaleza, y por el otro la racionalidad indígena que tiene incorporadas ideas respecto a la conservación de los recursos naturales. La tensión, desde este punto de vista, se traduce en las diferentes formas de significación de la naturaleza que otorgan la RTI y la RTO. Si bien es necesaria la integración de las dos racionalidades para la creación de una adecuada racionalidad ambiental, una racionalidad que reconozca los potenciales ecológicos y económicos desde distintas formas como el saber, la ciencia y la tecnología, bien hace Enrique Leff en señalar que será tarea repetitiva, integrarlas en un modelo único que vuelva a dar supremacía de determinada forma de vida sobre otra.

### **1.5 Metodología de investigación**

Ante la posibilidad de las múltiples formas de resolver un planteamiento metodológico, que nos ofrecen las ciencias sociales, utilizaremos para esta investigación un modelo constructivista que sigue los planteamientos del epistemólogo Hilary Putnam y su <<realismo interno>>. Asimismo, será nuestra tarea metodológica, dar cuenta de la importancia del lenguaje, sus usos y reglas, que nos proporciona Peter Winch en *Ciencia social y filosofía*.

De acuerdo al trabajo de Putnam, seguiremos una posición constructivista con respecto al conocimiento científico, propuesta basada en Kant, a la cuál denomina <<realismo interno>>, “El realismo interno es, en fondo, únicamente la insistencia en que el realismo *no* es incompatible con la relatividad conceptual. Se puede ser

*al mismo tiempo un realista y un relativista conceptual.*"<sup>45</sup> Entendemos como realismo interno a la perspectiva que sintetiza los esquemas del sentido común, así como los científicos y artísticos, entre otros, dejando de lado la noción de la cosa <<en sí misma>>. Por relatividad conceptual, Putnam sugiere en realidad una posición moderada del relativismo, reconociendo que podemos aceptar distintas formas culturales de construir el conocimiento, o sea, que, reconocemos otras formas de construir el conocimiento provenientes del sentido común, que dan explicaciones del mundo y pueden operar del mismo modo que otros conocimientos.

La relatividad cultural de la manera en la que es construida el conocimiento, no está en conflicto con la verdad o falsedad de nuestros argumentos, pues "Nuestros conceptos pueden ser relativos a una cultura, pero de aquí no se sigue que la verdad o la falsedad de cualquier cosa que digamos usando esos conceptos sea simplemente <<decidida>> por la cultura."<sup>46</sup>

Siguiendo esta línea podemos destacar la importancia que implica la <<observación>> en el constructivismo, pues Putnam reconoce que toda observación lleva consigo un conocimiento previo, ya sean cargas teóricas, experiencias previas o conocimiento del sentido común. Las implicaciones de este posicionamiento nos llevan a reconocer que las observaciones, y posteriormente las construcciones, del conocimiento científico pueden darse en un marco de múltiples dimensiones, o sea, un mismo problema de investigación puede ser aproximado desde muy distintas aristas, "Exigir que todas ellas *deban* ser reducibles a una única versión es cometer el error de suponer que <<¿cuáles son los objetos reales?>> es una pregunta que tiene sentido *independientemente de nuestra elección de los conceptos.*"<sup>47</sup>

Por su parte, Peter Winch nos ofrece en <<Ciencia social y filosofía>> una aproximación a la división metodológica entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, al tiempo que enfatiza la importancia del papel de la epistemología para

---

<sup>45</sup> Putnam, Hilary, *Las mil caras del realismo*, Ed. Paidós, España, 1994, Pág. 61

<sup>46</sup> *Ibid*, Pág. 64

<sup>47</sup> *Ibid*, Pág. 65

la filosofía y las ciencias sociales. Para Winch, existe una diferencia clara entre los propósitos del científico y del filósofo “[...] el científico investiga la naturaleza, las causas y los efectos de cosas y procesos reales *particulares*; al filósofo le interesa la naturaleza de la realidad como tal y en general.”<sup>48</sup>

El salto que nos ofrece Winch no reside solamente en la división del objeto de estudio, sino en la forma de aproximación, guiándonos hacia la importancia que tiene <<el lenguaje>> en el trabajo de la inteligibilidad de la realidad. El filósofo no está interesado en el uso correcto del lenguaje como tal, sino en ayudar a esclarecer aquellos problemas que se relacionan con el grado de inteligibilidad de la realidad,

Preguntar si la realidad es inteligible implica preguntar qué relación existe entre pensamiento y realidad. Considerar la naturaleza del pensamiento nos lleva también a considerar la naturaleza del lenguaje. Por lo tanto, la pregunta a cerca de la inteligibilidad de la realidad está parablemente ligada a esta otra: cómo se conecta el lenguaje con la realidad, qué significa *decir* algo. De hecho, el interés filosófico por el lenguaje reside menos en la solución de confusiones lingüísticas particulares por sí mismas que en la solución de confusiones a cerca de la naturaleza del lenguaje en general.<sup>49</sup>

Para Winch, el mundo y los conceptos no son cosas distintas, tanto que el mundo es lo que se nos manifiesta a través de los conceptos, así, cuando los conceptos cambian, cambia nuestro mundo también. Si la tarea del científico social es hacer inteligible el mundo, tendrá que hacer inteligibles los problemas que surjan respecto a los conceptos.

Al igual que H. Putnam, P. Winch retoma los trabajos kantianos y se interesa por la posibilidad de comprensión. “Intentaré ahora explicar con más detalle cómo el análisis epistemológico de la comprensión que el hombre tiene de la realidad contribuye a aclarar la naturaleza de la sociedad humana y de las relaciones sociales entre los hombres.”<sup>50</sup> El problema de determinar en qué consiste la comprensión de la realidad está intrincado con el de la diferencia que implica para

---

<sup>48</sup> Winch, Peter, *Ciencia social y filosofía*, Ed. Amorrortu, Argentina, 1990, Pág. 15

<sup>49</sup>Ibid, Pág. 18

<sup>50</sup>Ibid, Pág. 29

los hombres poseer dicha comprensión, esto a su vez entraña que consideremos la naturaleza de una sociedad humana, el concepto de sociedad humana.

El papel que juegan las reglas del lenguaje en la comprensión de las acciones humanas, y las relaciones de los hombres, cobra importancia para el estudio de las ciencias sociales no en el modo en el que una ley o regla lo haría para las ciencias naturales, pues:

[...] se han de tener en cuenta no sólo las acciones de la persona cuya conducta como candidato para la categoría de seguidor de reglas está en cuestión, sino también *las reacciones de otros individuos ante lo que él hace*. Dicho de manera más específica, solo en una situación en la que tiene sentido suponer que alguien más puede, en principio, descubrir las reglas que estoy siguiendo, es posible decir inteligiblemente que estoy, de algún modo, siguiendo una regla.<sup>51</sup>

Estas reglas o normas, son producto de construcciones e instituciones sociales, ya que sólo aquél individuo que esté en permanente contacto con la sociedad, las hará suyas; esto no quiere decir que no existan reglas privadas de conductas, pero Winch retoma el trabajo de Wittgenstein y apunta que para que las personas comprendan una regla y puedan juzgar si es seguida correctamente, incluso, para que puedan establecer normas o reglas morales puramente personales, es necesaria la previa experiencia de la sociedad humana y sus reglas.

¿Cuál es la relación de la epistemología con la filosofía y las ciencias sociales? Una vez más, retomando el trabajo de Wittgenstein, Peter Winch refiere que al tiempo que la epistemología se ocupa de las condiciones generales que posibilitan la comprensión, la filosofía y sus ramas se ocupan de las formas particulares que toma la comprensión en contextos particulares. “[...] en tanto que las filosofías de la ciencia, del arte, de la historia, etc, tendrían la naturaleza de elucidar las naturalezas peculiares de esas formas de vida llamadas <<ciencia>>, <<arte>>, etc, la epistemología intentaría elucidar lo que implica la noción de vida como tal.”<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup>Ibid, Pág. 34

<sup>52</sup>Ibid, Pág. 42



De acuerdo a Peter Winch, el problema central de la sociología, pertenece en sí mismo a la filosofía, y es que el problema de determinar qué es el lenguaje, ya que a través de él nos acercamos al cuestionamiento acerca del modo característico que tienen los seres humanos de interactuar en sociedad; bien señala que en la sociología, es necesario analizar cómo la existencia misma de los conceptos depende de la vida del grupo. Siguiendo con la idea, apunta que

Pero el problema no es en absoluto empírico, sino *conceptual*. No se trata de lo que la investigación empírica pueda mostrar como problema, sino de lo que el análisis filosófico pone de manifiesto respecto de *qué es lo que tiene sentido decir*. Quiero demostrar que la noción de sociedad humana entraña un esquema de conceptos que es lógicamente incompatible con los tipos de explicación proporcionados por las ciencias naturales.<sup>53</sup>

Lo que Winch pretende demostrar, es que un nuevo modo de hablar, cuando es importante a tal punto que se le clasifique como ideas nuevas, implica un nuevo esquema de relaciones sociales, y que algo semejante sucederá con la desaparición de un modo de hablar.

El trabajo que nos ofrece Horacia Fajardo es una recopilación, organización y narración de su diario de campo, que surge en la implementación de un programa gubernamental para combatir la desnutrición en la sierra Huichola. La importancia de este texto, en términos de nuestro trabajo, es que rescata testimonios de las varias partes involucradas (médicos occidentales, mara'akate<sup>54</sup> y habitantes de la región) respecto a un problema de salud que afecta a los Huicholes del estado de Jalisco y que además ofrece una perspectiva parcial en lo que respecta al uso de una u otra terapéutica. El objetivo de retomar constantemente la labor etnográfica de Horacia Fajardo es poder ilustrar, en sus dimensiones operativas, los diversos elementos que componen la tensión entre las racionalidades TO y TI.

---

<sup>53</sup> Ibid, Pág. 69

<sup>54</sup> Mara'akate: plural de *mara'akame* (terapeuta local)

## Capítulo 2. Racionalidad y criterios de validación del conocimiento terapéutico

*El haber llegado a la comunidad como parte de una institución gubernamental me otorgó de entrada una posición desde la cual actuar. [...] Comprendí mi posición ventajosa cuando me di cuenta que al oírse la palabra <<investigación>> se desataba cierto alboroto entre algunos pobladores para castigar o expulsar al culpable de tal intención, aunque las respuestas de los pobladores ante los visitantes nuevos eran a veces difíciles de entender.*

*Horacia Fajardo*

Como ya ha quedado claro, la presente investigación tiene como finalidad introducirse en la discusión respecto de la relación entre dos racionalidades terapéuticas y como siguiente paso, afirmar que la tensión existente entre la RTI y la RTO es un mecanismo de operatividad que no representa un problema a resolver. Es decir, que la tensión entre ambas racionalidades es consecuencia del contaste intercambio entre dos formas de vida distintas y que puede ser abordado desde una perspectiva multidisciplinaria, esto debido a la gran cantidad de enfoques que ayudan a lograr una perspectiva completa sobre un asunto de gran complejidad.

En este capítulo centraremos nuestra atención principalmente hacia las formas y/o criterios de validación de la racionalidad terapéutica de una determinada forma de vida, es decir, daremos respuesta a cuáles son los criterios que permiten validar un conocimiento o determinado saber. Esto bajo la hipótesis central de que los criterios de validación que permiten dar cuenta de la racionalidad de determinado saber, están asociados a usos y reglas de uso del lenguaje, prácticas cotidianas, la efectividad pragmática de las técnicas y los recursos epistémicos que posee cada forma de racionalidad para validarse a sí misma.

El primer apartado tiene como línea central la identificación de los conocimientos y saberes como productos de racionalidades generadas por diversas formas de vida, es decir, se centra en el postulado de que una forma de vida determinada genera una racionalidad específica y que los conocimientos, en este caso terapéuticos, son producto de esas racionalidades. Las formas de vida, o marcos de conocimientos

de los actores, dan lugar a una específica y particular operatividad de la razón, esto se refleja en la cotidianeidad y las prácticas que la rodean.

En la segunda parte de este capítulo profundizaremos en los usos y reglas del lenguaje como criterio de validación de un tipo de conocimiento. Siguiendo el trabajo de Wittgenstein, desde Peter Winch, rescataremos la importancia del lenguaje (en sus reglas y usos) como delimitadores de una forma de vida, así mismo como criterio de validación desde la idea de que una forma de vida determinada genera mecanismos de validación a su interior, o sea, el lenguaje es a su vez delimitador y validador del conocimiento que se produce desde una racionalidad determinada.

Ya en el tercer apartado del capítulo, rescataremos la importancia que tiene la efectividad terapéutica como criterio de validación para una forma de vida específica. La cotidianidad de una forma de vida está formada por aquellas prácticas culturales, que han sido validadas y permitidas (al interior de determinada sociedad), y sólo a través de esta validación es como pueden ser reproducidas de manera constante a través del tiempo. Será asunto de no poca importancia reconocer que las prácticas terapéuticas pueden, a veces, ir cambiando de forma y fondo, esto debido a los intercambios o roces culturales, pero su efectividad en la cotidianeidad será siempre un criterio de validación a la mano de los miembros de una cultura.

Una vez más retomaremos el trabajo que hace Horacia Fajardo respecto a la medicina (en concepciones y prácticas) en la Sierra Huichola, pues sin duda aporta una visión pragmática:

[...] la medicina alopática y la local operan bajo una lógica similar aunque atiendan a cuerpos diferentes. En segundo lugar, cualquier modo terapéutico está intrínsecamente ligado a un modelo disciplinario. En tercer lugar, existe la <<posibilidad de optar>> entre diferentes modelos disciplinarios o terapias integrando elementos de cada uno, de acuerdo a su utilidad pragmática. En cuarto y último lugar, la integración de tales elementos puede o no crear dilemas cuando lo que está en la cuestión es la definición

del cuerpo y el tipo de intermediarios. Los expertos tienen la razón, aunque no siempre.<sup>55</sup>

Como ha quedado claro, esta revisión nos permitirá visualizar el trabajo teórico que se desarrollará a lo largo no sólo de este capítulo, sino de toda la investigación.

## **2.1 Conocimientos y saberes generados como productos de racionalidades generadas por diversas formas de vida**

La diversidad cultural es un hecho que no puede ser negado o desconocido. La complejidad que presentan las diversas formas culturales en sus relaciones, en sus expresiones, en sus organizaciones, en las prácticas, en sus colores y hasta en sus conocimientos, genera un inmenso abanico de formas de vida al ojo del observador. Sin embargo será tarea nuestra, de los científicos sociales, dar cuenta no sólo de la multiplicidad cultural, sino de las relaciones que se generan entre dos o más formas de vida distintas, más en específico, sobre los choques, enfrentamientos o tensión que se produce en el encuentro de dos tipos de conocimiento. Se trata de la labor epistemológica de las ciencias sociales, misma que consiste en identificar las tensiones ocurridas entre dos o más tipos de conocimiento o de saber. Es decir, la epistemología que debe desarrollar la sociología consiste, entre otras cosas, en comprender aquellos elementos que genera complementariedad, tensión o conflicto entre dos o más formas de vida, que pueden implicar interacciones problemáticas entre distintos tipos de racionalidad y, de forma más abstracta, entre distintos sistemas de saberes, representaciones y creencias. [este es otro de los argumentos que debes dar a Ambrosio Velasco].

Considerando el argumento anterior, señalamos con Villoro que la tarea de las ciencias sociales consiste en "...descubrir los condicionamientos compartidos y analizar las funciones que cumplen en el mantenimiento o transformación de las

---

<sup>55</sup> Fajardo, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Hucihola*, Op. Cit., Pág. 313

estructuras sociales”<sup>56</sup>, que a primera instancia pareciera que refieren al mismo tema, aún cuando son generados por racionalidades de culturas distintas<sup>57</sup>.

Sobre esta idea, Horacia Fajardo apunta que “[...] la biomedicina y la medicina local operan bajo una lógica similar aunque atiendan a cuerpos diferentes [...] hay diferentes discursos que buscan explicar al cuerpo de acuerdo a posiciones teóricas particulares; y por otra parte, la gente nace en culturas específicas, las cuales elaboran de manera diferente los sucesos en el cuerpo, como el nacimiento, la vejez o la muerte.”<sup>58</sup>

Ahora, para poder aceptar como cierto el presupuesto de que cada forma de vida genera una racionalidad específica, y distinta a las demás, resulta necesario recordar a qué nos referimos cuando hablamos de una *forma de vida*. Peter Winch explica *forma de vida* refiriéndose a que “Pertenece a nuestra noción de comunidad social que esa misma comunidad contenga un lenguaje compartido y que se haga uso de una inteligencia específicamente en la vida de sus miembros”<sup>59</sup>. Los miembros de una comunidad, grupo o cultura comparten una forma de vida en tanto que comparten un lenguaje que genera los mismos sentidos y significados para todos sus integrantes, en tanto que les permita crear y explicar una realidad específica.

