



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

**Racionalidad y medicina tradicional de las etnias
indígenas en México.**

Propuesta de un marco conceptual para la comprensión de los
conocimientos tradicionales en el contexto de la
multiculturalidad.

Tesis

Que para obtener el título de
Licenciada en Sociología
presenta:

Arlene Iskra García Vázquez

Asesor: Dr. Ambrosio Velasco Gómez



Ciudad Universitaria, 2009.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

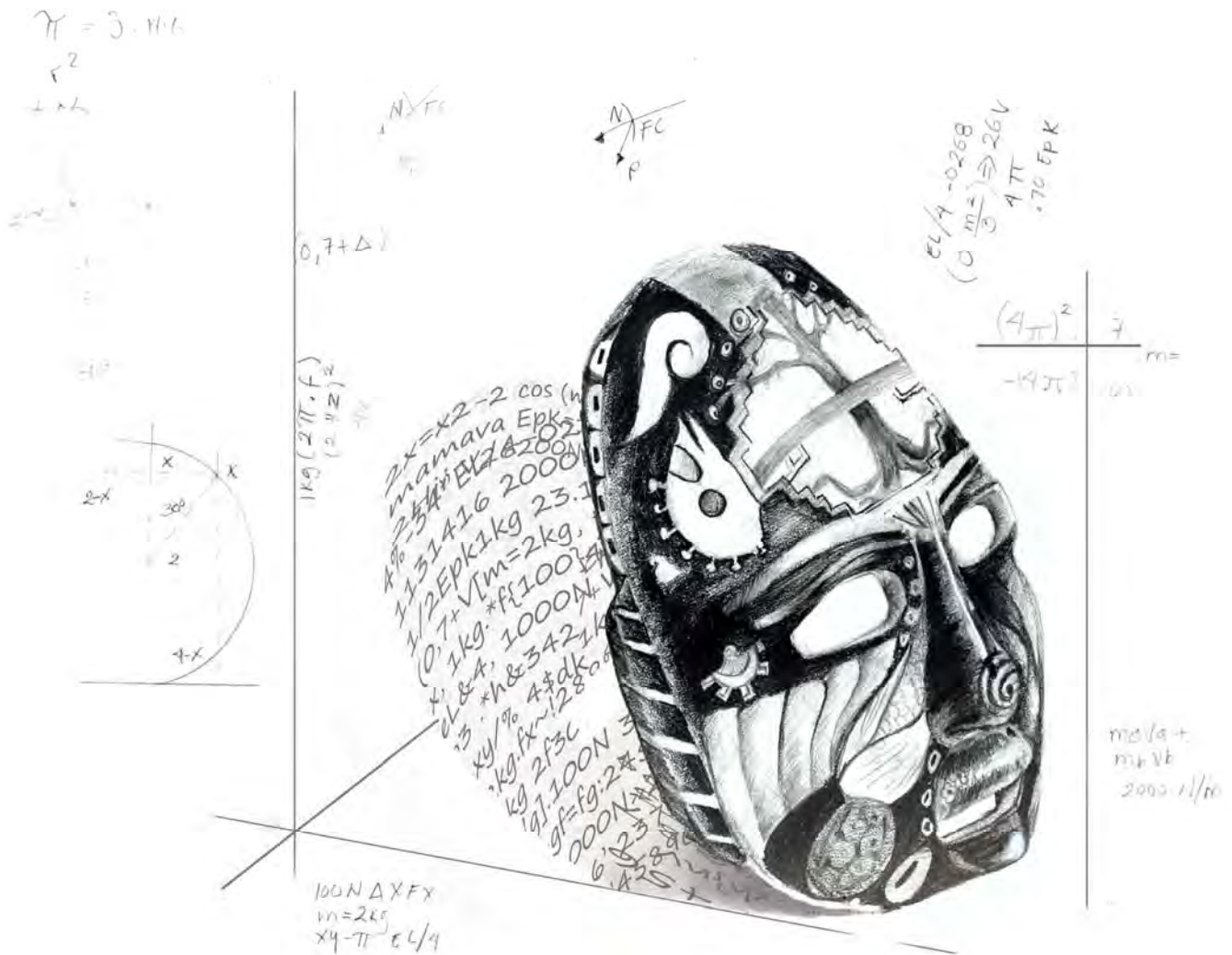
Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

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.