Racionalidad no es *simplemente* un concepto como otro cualquiera en su lenguaje; es esto también, ya que, como cualquier otro concepto, tiene que estar circunscrito por un uso establecido: esto es, un uso establecido del lenguaje. Pero creo que no es un concepto que el lenguaje, de hecho, pueda tener o no como, por ejemplo, el concepto de cortesía. Es un concepto necesario para la existencia de cualquier lenguaje: decir de una sociedad que tiene un lenguaje es decir también que tiene un concepto de racionalidad. No tiene que haber necesariamente una *palabra* en ese lenguaje que funcione como la palabra <<racional>> lo hace en el nuestro, pero al menos debe haber

---

<sup>56</sup> Villoro, Luis, *Crear, saber, conocer*, Ed. Siglo XXI, México, 2009, Pág. 11

<sup>57</sup> Me permito usar las palabras “a primera instancia” pues en el transcurso del capítulo se desarrollará la idea de que las racionalidades terapéuticas occidental e indígena no refieren a un mismo *cuerpo* cuando se trata de generar el conocimiento que refiere a las prácticas terapéuticas. Como productos de racionalidades distintas, las concepciones de *cuerpo* que se rastrean parecen ser contradictorias desde su concepción epistemológica hasta su práctica cotidiana.

<sup>58</sup> Fajardo, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Hucihola*, Op. Cit., Págs. 302-303

<sup>59</sup> Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, op. Cit., Pág. 16

rasgos en el uso del lenguaje de sus miembros que sean análogos a los rasgos de *nuestro* uso del lenguaje, rasgos que están conectados con nuestro uso de la palabra <<racional>>. <sup>60</sup>

Para poder hablar de racionalidades terapéuticas distintas, o bien de dos tipos de conocimientos que provienen de formas de vida diferentes, Luis Villoro nos ofrece tres grandes conceptualizaciones (sabiduría, creencia y conocimiento) que para fines de este caso son de mucha ayuda para comenzar a rastrear las diferencias epistémicas entre un tipo de racionalidad y la otra. El primer presupuesto del que debemos partir, es que el conocimiento no sólo es un proceso psíquico individual, sino que también tiene un carácter social, es decir “El conocimiento es un proceso psíquico que acontece en la mente de un hombre; es también un producto colectivo, social, que comparten muchos individuos.” <sup>61</sup>

Una “creencia” se refiere, de una manera general, a tener un enunciado por real o verdadero, sin necesidad de que las pruebas sean suficientes, será entonces sólo cuando esa creencia se corresponda con la realidad que podemos hablar de un “saber”. Entonces si una creencia, que significa tomar algo por verdadero, se convierte en un saber cuando se corresponde con la realidad, ¿qué es el conocimiento? “Si bien la creencia cierta basta para orientar nuestras acciones en el mundo, sólo si tenemos garantía segura de que nuestra acción corresponde a la realidad, podemos confiar que la creencia no fallará, sólo entonces tenemos conocimiento.” <sup>62</sup>

Para los mara’akame como para los biomédicos, sus técnicas terapéuticas representan una forma de conocimiento, y es que no sólo los orientan en sus acciones porque creen en ellas, no sólo corresponden con su realidad o forma de vida, sino que más importante, ambos tienen la certeza de que no fallarán en sus labores como restauradores de la salud. Entonces si ambas formas de terapéutica pueden ser consideradas como conocimiento, como un conocimiento propio de una forma de vida específica, ¿por qué una de ellas no reconoce la imposibilidad de fallo

---

<sup>60</sup> Ibid, Pág. 66

<sup>61</sup> Villoro, Luis, Op. Cit, Pág. 11

<sup>62</sup> Ibid, pág. 18

en la otra? Una vez más, Villoro nos acerca a una posible explicación desde su concepto de *comunidad epistémica*. Por “comunidad epistémica pertinente” Villoro se refiere al conjunto de sujetos epistémicos pertinentes para una creencia. Todo sujeto S forma parte de una comunidad epistémica determinada, constituida por todos los sujetos epistémicos posibles que tengan acceso a las mismas razones.”<sup>63</sup> Es decir, que las razones de un sujeto serán objetivamente suficientes, cuando sea así para cualquier persona que comparta su marco conceptual, no para quienes compartan otro mundo de vida. “Sólo serán válidas para un conjunto de sujetos que comparten un marco conceptual común, el cual se expresa en ciertas creencias básicas acerca de la constitución ontológica de la realidad, que delimitan lo que podemos admitir como existente. Esas creencias básicas no están expresadas en ningún enunciado científico pero son un supuesto de todos ellos; constituyen un marco de conceptos que encuadran todas nuestras creencias acerca del mundo.”<sup>64</sup> O en palabras de Winch “Algo es racional para alguien sólo en lo se refiere a su comprensión de lo que es o no racional. Si *nuestro* concepto de racionalidad difiere del otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro algo le resulta o no racional en *nuestro* sentido.”<sup>65</sup>

Una de las características más importantes de las *comunidades epistémicas*, es que están condicionadas en el tiempo y el espacio, que están determinadas no sólo por el nivel de tecnología del que disponen, tampoco de la información de la que pueden disponer, sino también del marco conceptual y saber previo del que poseen. Así, “Todos somos sujetos epistémicos respecto de ciertas razones y, por ende, respecto de ciertos saberes y no respecto de otros. Por lo tanto todos formamos parte de determinadas comunidades epistémicas.”<sup>66</sup> Luego entonces, los miembros de la RTI y la RTO pertenecen a formas de vida distintas, con comunidades epistémicas pertinentes distintas y que cuentan con justificaciones y criterios de validación distintos.

---

<sup>63</sup> Ibid, pág. 145

<sup>64</sup> Idem

<sup>65</sup> Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Op. Cit., Pág. 62

<sup>66</sup> Villoro, Luis, *Crear, saber, conocer*, Op. Cit., , Pág. 148

La RTI y la RTO son dos tipos de conocimiento distintos, pues de acuerdo a Villoro, el primero corresponde a la sabiduría mientras que el segundo es un conocimiento científico. Las diferencias entre estos tipos de conocimientos no sólo nos ayudan a reconocerlos como dispares en su aplicación técnica, la terapéutica, sino desde un nivel epistemológico. “La ciencia consiste en un conjunto de saberes compartibles por una comunidad epistémica determinada: teorías, enunciados que las ponen en relación con un dominio de objetos, enunciados de observación comprobables intersubjetivamente; todo ello constituye un cuerpo de proposiciones fundadas en razones objetivamente suficientes.”<sup>67</sup> La ciencia sólo abrazará aquellos hechos que, aunque fueron captados de manera personal, pueden ser abrazados por cualquier otro sujeto epistémico pertinente, es decir, que sean objetivos; además cualquier sujeto que pertenezca a la forma de vida que generó la ciencia, puede acceder a ella, o sea, sólo basta con poseer condiciones racionales adecuadas y tener acceso a la razones de la ciencia.

Por su parte, “La sabiduría de un pueblo no se recoge en teorías científicas, forma parte de creencias compartidas sobre el mundo y la vida que integran una cultura.”<sup>68</sup> Al igual que la ciencia, la sabiduría se transmite en saberes compartibles, de generación a generación, pero el mensaje de la sabiduría carece de valor si no es posible confirmarlo en la vida de cada sujeto. Otra diferencia con la ciencia es que “Quienes comparten alguna forma de sabiduría son conscientes de que no todo sujeto es susceptible de comprender y compartir sus verdades, porque éstas no se basan en razones accesibles a cualquiera, sino sólo a quienes pueden tener una experiencia determinada.”<sup>69</sup>

Esta diferenciación puede quedar aún más clara en la separación que hace Peter Winch respecto a los científicos y el oráculo de los Azande, “El espíritu con el que los oráculos son consultados difiere bastante con el que el científico realiza experimentos. Las revelaciones oraculares no son consideradas como hipótesis y, puesto que su sentido deriva del modo en que son tratadas en su contexto, *no son*,

---

<sup>67</sup> Ibid, Pág. 222

<sup>68</sup> Ibid, pág. 227

<sup>69</sup> Idem



por ello, hipótesis. No son una cuestión de interés intelectual, sino el modo principal en que los azande deciden cómo deben actuar.”<sup>70</sup>

Para aterrizar todas las diferencias que hemos encontrado, se presentará un extracto del diario de campo que realizó Horacia Fajardo con respecto a una epidemia que comenzó a crecer en la Sierra Huichola y que fue detenida antes de que llegara al poblado de Tuxpan, donde ella se encontraba. Así, rescatando las palabras de una enfermera que trabajó con ella:

La epidemia mató a todos los niños del preescolar de Rontita que por lo lejos no pudieron siquiera llegar aquí. De los alrededores llegaban de a montones. Los voluntarios y yo trabajamos en serie inyectando a los pacientes con penicilina, para evitar las complicaciones [infecciones bacterianas agregadas]; dos o tres días con sus noches trabajamos sin dormir. Cuando las brigadas y las autoridades de la Secretaría vinieron ya todo estaba controlado en Tuxpan. Es más, mi jefe directo nada más vino a llevarse el libro de consulta donde registré a todos y a cada uno de los pacientes que llegaron, así que no te puedo dar las cifras exactas. Pero la epidemia afectó sólo a un sector de la sierra y se detuvo aquí en Tuxpan [cabecera regional], donde casi no hubo casos.

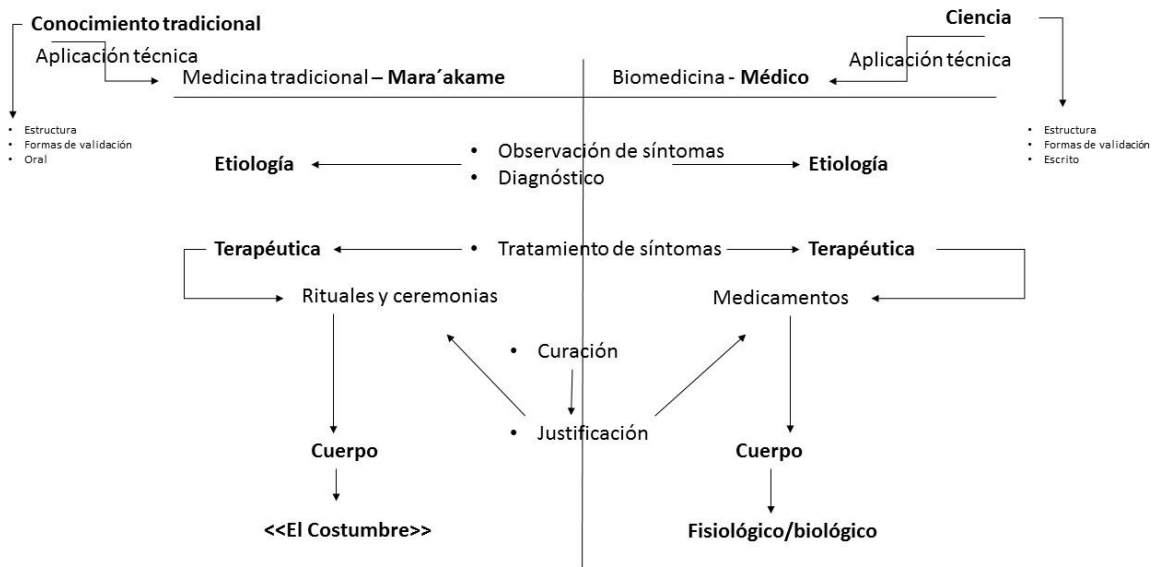
Trabajamos como nunca en esos días mientras los huicholes se pusieron en *calihuey*. Y ahora salen [los huicholes] con que un cantador puso un cordón para que la epidemia se parara aquí... ¡Qué un cantador hizo todo! (*Diario de campo*).<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Op. Cit., Pág. 48

<sup>71</sup> Fajardo, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*, Op. Cit., Pág. 82

Tabla 1



Fuente: Elaboración propia

La Tabla 1 muestra un esquema que puede ser de gran ayuda para comprender como es que dos formas de vida distintas generan cada una un tipo de racionalidad, en específico una racionalidad terapéutica, que no sólo opera en la vida cotidiana de los sujetos, sino que se desarrolla en una relación de contrariedad o tensión. Así para los huicholes, desde nuestro marco de referencia, el mara'akame es un técnico que lleva a la práctica conocimientos tradicionales (o saberes), conocimientos que poseen una estructura, formas de validación (al interior y exterior) y que son transmitidos de manera oral; por su parte, el biomédico es un técnico que lleva a la práctica conocimientos de tipo científicos que de igual manera poseen una estructura y formas de validación, pero que son transmitidos de manera escrita<sup>72</sup>.

<sup>72</sup> Aunque a simple vista esto parezca una diferencia insignificante, es de gran importancia notar que el pensamiento científico, o la racionalidad occidental, han dado un lugar preponderante al conocimiento que se estructura y trasmite de manera escrita, ya que esto permite no sólo una sistematización sino también una continuidad *segura* en la transmisión y universalización del conocimiento.

En una primera instancia, la etiología de la enfermedad o patogénesis (observación de síntomas y diagnóstico) ocurre en ambas formas de vida de manera similar. Tanto el biomédico como el mara'akame observan reacciones irregulares o patológicas en el cuerpo, los dos atribuyen una causa a los síntomas, ambos terapeutas reconocen que la diarrea y el vómito son signos de una deshidratación o desnutrición, y que en el caso de los habitantes de la Sierra Huichola se debe primordialmente a la falta de alimentos y medicamentos.

La primera distinción ocurre en el momento en el que se atribuyen distintas explicaciones a esta falta de alimentos en la zona, y es que mientras el biomédico discursa sobre la pobreza extrema, la ineficacia del Estado y sus programas o hasta sobre el *atraso* de los huicholes, el mara'akame explica que la falta de alimentos es un castigo de los antepasados a la comunidad, porque seguramente no han seguido *el costumbre* como debían, han incurrido en alguna falta o están pagando alguna ofensa pasada.

Hasta este momento, no podemos hacer una valoración moral sobre la superioridad de un tipo de conocimiento sobre otro, retomando la crítica que hace Peter Winch respecto al trabajo de Evans-Pritchard y para reforzar la idea de tipos de racionalidades propios a formas de vida distintas, hay que recordar que “Evans-Pritchard rechaza la idea de que la comprensión científica de causas y efectos, que nos conduce a rechazar las nociones de la magia, sea prueba de inteligencia superior alguna por nuestra parte. Nuestro enfoque científico, como él señala, es para nosotros una función de nuestra cultura en la misma medida que el enfoque mágico del <<salvaje>> es una función de la suya.”<sup>73</sup>

El tratamiento o terapéutica, entonces, es diferente. Los biomédicos recurren a tratamientos que estén destinados únicamente al mejoramiento del cuerpo, un cuerpo que ha sido construido epistemológicamente de manera fisiológica o biológica, un cuerpo que responde a medicamentos que son producto de una aplicación de conocimiento científico. Por su parte, el mara'akame recurre a una

---

<sup>73</sup> Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Op. Cit, Pág. 33

terapéutica que pretende curar no sólo el cuerpo fisiológico, sino a sanar el daño u ofensa que ha provocado el castigo de los antepasados sobre la comunidad<sup>74</sup>, esto a través no sólo de la ingesta de plantas o alimento específicos, sino también de rituales que involucren la participación del maráakame como mediador entre los antepasados y los vivos, entre los muertos y el enfermo. En este momento, es necesario recordar que no es tarea de los huicholes, o de los maráakate, comprender el proceder de los biomédicos, sino que “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 y disponible entre ciencia y no-ciencia.”<sup>75</sup>

Así, cuando se reestablece la salud de la persona, la justificación de cada terapeuta difiere no sólo respecto al tratamiento que fue recomendado o recetado, sino también al cuerpo que se estaba tratando. Como se ve en la tabla, una forma de vida generó una concepción de cuerpo distinta a la otra, una conoce y explica al cuerpo desde una racionalidad científica, mientras que la otra lo hace desde una racionalidad mágica. Consideramos que preguntarnos por cuál de las dos terapéuticas es la verdadera o más efectiva, no resuelve nada, lo verdaderamente relevante es preguntarnos a cuál de las dos formas de terapéutica le concede validez en sujeto que se somete a ellas. Así, lo relevante es rescatar el papel que juega la forma de vida en el criterio de los sujetos, “Primeramente, se da, de hecho, el caso de que un sistema primitivo de magia, como el de los azande, constituye un universo de discurso coherente como la ciencia, en función del cual pueden discernirse una concepción inteligible de la realidad y claras maneras de decidir qué creencias concuerdan o no con esa realidad.”<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> ¿Por qué *comunidad* y no *individuo*? Para los huicholes, los sujetos individuales pueden ser los pagadores de un castigo de los antepasados sobre la comunidad, porque *El Costumbre* comprende a todos como uno solo, como uno con la naturaleza, porque no poseen la división científica *sujeto-objeto*.

<sup>75</sup> Ibid, Pág. 71

<sup>76</sup> Ibid, Pág. 39

En contraposición a las palabras de la enferma, rescatadas párrafos arriba, Horacia Fajardo nos presenta un claro ejemplo de una situación en la que cada forma de vida, con su tipo de conocimiento, ejerce poder sobre la otra, generando así una relación de tensión:

Pero la <<fatalidad>> y <<desprotección>> no parece ser considerada por los pobladores como un evento colectivo, uniforme o extremo ni tampoco que sus crisis serán resueltas por los que llegan de fuera. Para ello tienen su <<cordón mágico>>, su autoridad tradicional, su suspicacia de las intenciones de visitantes y sus propias prioridades. La interacción en este caso específico muestra reacciones emocionales y de poder en ambos sitios: baja consulta y aislamiento social de doctor. La población puede prescindir de la ayuda externa si así lo desea. En 1994, el promedio de consultas diarias en la UAS en Tuxpan de Bolaños era de seis pacientes al día. Esta cantidad ha fluctuado en los años siguientes claramente relacionados con la actitud del personal en la atención de los pobladores, llegaron a ser hasta de 25 pacientes por día [...] En la Sierra Huichola, el tipo de conocimiento dominante no se desliga de los factores coyunturales y específicos para cada ocasión. A veces se recurre a la biomedicina, en otras a la medicina local, y en esos momentos cada una juega su poder.<sup>77</sup>

## 2.2 Usos y reglas del lenguaje como criterio de validación

Hasta aquí, ha quedado ya claro que el conocimiento es un producto social, que las racionalidades terapéuticas occidental e indígena son generadas por dos formas de vida distintas; dos formas de vida que transcurren en una constante tensión cuando se encuentran una con la otra. El conocimiento científico y el conocimiento o saber tradicional, son expresiones de distintas concepciones ontológicas del mundo, pero que operan en determinadas formas culturales y, aún más importante, cuentan con criterios de validación propios, al interior y al exterior.

Si bien una forma de vida implica antes que otra cosa compartir una lengua, pues “Que el mundo es *mi mundo* se demuestra por el hecho de que los límites de mi lenguaje (del único lenguaje que puedo comprender) implican los límites de *mi*

---

<sup>77</sup> Fajardo, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*, Op, Cit, Págs. 90-91

*mundo*<sup>78</sup>, entonces el primer criterio de validación que tendrá un tipo específico de conocimiento, estará ligado a los usos y reglas del lenguaje, de su lenguaje. Cuando hablamos de usos y reglas, no nos estamos refiriendo al uso correcto de las expresiones lingüísticas, sino:

[...] el filósofo no se interesa en el uso correcto como tal, ni todas las confusiones lingüísticas son igualmente relevantes para la filosofía. Solo son en cuanto su análisis está destinado a esclarecer el problema del grado de inteligibilidad de la realidad, y qué diferencia constituirá para la vida del hombre el hecho de que este pudiese aprehender en cierta forma dicha realidad.<sup>79</sup>

Contario a lo que comúnmente se piensa, no es la realidad que nos rodea la que nos dota de conceptos, sino que es el lenguaje el que establece la forma de experiencia que tendremos con el mundo. Nuestro entendimiento del mundo puede cambiar, pero eso sucederá de manera posterior a los cambios que sucedan en nuestros conceptos. Siendo así, entonces también será errónea la idea de que antes de las relaciones humanas está el lenguaje, con sus palabras y sus significados, ya que “Lo que se pasa por alto es que esas mismas categorías de sentido, etc., dependen *lógicamente*, respecto de su sentido, de la interacción social de los hombres.”<sup>80</sup> Así, podemos ver en el siguiente ejemplo cómo Horacia Fajardo se enfrenta al problema de la traducción y el sentido de las palabras:

Por fin se callaron las mujeres. Entonces pude pedirle a mi amiga huichola que me tradujera el canto del *mara´akame*. En otras ocasiones la respuesta de los huicholes cuando les había pedido la traducción específica, me habían contestado *auki* (no sé). Era difícil para mí saber si en realidad no lo sabían o no querían hacerlo.<sup>81</sup>

Así, podemos comprender que los usos del lenguaje a los que están circunscritos los *mara´akame* y los biomédicos, no sólo están insertos en un contexto específico, sino que son esas reglas de uso las que determinan (en su explicación y la manera en la que se aprehende) la realidad. En palabras de Peter Winch, podemos rescatar

---

<sup>78</sup> Wittgenstein, en: Winch, Peter, *Ciencia social y filosofía*, Op. Cit., Pág. 19

<sup>79</sup> Winch, Peter, *Ciencia social y filosofía*, Op. Cit., Pág. 17

<sup>80</sup> Ibid, Pág. 45

<sup>81</sup> Fajardo, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Hucihola*, Op. Cit., Pág. 199

que “[...] a un místico religioso que dice que su objetivo es la unión con Dios solo puede comprenderlo alguien que esté familiarizado con la tradición religiosa en cuyo contexto se busca tal fin, y a un científico que dice que su finalidad es la división del átomo solo puede comprenderlo quien está familiarizado con la física moderna.”<sup>82</sup> Un lenguaje no puede ser comprendido sólo como un medio de comunicación que toma en cuenta el consenso que pueda haber sobre las definiciones, para que una lengua sea una institución, no podemos dejar de lado los juicios que se emiten al interior de un cultura y, muy en especial, los criterios que se utilizan para juzgar.

Un dato significativo de esto es representado por la explicación de un anciano a su parentela de un caserío [...]. Les dijo en huichol que para entonces ya podía más o menos entender: <<Nosotros decimos que es la enfermedad del venado o que es el maíz, pero esta mestiza sólo les da plátano, naranja, jugos y leche y los niños se ponen bien>> (*Diario de campo*).<sup>83</sup>

En el ejercicio de comprender un tipo de conocimiento diferente, de otorgarle validación a otra racionalidad, resulta tarea importante el ser cuidadosos con los conceptos que utilizamos, pues bien podemos emitir juicios (aprobatorios o reprobatorios) de antemano.

Así, cuando nosotros hablamos de tales prácticas como <<supersticiosas>>, <<ilusorias>>, <<irracionales>>, tenemos el peso de nuestra cultura tras nosotros; y ésta no es sólo una cuestión de estar en el bando más justo, pues esas prácticas y creencias pertenecen y derivan, en el sentido que parecen tener, de esa misma cultura. Esto nos capacita para mostrar que el sentido sólo se nos aparece como manifiesto en términos que son culturalmente conexos.<sup>84</sup>

Será sólo destacando, no sólo a los miembros que forman parte de un conjunto de descripciones, sino también a la gramática que expresan, como podremos de verdad comprender la estructura de la que forman parte y su sentido, las relaciones

---

<sup>82</sup>Ibid, Pág. 54

<sup>83</sup> Ibid, Pág. 130

<sup>84</sup>Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Op. Cit., Pág. 42

que generan hacia el interior y el exterior, y también, el sentido que pueda haber en la introducción de nuevos modos de hablar y de actuar.<sup>85</sup>

Hasta este momento, podemos introducir un fragmento más del trabajo de Horacia Fajardo que ejemplificará como el lenguaje, con sus reglas y usos, no sólo se convierte en un elemento que aporte a la comprensión de una forma de vida distinta, sino también como criterio de validación de una forma de vida hacia otra.

[...] Como se ve, en los pequeños detalles de los hábitos se mostraban las diferencias, o más apropiadamente, las diferencias entre nosotros se referían a nuestros distintos hábitos expresados en detalles aparentemente minúsculos. Pero cada uno de éstos me mostraba alguna de las reglas de la vida local que hubiera sido difícil de obtener por medio de entrevistas. Estos y muchos detalles más fueron perdonados con un condescendiente: <<no sabe, es mestiza>>. [...]

Una conversación [...] con el papá de uno de los niños internado me dio una serie de pistas para comprender muchos de los factores que inciden en la comprensión y manejo de la enfermedad. Me ayudó a encontrar *de qué manera las relaciones sociales y las estrategias familiares estaban incidiendo en la actividad enzimática de los niños de las diferentes zonas*, así como entendimiento de la importancia de la enfermedad para nombrar la organización ritual y productiva, donde el simbolismo del tiempo se mostró como básico para entender algunas de las dinámicas sociales. [...]

---

<sup>85</sup> Para revisar de manera somera esta línea, la introducción de nuevas formas hablar dentro de una forma de vida, primeramente hay que recordar que para Peter Winch, “[...] un nuevo modo de hablar, importante hasta el punto de merecer que se lo clasifique entre las nuevas ideas, implica un nuevo conjunto de relaciones sociales. Algo semejante ocurriría con la desaparición de un modo de hablar.” (Winch, Peter, *Ciencia social y filosofía*, Op. Cit., Pág.113) Pero si se quiere recurrir a trabajos más recientes, podemos echar una mirada al debate que hay entre las concepciones de *comunicación intercultural* y *code-switching*. El término *code-switching* se refiere a la introducción de palabras de un segundo idioma a un discurso expresado en un primer idioma o lengua materna (véase el ejemplo de los neorriqueños, o sea, puertorriqueños habitantes de Nueva York) y que no necesariamente refiere a la desaparición de una forma cultural por la introducción de otra, sino a la reafirmación de la identidad del sujeto en un contexto donde dos formas culturales transcurren cotidianamente, y donde la esfera de lo público u objetivo no encuentra un límite definido con la de lo privado o subjetivo. Por su parte, la *comunicación intercultural* se refiere entonces, a la identificación y solución de problemas que pueden surgir en los contextos políticos y económicos que rodean a dos formas culturales que comparten un mismo tiempo y espacio( Henze, Kirstin, *Comunicación intercultural y Code-switching. Hacia una diferenciación de discursos distintos*, en: Bierbach, Christine y Zimmermann, Klaus, *Lenguaje y comunicación intercultural en el mundo hispano*, Verbuet Iberomericana, México, 1997).



Esto me guio a conceptuar <<el costumbre>> como una plataforma de hábitos que trascendiendo hacia el *habitus* ordena las actividades sociales e individuales al tiempo que las explica al integrar la organización de la dispersión de las familias, sus ceremonias, la producción de alimentos y ciertas relaciones de poder y autoridad en un marco de conocimiento donde lo mítico se mezcla con lo natural.<sup>86</sup>

A manera de recapitulación, debemos recordar que no estamos haciendo hincapié a las creencias particulares de los huicholes, o al tipo de conocimiento de los biomédicos, a sobre si el mara´akame ha ejercido o no un tipo de magia, sino al lenguaje en el que sus prácticas y creencias se expresan y las hace posibles. Lo que queremos decir, y siguiendo a Winch, es que “lenguajes diferentes no pueden entenderse como diferentes intentos de describir una misma realidad”<sup>87</sup>, estamos hablando sobre las reglas y usos del lenguaje como criterio de validación.

Ahora bien, una vez reconocida la capacidad del lenguaje, en sus usos y reglas, como criterio de validación de una forma de racionalidad, será tarea siguiente localizar aquellos momentos en los que surge la tensión entre estos dos tipos de conocimientos terapéuticos, entre dos discursos que surgen de formas de vida distintas. El trabajo de Michel Foucault nos puede ser de gran ayuda si comenzamos por aceptar el presupuesto de que en el discurso

[...] las prohibiciones que recaen sobre él revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder. [...] no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también el objeto del deseo; [...] el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.<sup>88</sup>

Foucault comienza por reconocer que el discurso tiene un origen social y que no es estático, que sus estructuras son modificables y desplazables, que tiene detrás de él un complejo sistema de instituciones que lo respaldan y que además, por medio del ejercicio de la coacción o de la violencia, lo imponen y lo acompañan en su vigencia. Así, ahora nos estamos enfrentado al discurso, y su validación, como un

---

<sup>86</sup> Fajardo, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Hucihola*, Op. Cit., Págs. 128-129

<sup>87</sup> Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Op. Cit., Pág. 90

<sup>88</sup> Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Ed. Tusquets, España, 2010, Pág. 15

sistema de exclusión, un sistema que ha excluido a través de los siglos, escudado en la cuestión de la búsqueda de la verdad

[...] a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo).<sup>89</sup>

La primera diferencia que podemos observar en el discurso del biomédico, respecto al del mara'akame, es que el primero posee una voluntad de verdad que se apoya en una base de tipo institucional, mientras que la del segundo, descansa en lo tradicional<sup>90</sup>. El discurso del biomédico no sólo se acompaña de “[...] una densa serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales”<sup>91</sup> sino también, y más importante aún, de una forma específica que tiene el saber para ponerse en práctica en una determinada sociedad, sociedad que además de evaluarlo y valorarlo, lo distribuye y lo reparte. Es decir, a diferencia del mara'akame, el biomédico no sólo tiene una específica y detallada manera de proceder, también respalda su práctica no sólo en complejos sistemas de instituciones (bibliografías, laboratorios, preparación o educación institucionalizada, etc), y además es sujeto no sólo de valoración, sino que es evaluado por la sociedad de la que forma parte.

Una segunda diferencia entre ambos tipos de discurso, tiene que ver con el autor, “[...] el autor como agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia.”<sup>92</sup>En el discurso científico, uno de los indicadores de verdad está ligado a la atribución del autor, pues será él quien rinda cuentas de la unidad de su discurso o práctica, quien revelará el contenido oculto que recorre su discurso, además la atribución o identificación del autor, elimina el

---

<sup>89</sup> Ibid, Pág. 19

<sup>90</sup> Siguiendo el trabajo de Foucault, el discurso del mara'akame está más cercano al de un loco que al de un científico pues él posee “extraños poderes de enunciar una verdad oculta, el de predecir el porvenir, el de ver en su plena ingenuidad lo que la sabiduría de los otros no puede percibir. [...] A través de sus palabras se reconocía la locura del loco; ellas eran el lugar en que se ejercía la separación, pero nunca eran recogidas o escuchadas.” (Ibid, Pág.16)

<sup>91</sup> Ibid, Pág. 22

<sup>92</sup> Ibid, Pág. 30

riesgo del azar, dándole al discurso una identidad, una identidad que se refleja en una individualidad, un yo. Por su parte, el discurso o práctica de un mara´akame no refleja una autoría individual, pues sus prácticas y ritos no están inscritos en ningún código o libro, el conocimiento que posee pertenece a la comunidad, es distribuido, poseído y ejercido por el maraákame, y en muchos casos ha sido dado no sólo por sus antepasados (vivos o muertos) sino por *el costumbre*.