Racionalidad y medicina tradicional de las etnias indígenas en México.

Propuesta de un marco conceptual para la comprensión de los conocimientos tradicionales en el contexto de la multiculturalidad.

Arlene Iskra García Vázquez



*El rasgo verdaderamente esencial
de lo que llamamos la sociedad humana
es su asombrosa diversidad.*

Ernest Gellner

*La idea de una razón absoluta
no es una posibilidad de la humanidad histórica...
la razón solo existe como real e histórica...
la razón no es dueña de sí misma
sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce.*

Hans-Georg Gadamer

A mi madre
por la valentía mostrada y le enseñanza día con día

A mi padre
sin duda un gran referente
por el apoyo cotidiano y guía incondicional
en esta aventura del pensamiento

A Julio
parte fundamental en mi vida...por estar siempre conmigo
y apoyarme en este nuevo camino elegido.

A mis hermanas
Xóchitl, Verónica y Amauta (gracias por la ilustración)
por la compañía y experiencias contidianas

A Roberto
por el horizonte compartido.

A Ixchel y Said

Dedico este trabajo a todas aquellas personas que de una u otra manera han y siguen caminando conmigo...

A Ivette por que a un en la distancia he sentido tu compañía y tu amistad; a Edna, Magali, Brenda, Paty, Mario, Sergio, Rocío y Argel a todos por su grandiosa compañía, amistad y solidaridad en las buenas y sobre todo en las malas, por todos los gratos y divertidos momentos, los innumerables recuerdos y por que sólo juntos pudimos hacer nuestro y darle sentido a esa experiencia en nuestras vidas.

A mis buenos y solidarios amigos Gaby, Marisol, Michel, Quique, Rubi, Poncho y a todos los valientes en la osadía a Campeche...porque todos iniciamos y compartimos este camino y hemos visto popo a poco su realización...

A Tere y Araceli por lo grato que ha sido conocerlas e iniciar a su lado esta nueva etapa en nuestras vidas, por lo que ha surgido y crece a su lado, por la confianza, el payo y solidaridad...

Quiero agradecer a Teresa Ordorika, Angélica Cuellar, Lucio Oliver y Luis Gómez la lectura atenta del trabajo, sus comentarios y sugerencias para el mejoramiento del mismo. En especial quiero agradecer a Ambrosio Velasco el interés mostrado, la atenta asesoría y sus comentarios enriquecedores, todos ellos elementos fundamentales para la realización de esta investigación.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	8
-------------------	---

CAPÍTULO I

RACIONALIDAD Y MEDICINA TRADICIONAL DE LAS ETNIAS INDÍGENAS EN MÉXICO	18
1.1.- La concepción moderna de racionalidad.....	18
1.2.- El liberalismo mexicano	25
El positivismo	26
Liberalismo y positivismo mexicano.....	29
1.3.- Estado y diversidad cultural	33
1.4.- La medicina tradicional de las etnias indígenas en México bajo el paradigma de racionalidad científica moderna	44
1.5.-Estudios sobre medicina tradicional de las etnias indígenas en México.....	48

CAPÍTULO II

LA RACIONALIDAD A TRAVÉS DE LA TRADICIÓN.CRÍTICA AL PARADIGMA DE RACIONALIDAD CIENTÍFICA MODERNA	55
1.- Filosofía de la ciencia y la crítica a la racionalidad científica moderna	57
1.1.- Dependencia teórica de la observación y de la base empírica	57
1.2.- Pierre Duhem y Otto Neurath	58
1.3.- Thomas Kuhn: racionalidad e inconmensurabilidad.....	61
2.- Hermenéutica y la crítica a la racionalidad científica moderna	66
2.1- Peter Winch: hacia una hermeneutización de la racionalidad.....	67
Racionalidad	70

2.2.- Hans-Georg Gadamer. Tradición y racionalidad	74
Polémica Gadamer-Habermas	80
3.-Contribución del materialismo histórico a la crítica a la racionalidad científica moderna .	84
3.1.- Dicotomía “estructura” y “superestructura”	88
3.2.- El replanteamiento de la “estructura” y “superestructura”	91
La cultura: elemento constitutivo	92

CAPÍTULO III

RACIONALIDAD Y DIVERSIDAD CULTURAL	100
1.- El pluralismo	105
2.- Heurística y tradición cultural. Un nuevo paradigma de racionalidad.....	110
CONCLUSIÓN	113
BIBLIOGRAFÍA	120

Introducción.

Dilucidar la racionalidad de las creencias, acciones y conocimientos humanos ha sido un tema importante de reflexión en las ciencias sociales y en las humanidades. Esta reflexión ha adquirido nuevas resonancias y mayor complejidad, en lo que va del siglo XXI, en el contexto de la diversidad cultural y las demandas multiculturalistas. En México los estudios culturales, lejos de comprender las diferentes manifestaciones culturales y los criterios de racionalidad inmersos en su cosmovisión del mundo, han impuesto la noción moderna de racionalidad.

En la modernidad la racionalidad ha sido ligada indisolublemente a la ciencia, especialmente a un procedimiento metodológico para fundamentar criterios epistémicos de verificación y determinar si un conocimiento, saber o creencia, es o no, científicamente válido. La racionalidad científica moderna se presentó y asumió como universal, única, necesaria y absoluta, instaurándose con innegable superioridad epistémica y normativa, ante otras culturas y sus conocimientos, como el paradigma hegemónico, estableciendo así los esquemas teóricos, metodológicos y epistemológicos con los cuales se buscaría conocer y dominar el mundo físico e histórico-cultural.

La radicalización del paradigma de racionalidad científica y la jerarquía epistémica establecida entre teoría y práctica, teoría y ética, conocimiento científico y conocimiento tradicional han tenido consecuencias fundamentales en todos los ámbitos de la vida social, política y cultural. Llevaron a considerar como racional, objetivo y verdadero sólo al conocimiento obtenido y comprobado mediante los procedimientos rigurosos del método científico, y sólo ese conocimiento es relevante y tiene ingerencia en la organización político-social. De esta forma se ha impuesto y justificado la visión positiva del derecho, de

la educación, de la salud, etcétera, a realidades y contextos culturales históricamente determinados negando la importancia que otro tipo de conocimientos, fundamentalmente prácticos como el conocimiento de sentido común, tienen en la toma de decisiones (políticas, morales, etcétera), en la dirección de la praxis humana, en el establecimiento de la identidad étnica-cultural e incluso en el reconocimiento y legitimación de sus instituciones políticas y sociales.

Nuestra diversidad cultural ha puesto de manifiesto que existe y ha existido históricamente una pluralidad de formas, estrategias y prácticas sociales de generar y validar conocimiento sobre el mundo, cuyos criterios de racionalidad tienen sentido y trascendencia dentro de los contextos históricos, culturales y morales en los que son generados y aplicados. Es decir, existe una diversidad de formas en las que los sujetos concretos se relacionan entre sí y con la naturaleza, de ser y estar en el mundo, de percibirlo, de conocerlo e investigar sobre él y de organizarse socialmente. La diversidad cultural plantea pues la existencia de una *pluralidad de racionalidades histórica y culturalmente constreñidas*.

Ante esta situación no es posible aceptar los criterios y normas de la racionalidad científica moderna, como el único estatuto de validación y justificación epistémica para determinar lo que es conocimiento legítimo y verdadero, y legitimar un orden social determinado. Esta forma de proceder ha excluido una amplia gama de conocimientos tradicionales y de experiencias humanas por no adecuarse a los cánones del paradigma de racionalidad científica moderna.