En específico al discurso de la medicina, Foucault refiere que

La medicina no está constituida por el total de cuanto puede decirse de cierto sobre la enfermedad; la botánica no puede ser definida por la suma de todas las verdades que conciernen a las plantas. Y esto por dos razones; primero porque la botánica o la medicina, como cualquier disciplina, están construidas tanto sobre errores como sobre verdades, errores que no son residuos o cuerpos extraños, sino que ejercen funciones positivas y tienen una eficacia histórica y un papel frecuentemente inseparable del de las verdades.<sup>93</sup>

Entonces, a diferencia de la medicina tradicional, que sí hace uso de proposiciones o enunciados metafísicos que no forzosamente refieren al modelo teórico científico del cuerpo, la biomedicina pertenece a una disciplina porque sus proposiciones pueden ser inscritas en un horizonte teórico científico. Así, *la disciplina* se convierte en un control del discurso, pues además de determinar las condiciones en las que el discurso será utilizado, también impone reglas y no permite el acceso a cualquiera, “[...] nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, calificado para hacerlo.”<sup>94</sup>

Por otra parte, y aunque Foucault esté siempre refiriéndose a la cultura occidental, su idea de *sociedades de discurso* puede ser muy cercana a lo que acontece con el conocimiento tradicional y el discurso del mara´akame. Una *sociedad de discurso*, tiene como objetivo principal conservar el discurso pero además

[...] hacerlos circular en un espacio cerrado, distribuyéndolos según reglas estrictas y sin que los detentadores sean desposeídos de la función de distribución. [...] poseían el conocimiento de los poemas para recitarlos, o eventualmente para variarlos y

---

<sup>93</sup> Ibid, Pág. 34

<sup>94</sup> Ibid, Pág. 39

transformarlos; este conocimiento [...] se protegía, defendía y conservaba en un grupo determinado, [...] <sup>95</sup>

Si bien el discurso, ya sea del conocimiento científico o del tradicional, puede ser entendido como un mecanismo de control o poder, con respecto a un discurso ajeno o exterior, sólo nos queda concluir con la idea de que éste también posee una dimensión de validación por medio de control hacia el interior,

Creo que también se puede aislar a otro grupo. Procedimientos internos, puesto que son los discursos mismos los que ejercen su propio control; procedimientos que juegan un tanto en calidad de principios de clasificación, de ordenación, de distribución, como si se tratase en este caso de dominar otra dimensión del discurso: aquella de lo que acontece y del azar. <sup>96</sup>

### **2.2.1 De la oralidad a la escritura, diferenciación en los procesos de transmisión de conocimiento**

En este momento resulta importante hacer una pausa para recordar una de las diferencias más grandes que hay entre las prácticas de los biomédicos y los mara'akate, diferencia que se refiere a la transmisión del conocimiento, pues la de los primeros ocurre a través de la escritura, mientras que la de los segundos transcurre en la oralidad. A primera vista esta podría parecer una observación obvia, pero en nuestro ejercicio (el de reconocer los criterios de validación de determinadas formas de conocimiento) no puede pasar por alto que una racionalidad específica, la occidental, otorga mayor validación al conocimiento que se trasmite de forma escrita, y que además evalúa e institucionaliza los textos que permitirán su reproducción y universalización.

Para este apartado consideramos pertinente poner los ojos sobre el trabajo de Walter J. Ong "Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra", pues no se trata de un trabajo apologético sobre la oralidad, ni mucho menos desvaloriza la escritura,

---

<sup>95</sup> Ibid, Pág. 41

<sup>96</sup> Ibid, Pág. 25

sino que hace un recorrido en el que las dos formas de transmisión se acompañan y complejizan una a la otra.

Antes de comenzar con las características propias de la escritura y de la oralidad, y siempre recordando que este apartado va sobre las formas de validación, retomamos las palabras de Walter J. Ong que dicen

Aventurarse a afirmar que los pueblos orales son en esencia no inteligentes, que sus procesos mentales son “primitivos”, es el tipo de especulación que durante siglos condujo a los eruditos a inferir erróneamente que, puesto que los poemas homéricos eran tan perfectos, debían ser básicamente composiciones escritas.

Tampoco debemos imaginarnos que el pensamiento que funciona con principios orales es “prelógico” o “ilógico” en un sentido simplista, como por ejemplo que la gente de una cultura oral no comprende las relaciones causales. Saben muy bien que, si uno empuja con fuerza un objeto móvil, dicha fuerza lo impulsa a moverse. Lo cierto es que no pueden organizar concatenaciones complejas de causas del tipo analítico de las secuencias lineales, las cuales solo pueden desarrollarse con la ayuda de textos. [...] las culturas orales pueden crear organizaciones de pensamiento y experiencias asombrosamente complejas, inteligentes y bellas.<sup>97</sup>

La primera diferenciación que retomaremos se refiere a la *oralidad primaria* y a los textos, situando así a la terapéutica huichola en la oralidad primaria y a la biomedicina en los textos o escritura. ¿Pero qué es la *oralidad primaria*? “oralidad de una cultura que carece de todo conocimiento de la escritura o de la impresión. Es “primaria” por el contraste con la “oralidad secundaria” de la actual cultura de alta tecnología, en la cual se mantiene una nueva oralidad mediante el teléfono, la radio, la televisión y otros aparatos electrónicos que para su existencia y funcionamiento dependen de la escritura y la impresión.”<sup>98</sup> Así, resultaría sencillo inferir lógicamente que la transmisión de conocimiento por medio de la escritura es diametralmente opuesta, pero Ong nos ofrece una concepción un tanto distinta, puesto que:

Todos los textos escritos tienen que estar relacionados de alguna manera, directa o indirectamente, con el mundo del sonido, el ambiente natural del lenguaje, para transmitir

---

<sup>97</sup> Ibid, Pág. 62

<sup>98</sup> Ong, Walter J., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, Pág. 20

sus significados. “Leer” un texto quiere decir convertirlo en sonidos, en voz alta o en la imaginación, sílaba por sílaba en la lectura lenta o a grandes rasgos en la rápida, acostumbrada en las culturas altamente tecnológicas. La escritura nunca puede prescindir de la oralidad. Adaptando un término empleado con propósitos un poco diferente por Jurij Lotman [...], podemos llamar a la escritura un “sistema secundario de modelado” que depende de un sistema primario anterior. La expresión oral es capaz de existir, y casi siempre, ha existido, sin ninguna escritura en absoluto; empero, nunca ha habido escritura sin oralidad.<sup>99</sup>

Otra gran diferencia entre el conocimiento que se trasmite de manera oral y el que se trasmite de manera escrita, tiene que ver con el tiempo y la *sensación del tiempo*. Para explicar esto, Ong se refiere a que la lectura de un texto puede pausarse en cualquier momento, y siempre que se quiera regresar a él, estará ahí, tal y como quedaron plasmadas sus palabras, mientras que la oralidad tiene una relación especial con el tiempo, pues “El sonido sólo existe cuando abandona la existencia. No es simplemente perecedero sino, en esencia, evanescente, y se le percibe de esta manera. Cuando pronuncio la palabra “permanencia”, para cuando llego a “nencia”, “perma-“ ha dejado de existir y forzosamente se ha perdido.”<sup>100</sup>

Una segunda diferencia radica en la necesidad que tienen las culturas orales primarias de repetir el conocimiento conceptuado, una y otra vez y de manera rápida, configurando así al conocimiento como algo tradicionalista y/o conservador mientras que al mismo tiempo reprime la experimentación; en estos casos, resulta lógico observar que los ancianos son aquellas personas que se especializan en conservar y transmitir el conocimiento. Por el otro lado, “[...] una cultura oral no posee nada que corresponda a manuales de operación para los oficios (de hecho tales tratados son muy poco comunes y siempre elementales aún en culturas caligráficas, y sólo llegan a aparecer realmente una vez que la impresión se ha integrado considerablemente; [...])”<sup>101</sup> mientras que las culturas escritas, como es el caso de la biomedicina, se ha desarrollado una compleja estructura que sistematiza todo el conocimiento a través de textos, de quienes pueden aprenderlos y quienes pueden

---

<sup>99</sup> Ibid, Págs. 17-18

<sup>100</sup> Ibid, Pág. 38

<sup>101</sup> Ibid, Pág. 49

enseñarlos, es decir, no es necesario ser un anciano para poder aprender y transmitir el conocimiento que se encuentra impreso en un texto sobre biomedicina, y más importante aún, el conocimiento que está ahí impreso puede ser (y muchas veces es) sujeto a experimentación, lo que lo lleva a ser renovado o replanteado.

Con respecto al conocimiento, la diferencia que recién mencionamos, no tiene que ver sólo con la forma en la que se trasmite, sino también con la relación que existe entre el sujeto y el saber o conocimiento, pues:

Para una cultura oral, aprender o saber significa lograr una identificación comunitaria, empática y estrecha con lo sabido, identificarse con él. La escritura separa al que sabe de lo sabido y así establece las condiciones para la “objetividad” en el sentido de una disociación o alejamiento personales.<sup>102</sup>

Aunado a esto, Ong nos recuerda que la palabra hablada u oral, en su constitución física como sonido, tiene su origen en el interior del humano y cuando existe la comunicación reúne un conjunto de personas que escuchan a los interiores conscientes de los otros, esto hace que se forme grupos fuertemente unidos; otra característica que bien puede ser contraria al grupo de seres que aprende un conocimiento a través de un texto y no forma una unidad con el autor, ni con los otros estudiantes o aprendices del texto.

La siguiente parte del texto de Horacia Fajardo resulta ilustrativa en lo que respecta a las diferencias que existen entre un tipo de conocimiento que se comunica y estructura de manera oral y el que lo hace de manera escrita, recordando siempre que la autora se refiere a la específica situación de los maráakate:

Hemos situado al lenguaje como extensión de las prácticas de los actores. Este puede expresarse en conversaciones donde intervienen los gestos, así como las palabras, en textos y diagramas o en cantos ceremoniales, entre otros. En muchas ocasiones lo que se encuentran son imágenes, símbolos y metáforas, cuyo poder reside en que una vez establecidas raramente son cuestionadas. Así, se forman comunidades que comparten éstas y son usadas por los actores para definirse a sí mismos y a los otros, a lo que puede llamarse culturas, comunidades, étnicas o naciones. Sin embargo, el compartir una metáfora o el esquema de como estructuran sus relaciones con los otros no diluye

---

<sup>102</sup> Ibid, Pág. 51

los intereses, la relaciones de poder o autoridad, o la reflexividad del actor. Entonces se producen juegos en las coyunturas donde se usan ciertas estrategias discursivas, se construyen ciertas interpretaciones que se proponen o difunden.<sup>103</sup>

### **2.3 Eficacia terapéutica como criterio de validación**

Este siguiente apartado, tiene como finalidad encontrar en la *eficacia terapéutica* un criterio más de validación en lo que respecta a las racionalidades terapéuticas indígena y occidental, y es que si bien es cierto que los criterios de validación suelen ligarse a quienes practican cierto tipo de terapéutica, no podemos dejar de lado la parte más importante, la del paciente, el sujeto que se apega a cierto tipo de terapéutica basando su decisión en la eficacia de una con respecto a otra. “[...] pudiera encontrarse que cada experto podría enfatizar su propia visión y acompañar su defensa con la negación de la eficacia de las otras, lo cual no puede derivarse en un cuadro que implique eterno desacuerdo e incompatibilidad entre los diferentes marcos de conocimiento, al destacar el que moldea los principios epistemológicos desde el cual se genera cada uno y que los hace completamente diferentes. El riesgo de tal enfoque estaría en que los marcos de conocimiento llegue a ser tomados como sitios homogéneos a los que se atribuye independencia de los actores y hasta vida propia [...]”<sup>104</sup>

Uno de los primeros aspectos que debemos considerar en lo que respecta a la decisión que toman los sujetos con respecto a cuál tipo de terapéutica se acerca, tiene que ver con la etnicidad, y la etnicidad no sólo entendida desde una forma de vida específica, una forma de vida que moldea sus concepciones respecto al cuerpo o la eficacia de cierta terapéutica, sino también en lo que respecta al lado fisiológico, a las características propias de un cierto grupo o cultura, siendo así:

---

<sup>103</sup> Fajardo, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Hucihola*, Op. Cit., Pág. 311

<sup>104</sup> Ibid, Pág. 37



La etnicidad probablemente se relaciona con la epidemiología de un gran número de enfermedades. Primero, los antecedentes étnicos implican una homogeneidad de grupo de las costumbres alimentarias, de higiene, de educación y religión. Si su conducta habitual puede predisponer al individuo a una enfermedad determinada o protegerlo de ella, debemos esperar que los antecedentes étnicos se relacionen con varias enfermedades crónicas. En los últimos veinte años, conforme los sociólogos han empezado a trabajar en epidemiología, se han emprendido diversos tipos de estudios étnicos de las enfermedades<sup>105</sup>

En el caso de los Huicholes, no sólo la etnicidad juega un papel importante, sino también el de la religión, “La *religión* puede estar estrechamente ligada con el sistema de salud dentro de ciertas redes de curación tradicional y folclórica. Gran número de formas de curación “heterodoxas” están determinadas por las creencias de grupos religiosos y, a veces, controladas por ellos.”<sup>106</sup> Como se ha explicado en páginas anteriores, la forma de vida de los Huicholes es un excelente ejemplo de una vida formada por una cosmovisión integral, es de decir, una cosmovisión en la aspectos como la educación, la política, la salud, la religión, etc, permanecen integradas en un gran círculo en el que se trastocan unas partes con otras, gran diferencia a la forma de vida occidental en la que cada aspecto tiene su propio espacio o lugar, por eso, siguiendo con los escritos de sociología médica:

Como la etnicidad, la religión de un grupo a veces permite definir pautas de conducta distintivas. Por ello, puede observarse una correlación entre una religión específica y la etiología de una enfermedad [...] Así como varias pautas culturales que caracterizan a los grupos religiosos pueden relacionarse con el peligro de contraer una enfermedad determinada, lo mismo puede decirse de los rasgo peculiares de ciertas familias. De esta manera, las prácticas de crianza de algunas familias pueden proteger de una enfermedad, o bien fomentarla.<sup>107</sup>

Ahora bien, es necesario recordar que una familia, una etnia o un determinado grupo cultural no son estáticos, es decir, sus prácticas y/o formas de vida van cambiando al paso del tiempo, y para nuestra investigación esto quiere decir que las decisiones

---

<sup>105</sup> Freeman, Howard, et al, *Manual de Sociología Médica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, Pág. 116

<sup>106</sup> Ibid, Pág. 563

<sup>107</sup> Ibid, Pág. 118

que toman los sujetos van cambiando, no sólo porque su racionalidad es distinta a la de sus antepasados, sino porque el abanico de posibilidades culturales al que se enfrenta, crece día con día. Aunado a esto, existen trabajos sociológicos que dan una gran importancia al factor de la *movilidad* en lo que respecta al sujeto o individuo, en la toma de sus decisiones, siendo así:

Los cambios en el espacio social de deben a la movilidad, sea por cambios de ocupación o por desplazamientos dentro de categorías ocupacionales y otras, como educación e ingreso. Las modificaciones en las expectativas de vida normativas derivadas del *status* de un individuo, de los grupos de referencia personales, de las aspiraciones y las realizaciones, a menudo incluyen cambios en los estilos de vida. Un cambio de estilo de vida a menudo incluye un cambio en el empleo de los símbolos de *status*.<sup>108</sup>

Un caso que llama mucho la atención, en la elección de la terapéutica, tiene que ver con el creciente acercamiento por parte de las culturas occidentales a tratamientos o terapéuticas de origen indígena o más en general “no científico, más *natural*”. Es cierto que los descubrimientos científicos han dado paso a un enorme desarrollo de tecnologías, en nuestro caso, de tecnologías que son de gran ayuda a preservar o restaurar la salud en el individuo, pero entonces ¿por qué retomar aquellos conocimientos o saberes que no han sido evaluados ni avalados por el método científico, método propio de nuestra forma de vida? Una respuesta puede encontrarse no sólo en las dificultades legales que se puedan presentar en el camino, sino en la posibilidad de que se presente un conflicto entre el bienestar de la sociedad y el del individuo:

[...] existe la preocupación de que la libertad individual en relación con las nuevas tecnologías sea limitada por legislación o acción legal, con objeto de beneficiar a la sociedad en general. Sin embargo, el problema no es tanto el de una cuestión actual sino el de los riesgos conocidos y desconocidos que entrañan la mayoría de las nuevas tecnologías. Durante la experimentación y la aplicación terapéuticas, algunas personas serán dañadas; cuanto más experimental sea la etapa de desarrollo, más alto será el

---

<sup>108</sup> Ibid, Pág. 122.

riesgo que los participantes corran por supuesto bien futuro de la sociedad en general.<sup>109</sup>

Así, en el caso de la terapéutica del mara'akame no existe un desarrollo de tecnología, no existe una situación en la que él experimente sobre un grupo de sujetos para restaurar la salud de otros, no hay riesgos desconocidos, y aún más importante, brindarle salud a un individuo significa brindarle salud a toda la comunidad. Por el otro lado:

Las nuevas tecnologías a menudo imponen al médico un doble papel, haciendo que su decisión sea más compleja: es el médico responsable de la atención al paciente y, al mismo tiempo, el hombre de ciencia que está evaluando nuevas terapias. Los intereses de la ciencia y las generaciones futuras pueden chocar con los de los pacientes actuales, que son sujetos de las primeras pruebas clínicas.<sup>110</sup>

Otra de las grandes respuestas que dan recientes estudios de sociología de la medicina, se inclinan al papel que juega la comunidad, la comunidad occidental, en la relación entre terapeuta y paciente, y en las decisiones que toma el segundo con respecto a qué primero le confiará la restauración de su salud.

Otra función latente del sistema de salud es la introducción de cierto grado de racionalidad en la vida cotidiana. Los profesionales de la salud supuestamente analizan relaciones de causa y efecto, muchas de las cuales están sujetas a pruebas empíricas. Cuando las personas tienen más conocimientos acerca de la salud, aceptan las explicaciones científicas en lugar de las erróneas creencias folclóricas.<sup>111</sup>

Aunque en el caso de los Huicholes no existe una institución médica como la hay en nuestro caso, el papel que juega la comunidad respecto a las modificaciones de las prácticas es elemental, y por comunidad no sólo nos referimos a los ciudadanos ordinarios, sino también a los dirigentes o líderes de la comunidad. "Con frecuencia, los funcionarios de la salud también deben tener conciencia de las variaciones culturales en la organización y las costumbres de la vida política de su comunidad,

---

<sup>109</sup> Ibid, Pág. 223

<sup>110</sup> Idem

<sup>111</sup> Ibid, Pág. 559

si quieren trabajar exitosamente hacia un cambio positivo con representantes políticos de diversos grupos étnicos.”<sup>112</sup>

Recogiendo varias de las posturas anteriores y, regresando nuestro caso de tensión entre dos tipos de racionalidades, sumemos que uno de los grandes problemas a los que se enfrentan los sistemas de salud en lugares donde se acentúa la diversidad cultural, tiene que ver con la *comunicación*.

Si el personal de sanidad no comprende las patas locales de comunicación, difícilmente influirá sobre los miembros y grupos de la comunidad. Una comunicación eficiente dentro del sistema de salud y sus programas, a la vez entre varios funcionarios y miembros del personal y entre el personal y los pacientes, también exige tal conocimiento.<sup>113</sup>

La calidad de atención médica o terapéutica puede verse afectada por causas como la diferencia entre clase o culturas, ya que la interacción entre médico y paciente es un continuo proceso de comunicación.

En líneas muy distintas:

El análisis hecho por Parsons del papel del enfermo trata de su significado social; cuando, en cualquier sociedad racional muy industrializada se institucionaliza el papel del enfermo, queda delimitado de tal manera que la población sana se “aisla” del contacto del enfermo. La persona enferma queda definida como la que “necesita ayuda”, como obligada a aceptar esta ayuda y a cooperar con el agente terapéutico.<sup>114</sup>

En cuatro puntos, esto puede entenderse como:

1. La incapacidad se entiende como algo que el enfermo no puede superar solo, es un proceso en el que no se le puede responsabilizar de sus decisiones. Hay alguien más que considera cuál tratamiento es el mejor o más adecuado para el enfermo.

---

<sup>112</sup> Ibid, Pág. 562

<sup>113</sup> Ibid, Pág. 564

<sup>114</sup> Ibid, Pág. 378

2. El papel normal y las obligaciones de las tareas del enfermo quedan temporalmente suspendidas, es decir, la enfermedad se concibe como una exención, en varios grados y varias maneras, una exención legítima.
3. Si por un lado, estar enfermo es una condición *legitimada*, es necesario que el enfermo reconozca su condición como *indeseada* para que pueda permanecer exento de sus responsabilidades. El enfermo tendrá que cooperar con los demás para recuperar su salud.
4. El enfermo y las personas que lo rodean, sus familiares, tienen la obligación de buscar ayuda competente y cooperar con agencias competentes en sus intentos por ayudarlo a sanar.

La dupla médico-enfermo que está en el trabajo de Parsons implica nunca perder de vista la relación de ambos con la sociedad:

Implícitamente la sociedad ha encomendado que devuelva a la persona afectada a un pleno funcionamiento con respecto a sus obligaciones sociales. Así, el practicante es el representante de los valores culturales predominantes y, aunque su conciencia de sí mismo se incremente –especialmente en ciertas coyunturas de la psicoterapia– acerca de cómo exprese estos valores, ordinariamente están implícitos y no necesitan una expresión deliberada. Es decir, el practicante constituye para el enfermo un símbolo de los sanos y normales. Puede suponerse en este sentido que su papel es, en realidad, igual en importancia –y en definitiva inseparable– de su papel como agente curativo técnicamente preparado.<sup>115</sup>

Sin embargo, y a modo de conclusión con todo lo anterior tratado, el trabajo de Horacia Fajardo nos acerca al individuo y su toma de decisiones, a las repercusiones que hay en ellas, o sea, en la capacidad de *agencia humana*.

Así, aunque cualquier decisión que se tome tiene repercusiones éticas o políticas, los pobladores no están esperando a que las discusiones entre las diversas posiciones se resuelvan ni a que se encuentre el método panaceas, como tampoco lo hacen aquellos que han fijado sus metas y persiguen sus propios intereses. Es en esta arena que se muestra en las biografías de los actores donde se han tomado las decisiones [...] La agencia humana que más allá de las ecuaciones [...] ejerce en la ambigüedad y vaguedad suficientes para destruir categorías y transformar percepciones y hacer

---

<sup>115</sup> Ibid, Pág. 380

posible la creación de otros mundo realizables, la cual nunca se expresa en el vacío por ser siempre relacional.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> Fajardo, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Hucihola*, Op. Cit., Pág. 312

### Capítulo 3. Dominación, resistencia y tensión constitutiva entre las racionalidades TO y TI

*Hermanos:*

*No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.*

*EZLN, Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, 1996*

Este último capítulo, tiene como intención la identificación de aquellos dispositivos de dominación y de resistencia que han desarrollado ambos tipos de terapéuticas, dispositivos que conjugados en un tiempo y espacio específicos desembocan en una relación de tensión entre ambos tipos de racionalidad. Es decir, señalaremos los mecanismos propios de cada forma de vida, la occidental y la indígena o Huichola, mismo que son utilizados como medios para un fin, que en el caso de la racionalidad occidental, es llevar a la biomedicina y sus alcances a otras culturas o formas de vida, y que en el caso de la racionalidad indígena tienen como objetivo preservar su forma de vida, su racionalidad, sus costumbres; conjuntadas ambas intenciones, resulta una tensión en las prácticas cotidianas de los biomédicos, de los mara'akate y de los huicholes que habitan, específicamente, el poblado de Tuxpan.

Por parte de la biomedicina encontraremos como mecanismo principal la pretensión de cientificidad que hay detrás de la racionalidad occidental y los conocimientos que produce. La pretensión de universalidad, la de única y verdadera unidad de medición para cualquier tipo de conocimiento, la descalificación de otras formas de vida que generen conocimientos no científicos, aunque no sea esa la pretensión de estas otras formas de vida, como el caso de los Huicholes.

En el caso de los dispositivos de resistencia que encontramos en la RTI, desarrollaremos específicamente cuatro: el concepto de *resistencia* encontrado en el trabajo de James Scott, la *capacidad de agencia*, la importancia de la identidad y por último, y quizá el dispositivo más problemático, la presencia de los Derechos

Humanos y muy específicamente la lucha por el reconocimiento y la reivindicación de los Derechos Culturales.

Es importante advertir al lector que los dispositivos desarrollados en este capítulo, ya sean de resistencia o de dominación, no son definitivamente los únicos que se pueden encontrar en la relación entre la RTI y la RTO, pero sí han sido seleccionados como los más relevantes y/o controversiales al momento de intentar desmenuzar una relación de diversidad cultural que no transcurre en aguas tranquilas, o sea, en una relación que enfrenta a dos culturas opuestas y que genera choques entre un tipo de racionalidad y otra.

En lo que respecta al último apartado, la tensión operativa, este capítulo se centrará en ejemplificar, desde el trabajo de Horacia Fajardo, momentos o situaciones específicas donde se denote la tensión que hay entre una racionalidad terapéutica y otra. Como se mencionará más adelante, será en las conclusiones finales de este trabajo donde se haga un intento por definir de una manera más precisa y/o detallada la tensión que circunda esta relación terapéutica y muy en especial, el por qué esta tensión no representa un problema a resolver, sino una tensión operativa que permita la coexistencia de ambas racionalidades terapéuticas.

### **3.1 La racionalidad terapéutica occidental y su criterio de cientificidad como elemento de dominación**

Para poder entender la posición dominante que tiene la RTO sobre la RTI es necesario apuntar varias consideraciones. La primera de ellas es que la racionalidad en la que se encuentra sustentada la terapéutica occidental, o biomedicina, está inserta en una sociedad en la que *la ciencia* es una forma vida, es decir, la cultura o sociedad occidental ha generado un juego de lenguaje en donde la ciencia se vuelve un instrumento para medir, validar y calificar o descalificar otros tipos de conocimiento, otras formas de vida. Cabe señalar, que en este apartado no nos dedicaremos a rebatir o cuestionar las formas de dominación que encuentra Winch



en la forma de vida occidental, esto con la finalidad de no adelantarnos a los siguientes apartados, y mucho menos a las conclusiones del trabajo. Siguiendo con el trabajo que hace Peter Winch, rescataremos varias de las observaciones que apunta respecto a la racionalidad occidental, la racionalidad científica, y cómo es que ha logrado articular una serie de mecanismos de dominación sobre otras racionalidades, mecanismos como la pretensión de universalización, la supuesta separación de la misma con el mundo externo y las concepciones de objetividad y lógica:

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 estas proposiciones. Las nociones lógicas son aquellas en las que, de acuerdo con las reglas de pensamiento, las inferencias serán verdaderas donde las premisas sean verdaderas, siendo la realidad de las premisas irrelevante. [...] La concepción de <<realidad>> debe considerarse inteligible y aplicable *fuera* del razonamiento científico mismo, pues es aquello con lo que guardan relación las nociones científicas, no así las nociones acientíficas.<sup>117</sup>

Guiándonos con el trabajo de Peter Winch, podemos afirmar que la RTO, como derivada de una forma de vida occidental y científica, se posa como dominadora frente a otros tipos de terapéuticas provenientes de diversas formas de vida. Así en palabras de Horacia Fajardo, quien se refiere a los programas de salud pública en zonas indígenas, vemos reforzada esta afirmación:

En mi opinión, una de las críticas más fuertes que se han aplicado a los programas de atención primaria a la salud, es la que dice que en éstos se otorga al conocimiento biomédico el criterio de verdad, que en la práctica se impone sobre las terapias tradicionales, negando el modo de ver, sentir y actuar en el mundo de aquellos entre los que se implementa (Jordan, 1989). Si colocamos tal punto en términos del develamiento del *modelo explicativo* del pueblo huichol, un riesgo (que es precisamente lo que Kleinman quiere evitar) sería negar validez al conocimiento local, ya que este será juzgado desde una posición de ventaja por aquel que emprende su esclarecimiento. Si esto ocurriera, podría llevar a la justificación de campañas de intervención e

---

<sup>117</sup> Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Op. Cit., Pág. 35

intervenciones que, explícitamente o no, tienden a calificar como <<incorrectas>> las otras explicaciones.<sup>118</sup>

Para la terapéutica occidental, existe un dispositivo de dominación por excelencia, y es la validez que le otorga el conocimiento científico que la genera. En la sociedad occidental, la ciencia no sólo es una forma de expresión cultural, es también una expresión de valores, de ideas y por consecuente, de acciones, así será que para la biomedicina sólo resulta inteligible y válido aquel conocimiento que se haya producido en un marco científico, no otro. En el trabajo que realizó Horacia Fajardo en la sierra Huichola, existen muchísimos ejemplos que hacen notar la actitud dominante y evaluadora de los médicos occidentales sobre el trabajo de los mara'akate. “[...] otro motivo del deterioro de su relación con la comunidad era la sorna que el doctor hacía de los *maráakate* (plural de *maráakame*, el terapeuta local): <<ese paciente tarugo ya va a que le den unas chupadas y unas escupidas y a entregar una vaca a cambio>>, acostumbraba decir en voz suficientemente alta para ser oído por el público cercano independientemente de que fuera huichol o mestizo, local o visitante.”<sup>119</sup>

Se ha ya señalado que la racionalidad científica es base para la forma de vida que abraza a la terapéutica occidental, entonces la TO está también inserta en un contexto de producción e innovación tecnológica que constantemente va cambiando o desarrollando nuevas formas de terapéutica; “[...] hay una estrecha relación entre la producción de conocimiento, la tecnología que se emplea o se tiene a la mano y la institucionalización de ciertas formas de comportamiento social. Pero esto puede ocurrir con o sin intención explícita o conciencia clara en el paciente o terapeuta, y pueden corresponder o no al objetivo de mantener cierto orden del grupo en cuestión.”<sup>120</sup>

Otra de las grandes observaciones que encontramos al respecto tiene que ver con la discusión entre las terapéuticas que se enfocan sólo en la relación médico-

---

<sup>118</sup> Fajardo Santana, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*, Op. Cit., Pág. 44

<sup>119</sup> Ibid, Pág. 85

<sup>120</sup> Ibid, Pág. 45

paciente y aquellas que ven en la política o la macroeconomía factores o condiciones que faciliten la curación o tratamiento de los enfermos<sup>121</sup>, pues la racionalidad científica, como ya se ha dicho, contiene un abanico no sólo de valores o ideas, sino de posicionamientos políticos, económicos y culturales, todos ellos de universalización y poseedores de *verdad*, abanico de dispositivos de dominación.

En este álgido debate entre aquellos que consideran más productivo enfocarse a lo que sucede entre médico y paciente y los que defienden el panorama de la macroeconomía y la economía política, el punto que sobresale es que en la producción y aplicación del conocimiento no puede alegarse neutralidad.<sup>122</sup>

En orden de dar mayor comprensión a la importancia que juega el criterio de científicidad en el ejercicio de dominación de la RTO, podemos apoyarnos en el trabajo de Evans-Pritchard que rescata Peter Winch, específicamente en las anotaciones que hace el primero sobre lo que *debería ser* el trabajo del antropólogo frente una forma de vida no occidental.

Al estudiar estos pueblos, el antropólogo desea hacer inteligibles, para él y sus lectores, tales prácticas y creencias. Esto significa presentar un informe sobre ellos que de alguna manera satisfaga los criterios de racionalidad requeridos por la cultura a la cual pertenecen él y sus lectores; una cultura cuya concepción de la racionalidad se halla profundamente afectada por los logros y métodos de las ciencias, una cultura que considera cosas tales como la creencia en la magia o la práctica de consultar oráculos casi como paradigma de lo irracional.<sup>123</sup>

Siguiendo el mismo tono, pero regresando específicamente a la racionalidad terapéutica occidental, Horacia Fajardo nos ofrece la siguiente reflexión:

[...] pudiera encontrarse que cada experto podría enfatizar su propia visión y acompañar su defensa con la negación de la eficacia de las otras, lo cual puede

---

<sup>121</sup> Un ejemplo de esta discusión es el del trabajo que hace McKeown, y que rescata Horacia Fajardo, y tiene que ver con “demostrar que la disminución de la frecuente tuberculosis en Inglaterra, por ejemplo, más que deberse a las medidas médicas (descubrimiento del bacilo presente en la enfermedad y la aplicación de medicamentos), se explica por el cambio de la sociedad inglesa en su conjunto. Es decir, la propuesta de investigación para la atención a la salud de estos autores, debe ser hacia la macroeconomía y la economía política en sus repercusiones en la vida de los pueblos.” Ibid, 42-43

<sup>122</sup> Ibid, Pág. 43

<sup>123</sup> Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Op.Cit., Pág. 32

derivarse en un cuadro que implique eterno desacuerdo e incompatibilidad entre los diferentes marcos de conocimiento, al destacar el que modela los principios epistemológicos desde el cual se genera uno y que los hace completamente diferentes.<sup>124</sup>

Hasta ahora hemos hablado sobre como el criterio de cientificidad opera como dispositivo de dominación en la relación RTO-RTI, sin embargo cabe señalar que este criterio de validación del conocimiento no sólo opera hacia el exterior, sino también hacia el interior, es decir, también funciona como dispositivo de evaluación, producción y valoración del conocimiento que se produce dentro de la misma forma de vida occidental, científica; todo esto desde la separación que se hace entre el mundo exterior (el que es comprobable empíricamente) y el científico u observador. En palabras de Winch:

Lo que Evans-Pritchard desearía poder decir es que los criterios aplicados en la experimentación científica constituyen al verdadero nexo entre nuestras ideas y una realidad independientemente, mientras que los criterios característicos de otros sistemas de pensamiento –en particular, métodos mágicos de pensamiento- no lo son.<sup>125</sup>

El conocimiento científico no sólo se ha impuesto como dominante frente a otras formas de vida, sino también como el dominante en nuestra propia forma de vida, la occidental, o sea, nuestros valores, acciones y observaciones están siempre condicionados por la racionalidad científica y su juego del lenguaje. No sólo Peter Winch puede dar cuenta de ello, pues en lo que respecta al encuentro entre el conocimiento de los biomédicos y el de los mara'akate Horacia Fajardo apunta que “En lo que respecta a mi opinión, prestar atención al lenguaje usado en las maneras de representar al otro, a los problemas y al vocero es prestar atención a las maneras como los actores se comprenden así mismo y a los otros.”<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Fajardo Santana, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*, Op. Cit., Pág. 37

<sup>125</sup> Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Op. Cit., Pág.39

<sup>126</sup> Fajardo Santana, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*, Op. Cit, pág. 59

Para concluir, la posición de dominación que tiene la RTO sobre la RTI está sustentada en el carácter de cientificidad que posee la primera, es decir, la terapéutica occidental está enmarcada en una forma de vida que opera desde la racionalidad científica. Será entonces la racionalidad científica la que proporcione a la biomedicina o terapéutica occidental de dispositivos de dominación, tanto al interior como al exterior, o sea, en la producción de su propio conocimiento y en la valoración y posterior descalificación de otras formas de vida y sus respectivos conocimientos terapéuticos.