Es innegable que nuestra forma de vida y nuestro medio ambiente han sido transformados constantemente de manera positiva por la aplicación de los conocimientos obtenidos mediante la ciencia y la tecnología. Sin embargo, sus efectos también han sido negativos, ejemplo de ello es el deterioro ambiental. Históricamente el desarrollo científico y tecnológico ha dado respuesta a problemas surgidos de necesidades humanas tan básicas como la alimentación y la salud. En este último ámbito la ciencia ha controlado eficiente y efectivamente enfermedades y epidemias con el uso de antibióticos y vacunas mejorando significativamente las condiciones de vida de grandes sectores de la población. Lo anterior hace irracional desconfiar o rechazar a la ciencia y la tecnología. Sin embargo, también es irracional confiar en ellas excesiva y acríticamente, al igual que otorgarles autoridad

epistémica de manera incuestionable, suponiendo que todas las respuestas y soluciones a nuestras preguntas y problemas sociales serán proporcionados por la ciencia; considerada como el modelo de racionalidad al cual toda actividad o sistema de conocimientos, creencias y saberes tiene que apegarse. Aclaremos que es esa visión científicista (e ideológica) de la ciencia la que no podemos aceptar.

Considero, al igual que Hans-Georg Gadamer, que no existe otro terreno como en el ámbito de la salud en donde la ciencia y su racionalidad instrumental se han proyectado con tal magnitud y poder en la vida cotidiana, penetrando en el campo de tensiones de la política social. Cuando se han aplicado los conocimientos científicos al cuidado de la salud la visión científicista ha predominado sobre otras posibilidades de ver, concebir y atender la salud y la enfermedad. Sólo “una conciencia científica exacerbada hasta la ceguera” puede negar que, cuando se trata de la salud, podemos ser enfocados y abordados de diferentes maneras y no exclusivamente desde la visión científicista del modelo médico hegemónico; a través del cual se ha pretendido homogenizar las formas de procurar la salud y atender la enfermedad, imponiendo esquemas rígidos y ahistóricos que han derivado en una visión abstracta de la problemática de la salud, desligada del contexto de la diversidad cultural. Defender la pluralidad de formas de ver la salud, más que imponer esquemas homogeneizantes y abstractos, invita a defender la salud a través de “las formas de vida”, de la cultura como una *totalidad significativa* que permita integrar con legitimidad y validez histórica la capacidad de acción en esta área, así como el caudal de conocimientos y prácticas tradicionales, en un todo social políticamente ordenado.¹

México expresa la diversidad étnica dentro de la complejidad multicultural, alberga en su territorio a los más de 57 grupos indígenas históricamente subordinados al sistema político, económico, social y cultural hegemónicos. Varias son las configuraciones de las imágenes indígenas actuales, siendo el resultado de más de 500 años de esfuerzo por preservar sus costumbres y la dignidad de sus culturas milenarias en un entorno social no favorable. Hoy día las etnias indígenas en México presentan grandes rezagos en necesidades básicas como educación, alimentación y salud.

¹ Hans-Georg Gadamer, “Prologo” al *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona España, 1996.

En las poblaciones indígenas la forma de ver y procurar la salud y de atender la enfermedad están contenidas en la medicina tradicional, producto de un proceso histórico de sincretismo entre las prácticas y saberes médicos indígenas prehispánicos y la medicina colonial hispánica. Se ha adoptado el término medicina tradicional, de otras nominaciones, para denotar que se trata de una manifestación cultural de origen prehispánico y que mantiene aun vínculos con el pasado, en donde la transmisión oral de los conocimientos ancestrales ha tenido un papel esencial. La medicina tradicional es, pues, un sistema de pensamiento de las etnias indígenas que responde a una lógica y criterios de racionalidad surgidos del contexto histórico-cultural, de su cosmovisión mágica-religiosa del mundo así como de sus usos y costumbres.

Esta práctica y conocimientos médicos tradicionales expresa en su conformación las implicaciones y consecuencias que el predominio e imposición del paradigma de racionalidad científicista occidental moderna ha tenido sobre la diversidad cultural; pues ha colocado en autoridad y superioridad epistémica, normativa, política y jurídica al conocimiento científico y la tecnología sobre una gama de conocimientos tradicionales basados en la costumbre, validados y transmitidos de generación en generación por mecanismos propios de la tradición cultural. Aspectos que, sin embargo, no los hace menos verdaderos, legítimos e irracionales. Lo anterior ha repercutido en que la medicina tradicional, a pesar de ser un recurso eficaz para la salud, no sea reconocida por el estado y sus instituciones como un sistema de saberes y prácticas médicos válidos y legítimos, como un derecho inalienable e histórico a la salud de las etnias indígenas.