El juego de lenguaje que rodea o abraza a la terapéutica occidental está formado por ideas políticas, económicas, axiológicas y culturales, que tienen origen en una racionalidad científica que descalifica a otros juegos de lenguaje, por ejemplo aquellos que poseen una racionalidad mágica. Este es el caso de los terapeutas occidentales o biomédicos frente a los terapeutas huicholes o *mara'akate*. Los primeros no sólo se enfrentan a dificultades geográficas, distintas y/o adversas condiciones materiales, sino también a un juego de lenguaje distinto, uno que no comparte los mismos estándares de racionalidad (pero que, de hecho, sí posee estándares de racionalidad), y que hasta este momento de este trabajo, puede decirse que existe en un posición de dominado frente a la RTO. Será el siguiente apartado el que ponga el enfoque en aquellas formas en las que la RTI puede hacer frente a la dominación de la racionalidad científica, dispositivos de resistencia que le permiten seguir reproduciendo no sólo sus conocimientos, sino también y más importante, seguir reproduciendo su forma de vida.

A continuación, me gustaría añadir parte de un trabajo que realiza Carmen Bernand con respecto al pluralismo médico, y que más allá de redondear la posición dominante de la racionalidad terapéutica occidental, introduce ideas que no serán tratadas en este trabajo, como el origen religioso de los estudios médicos en occidente, pero que bien vale la pena se queden rondando en la cabeza del lector.

Por otra parte la característica esencial de la biomedicina es la de haber rechazado las explicaciones religiosas o sobrenaturales que no pueden ser comprobadas racionalmente. Esta actitud, que ya está afirmada en el corpus de Hipócrates, se mantiene a pesar de la presión de la Iglesia, a lo largo de los siglos, como lo muestra el

libro magistral de Keith Thomas. Lo « irracional » de las « manifestaciones psíquicas » no reside en los agentes sino en la incapacidad explicativa de la medicina. La lucha por imponer la razón sobre las creencias y la fe en la historia de Occidente, y el triunfo de la ciencia sobre la religión no pueden reducirse a una crítica ligera del modelo científico que « genera un punto reduccionista y determinista » (Ma. Teresa Caramés García, I, pp. 31-52), y la « perspectiva positivista desde la cual se enfatizan los aspectos de recolección de datos, cuantificación y su posterior generalización », se basa también en la experimentación. No nos olvidemos que en nombre de mitos y de creencias, grupos fundamentalistas cristianos y musulmanes impugnan la evolución de las especies.<sup>127</sup>

### **3.2 Dispositivos de resistencia de la RTI. Conservación y uso de prácticas terapéuticas**

En el apartado anterior desarrollamos, desde Peter Winch, el criterio de cientificidad como dispositivo de dominación de la racionalidad terapéutica occidental sobre la racionalidad terapéutica indígena, tomando siempre en cuenta el importante papel que desarrolla el juego del lenguaje en una determinada forma de vida, y en nuestro caso específico el papel de un juego del lenguaje que se antepone a uno distinto o ajeno. Para el caso de este subcapítulo trabajaremos sobre cuatro líneas esenciales que nos permitan desmenuzar de una manera un tanto completa los dispositivos de resistencia que ha logrado encontrar o desarrollar la RTI frente al ejercicio de dominación de la RTO.

La primera línea, o dispositivo de resistencia a seguir será aquella que nos ofrece James C. Scott en su trabajo “Los dominados y el arte de la resistencia”, poniendo especial énfasis en su concepto de *discurso oculto*. La segunda y tercera línea corresponden al trabajo de Horacia Fajardo, siendo la *capacidad de agencia* y la *identidad* dos conceptos fundamentales en las formas de resistencia que ha

---

<sup>127</sup> Bernand, Carmen. Interculturalidad, pluralismo médico, enfermedades y aflicciones.. Algunas reflexiones inspiradas en: Gerardo Fernández Juárez (Coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina. I. Perspectivas antropológicas*, Quito, Abya Yala, Universidad de Castilla-La Mancha, Bolhispania, 2004

encontrado la terapéutica huichola frente. La cuarta línea o dispositivo de resistencia que desarrollaremos está ligada ante todo a un posicionamiento político, se refiere a la presencia de los Derechos Humanos, muy en específico a los Derechos Culturales, esto desde el trabajo de Daniel Gutiérrez Martínez .

La resistencia que desarrolla una forma de vida frente a otra que pretende ser dominadora tiene que ser vista desde varios ángulos, esto con la intención de no caer en un determinismo (epistémico, cultural, político o económico) que pueda reducir el análisis y entonces negar anticipadamente la hipótesis central de este trabajo, la hipótesis de que las formas de vida que circundan a la RTI y la RTO se encuentran en una constante relación de tensión, una tensión que antes de representar un problema es una tensión operativa que a la fecha ha permitido no sólo la existencia de ambas formas de racionalidades en un contexto específico, sino que ha contribuido al crecimiento o desarrollo de ambas, permeando simultáneamente ambas terapéuticas de conocimientos y prácticas ajenas.

### **3.2.1 El *Discurso Oculto* como creación de un espacio social de resistencia**

Con anterioridad, apoyados en Peter Winch, hemos desarrollado la idea de la importancia del juego de lenguaje en la construcción de una forma de vida específica, de una racionalidad que construye una realidad determinada, que le da forma a sus valores, ideas y prácticas. Asimismo, profundizamos ya en el juego de lenguaje del conocimiento occidental y su pretensión de dominación desde el desarrollo de un criterio de cientificidad, es por ello que resulta de suma importancia dar lugar ahora a un juego de lenguaje que haga frente, de resistencia o combativo, a una forma de vida ajena y dominante.

En palabras de James C. Scott, definimos *discurso oculto* y su importancia en la relación dominación- resistencia que hay entre una forma de vida y otra:

Si, en términos muy básicos, entendemos que el discurso público comprende un ámbito de apropiación material (por ejemplo, de trabajo, granos, impuestos), un ámbito de dominación y subordinación públicas (por ejemplo, rituales de afirmación jerárquica, de

deferencia, de expresiones verbales, de castigos y humillaciones) y, finalmente, un ámbito de justificación ideológica de las desigualdades (por ejemplo, la explícita visión del mundo, religiosa y política, de la élite dominante), quizá podamos entender que el discurso oculto comprende a su vez las reacciones y las réplicas que se hacen al margen de ese discurso público. Se trata, por decirlo así, de toda esa parte de un diálogo violento que el poder ha expulsado de la situación inmediata.<sup>128</sup>

Un elemento importante que rescata James Scott en la construcción del discurso oculto como un espacio social, específicamente uno de resistencia, tiene que ver con las constantes humillaciones y ultrajes que reciben los sujetos. En palabras de James C. Scott:

El término de *espacio social* puede dar una impresión errónea si se toma en el sentido exclusivo de un lugar físico apartado. Por supuesto se podía reducir a eso; [...] Sin embargo, la creación de un lugar seguro para el discurso oculto no necesariamente requería una distancia física del dominante, siempre que se recurriera a unos códigos lingüísticos, un dialecto y unos gestos incomprensibles para los amos y las amas.<sup>129</sup>

Para que surja un proceso de apropiación de otros espacios<sup>130</sup> es necesario que sea antecedido por una relación social sistemática de abusos, pues es en esa relación donde se crea un semillero de cólera, indignación y frustración, sentimientos que serán vertidos o derramados en el discurso oculto y permearán el espacio que ocupe. En ese orden de ideas, el espacio social idóneo para que aparezca un discurso oculto será siempre entre pares, en este caso entre los miembros de la comunidad huichola, pues es ahí donde se afirman la identidad, la igualdad y la dignidad humanas.

En este círculo social restringido, el subordinado puede encontrar un refugio ante las humillaciones de la dominación: allí, en ese círculo, está el público para el discurso oculto. Al sufrir las mismas humillaciones o, peor aún, al estar sujetos a los mismo términos de subordinación, todos tienen un interés común en crear un discurso de la

---

<sup>128</sup> Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Ed. Era, México, 2000, Pág. 140

<sup>129</sup> Ibid, Pág. 150

<sup>130</sup> Cuando hablamos de “otros espacios” estamos haciendo referencia no sólo a los espacios físicos que quedan fuera de la vigilancia de quienes ejercen una dominación, sino también de aquellos espacios simbólicos que pueden comprender los valores, los discursos, creencias religiosas, prácticas específicas, etc.



dignidad, de la negación y de la justicia. Tienen, además, un interés común en reservar un espacio social, alejado de la dominación, para elaborar allí, en relativa seguridad, un discurso oculto.<sup>131</sup>

Es importante recordar la advertencia que hace James C. Scott respecto a que no podemos afirmar que el discurso oculto es la verdad que se contrapone a las mentiras del discurso del poder o del dominante, sino que el discurso oculto es una autorrevelación que queda excluida del discurso oficial en el ejercicio de poder. El discurso oculto no es sólo una forma de negación o resistencia, sino como se señaló líneas arriba, también es una forma de rebelión. “El discurso oculto colectivo de un grupo subordinado tiene muchas veces formas de negación que, si se trasladaran al contexto de la dominación, constituirían actos de rebelión.”<sup>132</sup>

La importancia del discurso oculto reside no sólo en que se presenta como una forma de liberación de cólera o frustración, sino que implica en sí mismo la negación del discurso dominador, la negación del contenido, la negación de una forma de vida. El trabajo de negación va más allá de la creación de un espacio seguro, que cuente con un público semejante, semejante entre ellos y el orador, y que dé lugar a aquello que omite el dominador, esta negación tiene que ver con crear un discurso oculto igualmente complejo o estructurado al discurso dominante.

En la medida en que se han presentado en forma metafísica, religión, visión del mundo, las más importantes formas históricas de dominación han provocado el desarrollo de réplicas más o menos igualmente elaboradas en el discurso. [...] La religión autónoma de los esclavos no era sólo una negación del estilo de los servicios oficiales; también contradecía su contenido.<sup>133</sup>

Ahora bien, el discurso oculto tiene sus limitantes en lo que respecta a la modificación o eliminación de una ideología que justifique la dominación de unos y la subordinación de otros; si bien el discurso oculta resulta suficiente en lo que respecta a aminorar las prácticas cotidianas de humillación y ultrajes, es necesario

---

<sup>131</sup> Ibid, Pág. 144

<sup>132</sup> Ibid, Pág. 145

<sup>133</sup> Idem

que éste contenga en el fondo una contraideología, una ideología opuesta a la que hay detrás del discurso dominante. En palabras de James C. Scott:

En ese nivel, la resistencia requiere de una réplica más compleja, una réplica que vaya más allá de las prácticas fragmentarias. En otros términos, quizá mejores: la resistencia contra la dominación ideológica requiere una contraideología –una negación- que ofrecerá realmente una forma normativa general al conjunto de prácticas de resistencia inventadas por los grupos subordinados en defensa propia.<sup>134</sup>

En orden de entender a qué se refiere James C. Scott cuando señala que los espacios para que se genere el discurso oculto son construidos y no dados, es necesario hacer un breve análisis de las tres características que él adscribe a los espacios en dónde surge la resistencia.

Al pasar al examen de los espacios sociales en que crece el discurso oculto será útil tener presentes algunas observaciones. Primera: el discurso oculto es un producto social y, por lo tanto, resultado de las relaciones de poder entre subordinados. Segunda: como la cultura popular, el discurso oculto no existe en forma de pensamiento puro; existe sólo en la medida en que es practicado, articulado, manifestado y diseminado dentro de los espacios sociales marginales. Tercera: los espacios sociales en que crece el discurso oculto son por sí mismos una conquista de la resistencia, que se gana y se defiende de las fauces del poder.<sup>135</sup>

A manera de conclusión, sólo nos queda retomar la importancia que adquieren los sujetos que articulan y diseminan el discurso oculto, así como reiterar que los espacios en donde estos se generan son espacios sociales que se construyen y defienden.

Por lo tanto, pensar que el discurso antihegemónico se contenta con ocupar el espacio social abandonado por la dominación significa ignorar la lucha necesaria para conquistar, ocupar, construir y defender esos lugares.

La elaboración de los discursos ocultos depende no sólo de la conquista de espacios físicos y un tiempo relativamente independientes, sino también de los agentes humanos

---

<sup>134</sup> Ibid, Pág. 147

<sup>135</sup> Ibid, Pág. 149

que los crean y diseminan. Los transmisores son, en general, tan socialmente marginales como los lugares donde se congregan.<sup>136</sup>

### 3.2.2 La *capacidad de agencia* como dispositivo de resistencia de la RTI

El segundo dispositivo de resistencia que desarrollaremos tiene que ver con la capacidad de agencia, o como lo llama Horacia Fajardo, capacidad de conocer y capacidad para hacer. Una de las partes centrales del trabajo que hace Horacia Fajardo se centra en dar lugar a la obra de Anthony Giddens y su concepto de *la agencia humana*.

Anthony Giddens (1967) se pregunta: ¿somos los creadores de la sociedad o somos creados por ella? Aunque dice que esta discusión forma parte de la historia de la sociología que aún no tiene una respuesta que convenza a los proponentes de una u otra tradición escolar; enfatiza al ser humano como agente reflexivo, con acciones y propósitos.<sup>137</sup>

La justificación que utiliza Horacia Fajardo para introducir este concepto, y que será la misma que nosotros usaremos, es que de acuerdo a su análisis muy frecuentemente se evita analizar o reconocer la capacidad de agencia en las evaluaciones que se hacen de los programas de salud; los resultados exitosos o no de los programas de salud son atribuidos a los mismos programas y se posiciona a la población beneficiaria en un papel pasivo.

Así, dependiendo de la voluntad o deseos de los programadores, la población o pacientes pueden convertirse en autogestivos o simplemente beneficiarios, pueden integrarse a los curanderos locales en el programa o imponerse el conocimiento biomédico sobre ellos.

Como se ve en el ejemplo expuesto y en la experiencia de aquellos que han participado en proyectos de intervención, la sujeción de los pobladores no se encuentra; al

---

<sup>136</sup> Ibid, Págs. 152-153

<sup>137</sup> Fajardo Santana, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*, Op. Cit., Pág.50

contrario, los actores se muestran muy activos y esta actividad puede llegar a retar los principios con que se implementan los programas.<sup>138</sup>

Ahora bien, este dispositivo de resistencia no se enfoca en un análisis del control personal o del individualismo, por el contrario, al enfocarnos en los actores no estamos negando la previa existencia de marcos de sentido y significado que los actores comparte con su comunidad o sociedad; la finalidad es observar como estos marcos se empotran en las prácticas de los individuos hasta que llegan a verse como parte de su propio mundo subjetivo. En palabras de Horacia Fajardo:

El reconocer que los actores tienen la capacidad de conocer, así como la capacidad de actuar, significa que tales marco de conocimiento, sistemas de clasificación y prescripción, manejo y distribución de recursos son creados e informados por las prácticas de los actores, porque la agencia no puede decidirse de antemano. Ella sólo puede ser vista en el <<acto>> dentro del <<estado de la vida>> del agente.<sup>139</sup>

Horacia Fajardo nos proporciona un ejemplo que sirve para explicar de manera más específica, cómo es que actúa la *capacidad de agencia* en el encuentro entre dos formas de vida distintas. Es decir, la introducción de un medicamento de libre venta o adquisición en una forma de vida que posee una racionalidad terapéutica distinta a la de la racionalidad occidental puede convertirse en un ejemplo muy específico del problema central de este trabajo:

Es decir, entran a marcos explicativos y prácticas locales diferentes a los que las promueven porque << las medicinas están constantemente siendo re-interpretadas, los canales de distribución son transformados, y las tradiciones re-trabajadas>>.