Los estudios culturales en México, en particular sobre la cultura de las etnias indígenas que subsume la medicina tradicional, han sido abordados y problematizados por la teoría social (principalmente la antropología, aunque también la sociología) bajo los enfoques reduccionistas del relativismo cultural, del estructural funcionalismo y de las políticas indigenistas. El interés que ha guiado estos estudios ha sido entender sus elementos culturales para integrarlos al estado-nación eliminando su cultura e identidad étnica.

Además de la política integracionista que el estado-nación ha mantenido históricamente hacia las etnias indígenas, el problema fundamental ha sido que la teoría social ha asumido el paradigma de racionalidad científica y sus esquemas teórico-

metodológicos, imponiendo a la cultura de las etnias indígenas una racionalidad ajena a su cosmovisión del mundo y a sus manifestaciones histórico-culturales, sin preguntarse hasta donde es correcto extrapolar esos criterios de verificación y justificación para determinar la legitimidad de sistemas de pensamiento formulados a partir de otra concepción del mundo. En consecuencia, se ha distorsionado la realidad de esa práctica médica como manifestación cultural y se ha minimizado la trascendencia de sus conocimientos tradicionales.

La adopción de la visión cartesiana y del racionalismo cientificista con sus esquemas ahistóricos y fragmentarios, ha dificultado la comprensión y análisis de la problemática de la racionalidad en su relación con la diversidad cultural, pues ambas no se conciben como partes de una totalidad dinámica y articulada. Es decir, se parte de una racionalidad restringida a un criterio metodológico (algorítmico) de validación del conocimiento y desligada de toda su significación histórica y cultural mientras que la cultura es relegada al aspecto simbólico, eliminando su relación con la vida y producción material de la sociedad. Sin embargo, ni la cultura ni la racionalidad son fragmentos o dimensiones acotadas e inconexas de la realidad social, sino que están implícitas en toda una gama de actividades socioculturales.

Todos estos elementos han perpetuado el llamado “problema indígena” en su devenir conflictivo con el estado-nación mexicano, en el cual falta considerar su especificidad étnica en la teoría política de la pluriculturalidad en el debate de los derechos de las minorías. La falta de consideración de la diversidad cultural ha sido una constante histórica en el pensamiento político mexicano que diera origen al estado-nación liberal. Lejos de establecerse un modelo político-social acorde con su diversidad cultural, la política estatal históricamente ha buscado construir un modelo monocultural, tratando no sólo de socializar al indígena a través de la educación escolarizada y del sistema nacional de salud sino también de incorporarlo al modelo económico liberal y neoliberal. Sin embargo, la resistencia indígena, el resurgir de su conciencia y la emergencia de los movimientos indígenas, detuvo o transformó las políticas integracionistas del estado. No es parte de los objetivos de la presente investigación analizar cómo se llevaron a cabo en la práctica tales políticas. Nos interesa más bien analizar cómo desde su conformación el

estado mexicano, a semejanza de los estados occidentales modernos, adoptó un proyecto de nación monocultural y en este sentido, excluyente de la diversidad cultural.

Aunque se ha reconocido constitucionalmente el carácter pluricultural de México, poco se ha hecho en torno a las transformaciones estructurales, políticas, legislativas, jurídicas y normativas para construir una sociedad verdaderamente pluricultural e incluyente que permita sustituir las políticas integracionistas hacia las etnias indígenas y se reconozca su derecho de autodeterminación así como la legitimidad y trascendencia histórica de su cultura, conocimientos, creencias y saberes tradicionales.

La problemática de la medicina tradicional de las etnias indígenas en México, en el contexto de la diversidad cultural y de los movimientos multiculturalistas, plantea la necesidad de revisar la noción excluyente y restringida (a un método de aplicación algorítmica) de racionalidad con la finalidad de ampliar y precisar su sentido, significado, alcances y límites. Lo anterior implica, a su vez, reconocer que toda racionalidad contempla aspectos históricos, políticos, culturales y epistémicos.