Esto significa que la causalidad y efectos de cualquier programa pueden encontrarse en la generación de relaciones que existen en los eventos pues <<los individuos y culturas tienen mecanismos de asimilación fantásticamente poderosos... que trabajan como enzimas para cambiar la composición ideológica de cuerpos extraños>>.<sup>140</sup>

No resta más que recobrar la importancia de la *capacidad de agencia* en estudios o trabajos de este tipo, en los que se pretende lograr una mayor comprensión de por

---

<sup>138</sup> Ibid, Pág. 51

<sup>139</sup> Ibid, Pág. 52

<sup>140</sup> Ibid, Pág. 53

qué es que aún existen formas de vida que han estado bajo un ejercicio de dominación (y en los peores de los casos, de pretensión de exterminación) por largos periodos de tiempo. Si bien es importante recordar que los sujetos están envueltos en un marco de sentido específico, en una forma de vida determinada, también es necesario reconocerles la capacidad de generar y utilizar conocimiento, es capacidad racional que va dota al sujeto de posibilidades de acción o de construir sus posibilidades de acción dentro de un marco de sentido específico.

### **3.2.3 La *identidad* frente al otro, un dispositivo de resistencia**

Claramente podríamos detallar y reparar en una enorme lista de dispositivos de resistencia que se hacen presentes en la relación que hay entre las racionalidades terapéuticas occidental e indígena, como la aceptación y modificación de prácticas occidentales, la conservación y uso de una lengua diferente a la del dominador, la continuidad en los rituales y ceremonias propias de su forma de vida; sin embargo, el objetivo de este particular apartado es conjuntar todas estas situaciones en un concepto más amplio, pero no por eso más vago, la *identidad*.

Bien podríamos redondear este trabajo presentando al papel que juega la identidad como dispositivo de resistencia si dijéramos que se trata de una forma de vida que se preserva y resiste al intento de dominación de otra forma de vida. Pero la intención de este apartado no es esa, sino la de dar una visión que se acerque más a un contexto de globalización, es decir, no sólo se trata de la relación que sucede entre la RTI y la RTO, sino cómo se puede explicar la creación de una identidad frente un mundo globalizado y multicultural.

Una salida que podemos encontrar a la creación de una identidad frente a la globalización es la que nos ofrece Alain Touraine en su trabajo de *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*. “Cuanto más difícil resulta definirse como ciudadano o trabajador en esta sociedad globalizada, más tentador es hacerlo por la etnia, la

religión o las creencias, el género o las costumbres, definidos todos como comunidades culturales.”<sup>141</sup>

El argumento central del trabajo de Touraine gira en torno a la identidad de los sujetos o actores, identidad que ya no se genera a partir de lo que el sujeto hace, sino de quién es el sujeto, para él la sociedad moderna en la que los sujetos recibían en función de lo que producían y no de su origen étnico o sus creencias está llegando a un fin, fin impulsado por el mismo proceso de globalización que caracteriza y acompaña a esa misma modernidad. En sus palabras:

El actor entonces, deja de ser social; se vuelca sobre sí mismo y se define por lo que es y ya no por lo que hace. Durante mucho tiempo definimos la modernidad por el triunfo de los estatuos adquiridos (achieved) sobre los trasmitidos (ascribed). Para nosotros, una sociedad moderna era aquella en que cada uno recibía en función de su producción y sus méritos y no de su nacimiento, su raza, sus creencias privadas o su género. Ahora bien, si en todo el mundo se asiste a la revancha del ser sobre el hacer, a la revancha de Dios, como dice Gilles Kepel, y de la etnia, la nación y el género, es porque la modernización desbarató la identificación de los individuos mediante la ciudadanía, la profesión e incluso el nivel de vida. La globalización privó a la sociedad de su papel de creadora de normas.<sup>142</sup>

Para Touraine, es necesaria eliminar la oposición que existe entre la vida pública racional y la vida privada tradicional, señala que la línea que las divide es cada vez más delgada y menos sostenible; mientras que por un lado la vida pública, o las instituciones públicas, se ven forzadas a orientarse o dar respuestas a demandas que no van precisamente encaminadas a un orden nacional, por el otro lado la vida privada se ve invadida o permeada por una cultura de masas. Será entonces necesario pensar en una sociedad de múltiples caminos y múltiples respuestas, y destruir la idea de una sociedad racional y liberada de una diversidad cultural que busque la persistencia de tradiciones y prácticas irracionales.

Una de las grandes riquezas que aporta la identidad como dispositivo de resistencia de la RTI frente a la RTO tiene que ver justamente con eso mismo, con que para los

---

<sup>141</sup> Touraine, Alain, *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Op.Cit., Pág. 39

<sup>142</sup> Ibid, Págs. 39-40

poseedores y practicantes de la RTI les es más fácil identificarse y definirse como sociedad que a quienes conformamos la forma de vida occidental. Retomaremos un testimonio del diario de campo de Horacia Fajardo en la que se ejemplifica esta situación:

Ningún mestizo habla huichol ni siquiera con los defectos que tenemos nosotros cuando hablamos español. En cambio, los huicholes en su mayoría hablan los dos idiomas; aunque claro, hay uno que otro huichol tonto... Sólo por ponerte otro ejemplo, ustedes ya ni saben quienes son, de donde vienen. En cambio nosotros somos de la misma raza, hermanos nos llamamos: ustedes están muy mezclados. [Por otra parte], ustedes tienen *nomás* un Dios y nosotros tenemos muchos (*Diario de campo*).<sup>143</sup>

A manera de concluir con este apartado, para dar paso al siguiente dispositivo de resistencia, presentaré a continuación un extracto de una entrevista que tiene Horacia Fajardo con el padre de uno de los niños que atendió en el poblado de Tuxpan, esto con la finalidad de dejar rondando en la cabeza del lector una manera de crear y usar una identidad propia, una identidad que se defiende y resiste a los cuestionamientos y/o ataque de una racionalidad científica:

Le expuse mi idea de que estaba tratando con <<pueblo de reyes>>, la cual se había ido generando por la arrogancia que encontraba en algunos huicholes en su trato con los trabajadores institucionales, y por sus fiestas constantes. Para mayor claridad le puse el ejemplo más cercano:

- Pues vea si no es así. Ustedes se la pasan en fiestas. Ahora todos andan allá en la <<entejuinada>> (borrachera con tejuino), que a mi me encantaría seguir. Pero como soy mestiza, me tengo que quedar a trabajar para atender a sus niños (*ídem*).

Rió a carcajada abierta y respondió:

- Es lo que nos dicen, que somos bien fiesteros. Pero mira esta fiesta: todo nos han regalado- señalando el tejuino y sugiriendo la comida gratuita que nos habían invitado. Estas son nuestras fiestas: de compartir. Yo he ido a las fiestas de Puente de Camotlán que son puro negocio. Ya se les perdió

---

<sup>143</sup> Fajardo Santana, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*, Op. Cit., Pág. 252

la fiesta entre los negocios. Y ellos son los que más nos critican, que por andar en las fiestas nos acabamos lo que tenemos (*idem*).<sup>144</sup>

### **3.2.4 Derechos Humanos y Derechos Culturales, un dispositivo político de resistencia**

Este último apartado del presente capítulo pretende dar cierre al análisis que hemos hecho de los dispositivos de resistencia de la RTI. La particularidad de este apartado es que se desarrollará alrededor de un dispositivo de resistencia, resistencia política, un dispositivo que es en sí mismo problemático si se pretende identificar en formas de vida distintas a occidente; se trata de la reivindicación de los Derechos Humanos y los Derechos Culturales.

Resulta innegable para cualquier tradición que el proceso de globalización ha ido acompañado de una cada vez más marcada diversidad cultural. El proyecto que pretendía la modernidad, una modernidad de homogeneidad y de ciudadanía mundial<sup>145</sup> ha encontrado dificultades no sólo teóricas sino también prácticas en lo que respecta a la creación de políticas públicas y marcos legales que sean incluyentes de todas las formas de vida, que a pesar de la diversidad cultural, logren establecer un concepto de ciudadanía que incluya y satisfaga en sus necesidades a las diversas expresiones culturales que se generan alrededor del globo.

Ante esta situación, Rodolfo Stavenhagen ha logrado articular un análisis que gira alrededor del multiculturalismo y los Derechos Humanos, muy en específico en lo que se refiere a la lucha de las sociedades que han vivido al margen del gran proyecto modernizador. Así, su primer presupuesto es reconocer la diversidad cultural y al pluralismo cultural como una justificación a los Derechos Humanos. “Si

---

<sup>144</sup> Ibid, Págs. 253 - 254

<sup>145</sup> Entendemos *ciudadanía mundial* como un concepto que se refiere a la construcción de una identidad que no parte de la diversidad cultural, sino del sentido de pertenencia a una sociedad global, sociedad homogénea en sus derechos y vida pública.



la diversidad cultural es un hecho en nuestro mundo, el pluralismo cultural es la respuesta política en el marco del respeto a los derechos humanos.”<sup>146</sup>

No podemos obviar los problemas teóricos a los que estamos a punto de enfrentarnos, sin embargo sí podemos tratar de anestesiar o apaciguar el arduo debate que gira en torno a esta circunstancia particular si damos prioridad al contexto político y los movimientos indígenas de reivindicación que han surgido muy específicamente en México. Estos movimientos sociales han surgido por diversas causas y han llevado diversos reclamos, pero uno que puede identificarse como siempre presente, es la búsqueda del reconocimiento y respeto a la identidad colectiva. En palabras de Rodolfo Stavenhagen:

Si bien hay en cada conflicto una multitud de factores interviniendo, el reclamo del derecho al respeto de la identidad colectiva es una de las constantes en estos procesos. Así lo reconoce la Declaración de la UNESCO cuando habla del “compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos autóctonos”.<sup>147</sup>

De acuerdo al autor, lo que hay detrás de las movilizaciones y sus reclamos es una necesidad humana que se comparte por cualquier individuo y cualquier sociedad, es la necesidad de poder vivir según sus valores y tradiciones, es decir, la búsqueda, construcción y definición de una identidad. Los problemas surgen cuando la construcción o goce de una identidad cultural se ve obstaculizada por legislaciones y políticas públicas que cuartejan o limitan prácticas culturales contrarias a la racional y científica modernidad. Pero Stavenhagen pone los ojos en otra línea, en la de la transformación de las necesidades humanas en derechos humanos.

En el fondo de estas manifestaciones encontramos una necesidad humana fundamental: la que tiene todo grupo humano de poder vivir de acuerdo con sus valores y su cosmovisión, la que tiene toda persona de sentirse pertenecer a una colectividad con la cual comparte estos valores y que le proporciona identidad y seguridad. Estas

---

<sup>146</sup> Stavenhagen, Rodolfo, en, Gutiérrez Martínez, Daniel, *Multiculturalismo*, Ed. Siglo XXI, México, Pág. 215

<sup>147</sup> Ibid, Pág. 216

necesidades se han transformado en un conjunto de derechos humanos que son reconocidos cada vez más por el derecho internacional.<sup>148</sup>

Un grupo muy específico del conjunto que conforman los Derechos Humanos son los Derechos Culturales, estos últimos derechos están conformados por un conjunto de declaraciones y convenios adoptados por el derecho internacional y el sistema de las Naciones Unidas.

La Declaración Universal de Derechos Humanos adoptada por la Asamblea General de la ONU en 1948, establece en su artículo 27 que:

1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico<sup>149</sup> y en los beneficios que de él resulten.<sup>150</sup>

Una característica muy importante de los Derechos Humanos y muy en específico de los Derechos Culturales es que son integrales, es decir, la violación o ausencia de uno de ellos representa la violación o ausencia de todos los demás. Un ejemplo muy claro tiene que ver con la educación de los pueblos indígenas, los pueblos indígenas tienen derecho a la educación, pero también y muy específicamente tienen derecho a la educación en su propia lengua. Si alguno de estos dos derechos fuese desechado, se estarían desechando una serie de derechos culturales, por ejemplo, el derecho a conservar una lengua, derecho a manifestar sus prácticas culturales, etc.

Los derechos culturales no existen aislados, se encuentran estrechamente vinculados a todos los demás derechos humanos, de tal suerte que la violación de unos implica la violación de los demás. Tomemos por ejemplo el derecho a la educación, garantizado en el artículo 13 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. En atención al marco de la diversidad cultural, el derecho general a la educación puede interpretarse razonablemente como el derecho de los

---

<sup>148</sup> Ibid, Pág. 217

<sup>149</sup> Claramente son este tipo de conceptos, como el de “progreso científico” a los que nos referíamos líneas arriba respecto de los problemas teóricos a los que nos podemos enfrentar, pues hemos repasado ya a lo largo de este trabajo que no todas las formas de vida producen conocimiento científico y que por el hecho de no hacerlo no significa que se encuentren en un estado de barbarie o retraso civilizatorio.

<sup>150</sup> Idem

pueblos a la educación en su propia lengua y cultura. Esto es precisamente una demanda constante de las minorías étnicas y los pueblos indígenas en todas partes del mundo, y hacia esta meta se dirigen actualmente los esfuerzos en materia de derechos culturales.<sup>151</sup>

Ahora retomaremos un ejemplo paradigmático en lo que respecta a los reclamos de los movimientos indígenas en el contexto mexicano de los últimos años, y seguidos del trabajo de Rodolfo Stavenhagen puntualizaremos la importancia que recibe el EZLN como bandera nacional e internacional de aquellos movimientos que buscan no sólo la reivindicación de sus Derechos Culturales y Humanos, sino de la reivindicación de estos como requisito necesario para participar en la vida política de una nación. Innegablemente, la presencia de los pueblos indígenas se hace cada vez más fuerte en el ámbito internacional, esta presencia ha intencionado evidenciar la larga negación que han recibido en lo que respecta al goce de sus Derechos Humanos, y prioritariamente sus Derechos Culturales.

La creciente atención que reclaman actualmente los pueblos indígenas constituye un buen ejemplo de la dinámica de estos procesos. Antiguamente relegados al desprecio y la marginación, ignorado por los grupos dominantes y las sociedades nacionales, los pueblos indígenas han resurgido en años recientes como nuevos actores sociales y políticos en numerosos países así como en el escenario internacional.

[...] Estos planteamientos surgieron con fuerza en México a raíz del levantamiento zapatista de 1994. Los Acuerdos de San Andrés firmados entre el EZLN y el gobierno federal enfocaron los derechos y la cultura indígenas. Curiosamente se pensó que serían los temas sobre los cuales iba a ser más fácil lograr un consenso –como de hecho lo fue-, pero por otra parte generaron tanta controversia y conflicto en el país que el gobierno del entonces presidente Zedillo decidió ignorar lo que sus funcionarios habían firmado.<sup>152</sup>

De acuerdo a Rodolfo Stevenhagen, es necesario que se reconozcan los derechos colectivos o derechos comunitarios en para que los pueblos indígenas puedan gozar libremente de ellos. Para el autor, la multiculturalidad debe dejar de ser una añoranza folclórica, y especialmente una artimaña de las empresas nacionales o

---

<sup>151</sup> Ibid, Pág. 218

<sup>152</sup> Ibid, Pág. 220

transnacionales que buscan el incremento en el consumo, sino que los pueblos oprimidos, especialmente los indígenas, encuentren oportunidades de participación equitativa en el gobierno de sus países.

Lo pueblos oprimidos, explotados y discriminados que reclaman sus derechos culturales y colectivos no lo hacen para “celebrar la diferencia” –la que, en sí misma, no es ni buena ni mala- sino para garantizar sus derechos humanos y para lograr un mínimo de poder en la polis que les permita participar en condiciones de igualdad en la gobernancia democrática de sus países.<sup>153</sup>

Así entonces, es como encontramos en los Derechos Humano y los Derechos Colectivos, en el reclamo de su respeto y reconocimiento, un dispositivo de resistencia política en la comunidad Huichola. Cuando las prácticas terapéuticas sean reconocidas en su totalidad, cuando sean comprendidas como expresiones de una forma de vida y no como parche de una gran colcha folclórica, cuando los mara´akate sean reconocidos como terapeutas y no como guías de turistas, será entonces que puedan participar no sólo de la vida política del país, sino de un verdadero reconocimiento por parte de la comunidad científica y aquellos que participamos de la construcción de ella.

---

<sup>153</sup> Ibid, Pág. 221

## **Consideraciones finales. La Tensión constitutiva entre la dominación de la RTO y la resistencia de la RTI**

En los apartados previos hemos desarrollado algunos de los dispositivos de dominación y de resistencia, los primeros de la RTO y los segundos de la RTI, y aunque en una primera observación podría notarse una relación directa de dominador-dominado, el presupuesto principal de este trabajo, y de este apartado en particular, es desarrollar la tensión que circunda la relación entre la RTO y la RTI. La relación que sucede entre ambas terapéuticas, es una relación que lleva consigo una tensión operativa, una tensión que surge del enfrentamiento entre los intentos de dominación por parte de la RTO y los intentos de resistencia por parte de la RTI; una relación que sucede generando tensión entre las dos racionalidades terapéuticas y que al contrario de las primeras evidencias, resulta en una tensión constitutiva de la relación que permite la existencia de dos racionalidades distintas en un mismo espacio y tiempo.

[...] la propuesta es que los temas enunciados hasta el momento pueden abordarse apropiadamente si se considera al proceso de intervención (con individuos o poblaciones) como un ejercicio cotidiano en *proceso*. Es decir, no sólo como una intención documentada o no, que marca las pautas y los objetivos ni sólo como una valoración crítica o no de los resultados obtenidos.

Habrá que prestar atención a si estas intervenciones afectan (y cómo) los espacios de la vida generan o no dilemas en el modo como se comprende y se mueven en el mundo los actores, así como aquellas preguntas íntimas que el individuo y su entorno social tratan de resolver.<sup>154</sup>

La relación que surge entre ambos tipos de terapéutica debe ser entendida entonces como un diálogo entre varias partes, biomédicos, mara´akate y pobladores de la Sierra Huichola. El contexto donde transcurre y opera esta relación es de magia y

---

<sup>154</sup> Fajardo, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses, Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*, Op. Cit., Págs. 54-55

rituales, pero también de presencia de la biomedicina o terapéutica occidental, de uso de antibióticos y de programas y políticas públicas para combatir la desnutrición.

“La desnutrición en la Sierra Huichola debe entenderse entonces en medio de diálogos del grupo y los individuos con un medio ambiente ecológico difícil, una historia de relativo aislamiento, relaciones sociales de transición, ceremoniales donde lo mítico y lo mágico están siempre presentes, pero donde la biomedicina tiene ya un lugar. La situación que se expuso refleja dilemas, emociones y juegos de poder en todos los actores, así como la construcción de la realidad que se va dando en el proceso.”<sup>155</sup>

Una primera evidencia de la tensión que constituye la relación que hay entre las prácticas terapéuticas indígenas y las occidentales puede encontrarse en las actitudes que tienen los pobladores de Tuxpan hacia ambos tipos de terapéuticas, en el trabajo de Horacia Fajardo vemos reflejado que:

“En el caso expuesto, los aportes de los últimos autores son respaldados parcialmente en tanto que los pobladores acuden a ambos expertos, es decir, la población no las considera como antagónicas, pero se refuta, también parcialmente, con la actitud de ubicar a cada una de ellas como operando en ámbitos diferentes. Para los pobladores, la biomedicina tiene un lugar y límites para el tratamiento de la enfermedad; igual tratamiento recibe la medicina local. La madre de Venancio acude a la biomedicina por la gastroenteritis del niño y una vez que ésta se resuelve hace notar de manera clara que el papel de aquella terminó.”<sup>156</sup>

Sin embargo, y para dar más amplitud a este trabajo, será también en los biomédicos o terapeutas occidentales donde encontraremos luces de tensión entre el trabajo que surge de su racionalidad y la convivencia con los huicholes. Los terapeutas occidentales, o biomédicos, están no sólo apegados a los conocimientos que les fueron transmitidos en espacios académicos, sino que conceden cierta validez a otra forma de vida, saberes que no son propiamente derivados del desarrollo científico. A su vez, como participantes de la RTO, experimentan los problemas a los que se enfrentan cuando intervienen en un grupo que es culturalmente opuesto, es decir, cuando se adentran en una forma de vida distinta.

---

<sup>155</sup> Ibid, Pág. 54

<sup>156</sup> Ibid, Pág. 46

Por su parte, Luis Vargas (Vargas y Casillas, 1989) destaca la existencia de un dilema en los egresados de la universidad cuando se encuentran con las prácticas terapéuticas de los mexicanos legos. De acuerdo a este autor, el dilema ocurre porque los médicos tienen un trasfondo cultural común con la población con la que trabajan y por experiencia conceden cierta validez a las prácticas hogareñas, que se contraponen con el bagaje conceptual específicamente biológico que reciben en la universidad. La existencia de tal dilema y la solución del mismo, apunta a la posibilidad de diversas respuestas ante situaciones de pluralidad terapéutica.

[...] Uno de los médicos involucrados, después de cuatro años de ejercicio profesional en la zona, expresa como argumento central la actitud <<necia, ingrata y atendida>> de la población; pero también el temor de ser acusado de la posible muerte del niño.<sup>157</sup>

En palabras de Peter Winch, retomando a Evans-Pritchard este dilema al que se enfrentan los biomédicos, o incluso los mara'akate, puede ser entendido desde la herencia de un legado cultural, legado que requiere una mínima habilidad lingüística para ser transmitido de una generación a otra:

[...] Esta idea concreta formaba parte de mi cultura desde antes de que yo naciera y requirió de mí poco más que adquirir suficiente habilidad lingüística para aprenderla. De igual modo, un salvaje que cree que bajo condiciones naturales y rituales favorables la lluvia se verá influida por el uso de la magia apropiada no debe ser considerado, sobre base de esta creencia, como menos inteligente. Él no construyó tal creencia a partir de sus propias observaciones e inferencias, sino que la adoptó del mismo modo que adoptó el resto de su legado cultural, simplemente por haber nacido en él. Tanto él como yo pensamos según pautas de pensamiento que nos son proporcionadas por las sociedades en las que vivimos.<sup>158</sup>

En el trabajo de Horacia Fajardo podemos reconocer varios ejemplos de situaciones que muestren la tensión que surge entre un tipo de racionalidad y otra, entre una forma de vida que ha pretendido imponerse a otra que pretende defender esos embates y conservar su identidad. La importancia de este diario de campo recae no en aquellas narraciones que evalúan el trabajo de los mara'akate o de los biomédicos, sino en aquellas que de manera puntual enfrentan a ambos tipos de

---

<sup>157</sup> Ibid, Pág. 39

<sup>158</sup> Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Op. Cit., Pág.34

terapéuticas en un mismo espacio y tiempo, en un mismo sujeto o comunidad y la cotidianeidad que surge de la relación de tensión entre ambas formas de vida.

No se puede hablar de manera general de la imposición de un tipo de conocimiento sobre otro pues, aún con el objetivo explícito de lograrlo, esto significa una meta que enfrenta las circunstancias siempre cambiantes, la capacidad de enfrentar, adoptar, modificar o sustituir partes de las prácticas cómo <<abandonos temporales, acomodación, apropiación selectiva, distanciamiento o ausentismo>> [...]

Como se ha mostrado en este libro, desde el manejo pragmático con que se integra el uso de televisores, grabadoras, vitaminas y alimento, no hay razón para que se presenten conflictos con los pobladores, los cuales tampoco se originan en la aceptación de la explicación biomédica, porque ésta deja de lado el <<otro cuerpo>> atendido por el *mara'akame*. Sin embargo se han presentado conflictos ante las ofertas de proyectos y de curación alternas a la medicina local. <sup>159</sup>

Lo que Horacia Fajardo reconoce en su trabajo es que no hay inocencia en el ingreso de los pobladores a los proyectos de salud y sus objetivos, o que de manera tajante rechacen la labor de los biomédicos que llegan a la Sierra Huichola, al contrario, reconocen las virtudes que pueden traer los programas que combatan la desnutrición infantil, que muchas veces (con trabajos o no) acuden a los centros de salud para atenderse ellos mismos o a sus familiares. Sino que reconocen la capacidad de los biomédicos, los portadores de la ciencia y la tecnología, de curar males fisiológicos, pero siempre recurriendo a los *mara'akate* para completar el proceso terapéutico, es decir, para curar al otro cuerpo, al cuerpo que no ha sido construido por la ciencia y que encuentra la fuente de su enfermedad o de sus males en otras explicaciones, explicaciones que no son traídas por los hombres de la ciencia, explicaciones que surgen de una cosmovisión mágica y completamente racional, explicaciones que en la mayoría de las veces recurren a <<el costumbre>> como respuesta última.

Como lo señala Peter Winch, la cuestión no reside en si nosotros, pertenecientes a una forma de vida occidental, encontramos inteligibles las prácticas de los

---

<sup>159</sup> Ibid, Pág. 269



huicholes, muy específicamente de los mara'akate, sino en que las prácticas de una u otra forma de vida tengan sentido en sí mismas.

[...] ¿Para quién resulta ininteligible la práctica mencionada? Ciertamente es difícil para nosotros comprender qué pretenden los azande cuando consultan sus oráculos; pero a ellos les puede parecer igualmente increíble que las acciones de los ingenieros con sus reglas de cálculo puedan tener relación alguna con la estabilidad del puente. Pero, por supuesto, esta respuesta olvida la intención, detrás de la objeción, que no estaba dirigida a la cuestión de si alguien de hecho entiende, o pretende entender, lo que ocurre, sino más bien a la cuestión de si lo que ocurre realmente tiene sentido: esto es, sentido en sí mismo.<sup>160</sup>

Para el mismo Evans-Pritchard, el pensamiento místico o mágico de los Azande no está en tela de juicio, de hecho existe y de hecho los mismos Azande pueden ser escépticos a ciertas cosas, lo importante es que los cuestionamientos y el escepticismo surgen desde una misma forma de vida, desde el pensamiento de los Azande. De igual manera sucede con los huicholes, pues habrá quienes duden de los poderes curativos de algún mara'akame en específico, pero esas dudas y algunas veces el desprestigio, surge desde la cosmovisión Huichola, es decir, al interior de la forma de vida que rodea a los pobladores de la Sierra Huichola:

Evans-Pritchard analiza el fenómeno de la creencia y el escepticismo, tal y como aparecen en la vida zande. Desde luego *existe* un difundido escepticismo acerca de ciertas cosas, por ejemplo, acerca de algunos de los poderes proclamados por médicos brujos sobre la eficacia de ciertas medicinas mágicas. Pero, como él destaca, tal escepticismo no pone en tela de juicio la manera mística de pensar, porque aquél se expresa necesariamente en términos pertenecientes a esta manera mística de pensar.<sup>161</sup>

Hasta ahora, hemos presentado varias situaciones que podrían traducirse, en una primera observación como evidencias claras de pretensiones de dominación y algunas de resistencia, pero ¿Dónde se genera la tensión? Y más importante aún ¿Por qué afirmar que la tensión existente entre ambos tipos de racionalidades es más una tensión operativa que un problema a resolver?

---

<sup>160</sup> Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Op. Cit., 1994, Pág. 46

<sup>161</sup> Ibid, Pág. 51

Poner de frente a una forma de vida frente a otra significa hacer dialogar a dos racionalidades distintas, y más importante aún, significa intentar comprender prácticas ajenas, prácticas que a los ojos de muchos pueden carecer de sentido, pero si dejamos hablar a Peter Winch, comprendemos que esta discusión sugiere algo más:

[...] las formas en las que se expresa a sí misma la racionalidad en la cultura de una sociedad humana no pueden elucidarse *simplemente* en términos de la coherencia lógica de las reglas de acuerdo con las cuales se llevan a cabo actividades en esa sociedad. Porque, como hemos visto, llega un punto en que ya no estamos siquiera en situación de determinar qué es y qué no es coherente en tal contexto de reglas sin suscitar cuestiones acerca del sentido que tiene seguir esas reglas en la sociedad.<sup>162</sup>

Antes que pretender establecer una conclusión sobre el tema tratado, este apartado tiene la intención de abrir un espacio a nuevas interrogantes respecto al acercamiento de una forma de vida con otra, sobre la tensión que surge entre una racionalidad y otra. Por ejemplo sobre la apropiación del conocimiento huichol y el uso de plantas, apropiación que puede traducirse en un vacío de contenido (dejar a un lado concepciones propias de los huicholes) con la intención de generar ganancias económicas para la industria farmacéutica; o por otro lado ¿hasta dónde llegará el proceso de adopción de la biomedicina en la Sierra Huichola? Dificultados por el lenguaje, sus reglas y usos, pareciera casi imposible que ambas formas de vida puedan comprenderse mutuamente, sin embargo sí podemos hacer un intento por desmenuzar una relación que ha estado frente a nuestros ojos desde hace ya cientos de años; como es el caso de esta investigación, podemos dejar un espacio a nuevas ramas en este árbol, pero resulta necesario un tronco fuerte, un tronco que contenga un acercamiento teórico, específicamente sociológico, a una cotidianeidad que transcurre entre antibióticos y jícaras, entre televisiones y ofrendas, entre la ciencia y el costumbre.

---

<sup>162</sup> Ibid, Pág. 56

## Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1992.
- Bordieu, Pierre, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Editorial Acal, España, 2001.
- Dascal, Marcelo, *Relativismo cultural y Filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*. UNAM, 1992.
- Deutsch, Eliot, *Cultura y Modernidad Perspectivas Filosóficas de Oriente y Occidente*, Ed. Kairós, España 2001.
- Díaz, Andrea Álvarez. *Práctica complementaria en salud y recuperación del conocimiento tradicional Mapuche*, En *Anales de antropología*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México., 2007.
- Duarte Gómez, María Beatriz, *Medicina occidental y otras alternativas: ¿Es posible su complementariedad? Reflexiones conceptuales*, Instituto Nacional de Salud, México, 2003
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Colofón, México
- Fajardo Santana, Horacia, *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*, Universidad de Guadalajara, México, 2007
- Fernández Juárez , Gerardo, *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, Ed. Abya-Yala, Ecuador, 2004
- Foucault, Michel, *El Nacimiento de la Clínica*, Ed. Siglo XXI, México 2009.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Ed. Tusquets, España, 2010
- Freeman, Howard, et al, *Manual de Sociología Médica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998
- Gómez, María Beatriz Duarte. *Medicina occidental y otras alternativas:¿ es posible su complementariedad? Reflexiones conceptuales*, Western

medicine and alternative medicines: can they be complementary?. *Cad. Saúde Pública*, 2003

- Gutiérrez Martínez, Daniel, *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Ed. Siglo XXI, México, 2006.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Tomo I, Ed. Taurus, España, 1998.
- Juárez, Gerardo Fernández (ed.). *Salud e interculturalidad en América Latina: perspectivas antropológicas*. Editorial Abya Yala, 2004.
- Lazo Briones, Pablo. *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*. Universidad Iberoamericana. México, 2008
- Olivé, León, *Multiculturalismo y Pluralismo*, Ed. Paidós, México 1999.
- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013
- Putnam, Hilary, *Las mil caras del realismo*, Ed. Paidós, España, 1994
- Reiser, Stanley, *La medicina y el imperio de la tecnología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990
- Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y exdente de sentido*, Ed. Siglo XXI, México 2001.
- Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Ed. Era, México, 2000.
- Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Ed. Amorrortu, Argentina, 2003.
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, Ed. Siglo XXI, México 2011.
- Touraine, Alain, *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Treviño, Carlos Viesca. Posibilidades para abordar el estudio de la medicina náhuatl. *Estudios de cultura Náhuatl*, 1986, no 18
- Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, Ed. Siglo XXI, México, 2009
- Wallner, Friedrich. Constructivismo en lugar de Descriptivismo. *Crítica a las convicciones metafísicas*, no 1-1996

- Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Ed. Paidós, España, 1996
- Winch, Peter, *Ciencia social y filosofía*, Ed. Amorrortu, Argentina, 1990
- Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Ed. Paidós, España, 1994
- Zimmermann, Klaus, *Lenguaje y comunicación intercultural en el mundo hispánico*, Universidad Iberoamericana, México 1997.

### **Hemerografía**

- Pérez y Argueta, *Saberes indígenas y diálogo intercultural*, en: *Cultura científica y saberes locales*, Año 5, Núm. 10, México, 2011.