Ante esta problemática es necesario revisar crítica y reflexivamente el debate generado en torno la racionalidad desde posturas como la filosofía de la ciencia, la hermenéutica metodológica y filosófica, así como desde la vertiente histórico-culturista del marxismo, rescatando de dicho debate elementos que permitan comprender y conformar una noción alternativa de racionalidad inclusiva de la diversidad cultural y sus conocimientos y prácticas tradicionales.

Dicha reflexión y comprensión requiere deshacernos de toda la teoría falaz sobre la neutralidad valorativa del pensamiento y racionalidad científica, y del etnocentrismo presente en la interpretación de la cultura de las etnias indígenas de México y en general de América Latina. Lo anterior implica a la vez trascender la visión y los esquemas reductivistas y fragmentados que se tiene tanto de la cultura como de la racionalidad y ubicarlas como elementos de una totalidad concreta, articulada, histórica productora y reproductora de materialidad, de sentido e inteligibilidad.

Esta consideración metodológica y epistemológica nos permite por una parte abordar y problematizar a la medicina tradicional desde un enfoque distinto a los enfoques hasta ahora predominantes del relativismo cultural y del estructural-funcionalismo, así

como de los enfoques de la economía marginalista y neoclásica, tomados como presupuestos en sus marcos conceptuales por la antropología y la sociología. Por otra parte, permite comprender a la racionalidad en sus mediaciones dialécticas con el estado-nación, la cultura y la hegemonía. Asimismo señalar las funciones ideológicas que la racionalidad ha tenido y que históricamente ha justificado la explotación, dominación e incluso eliminación de la diversidad cultural mediante la estructuración y legitimación de un orden social excluyente y monocultural.

Dada la complejidad de la problemática planteada es necesario establecer un diálogo entre varias disciplinas como la filosofía, la sociología, la historia, la antropología y el derecho, con la finalidad de contar con estudios que permitan sistematizar el caudal de conocimientos generados en torno a la cultura indígena, a la vez que nos brinden elementos teórico-metodológico, históricos-referenciales para generar nuevos conocimientos en la materia con base en los cuales construir proyectos alternativos que fomenten el desarrollo y protección de la cultura indígena y de sus conocimientos tradicionales, y que contribuyan a establecer nuevas relaciones interétnicas e interculturales en el contexto de la multiculturalidad.

En esta tesitura, la reflexión filosófica puede responder a necesidades históricas esenciales en el devenir de los campos académicos universitarios dentro del contexto de la diversidad cultural de nuestro país. En la época contemporánea, lejos de haberse disminuido las posibilidades de realización filosófica, las condiciones socioeconómicas han propiciado el surgimiento de un nuevo sujeto histórico el cual asume una nueva actitud crítica, replanteando la relación entre objeto y sujeto como una filosofía de la praxis. En consecuencia las distintas concepciones filosóficas han adoptando una actitud crítica que consiste principalmente en corregir, precisar y superar operativamente los postulados de la racionalidad instrumental moderna, sus cuerpos teóricos referenciales y sus procedimientos metodológicos, posibilitando la conformación de conocimientos sobre la problemática de la diversidad cultural.

Estudios de esta índole pueden contribuir a comprender las formas mecanicistas y dogmáticas en las que disciplinas como la antropología han conformado y estudiado la problemática de la medicina tradicional y vislumbrar nuevas formas de entenderla y abordarla teórica y metodológicamente. Pueden contribuir también a revalorar el

conocimiento tradicional de la medicina indígena como una *tradición cultural*, como conocimientos y prácticas milenarias, pero dinámicas, basadas, validadas y legitimadas en la costumbre propia de esta tradición dentro de la cual adquieren sentido y trascendencia.

La presente investigación tiene la finalidad de ubicar la problemática de la medicina tradicional en sus relaciones conflictivas y asimétricas con el estado-nación, el cual ha impuesto y asumido como hegemónicos al paradigma de racionalidad científica moderna y su ideología. Asimismo, tiene la finalidad de analizar cómo este paradigma ha justificado históricamente la dominación y exclusión de la diversidad cultural.

Se analiza y retoma las principales críticas y planteamientos que desde varias tradiciones como la filosofía de la ciencia, la hermenéutica, el materialismo histórico en su vertiente del historicismo-cultural, se han realizado a la noción moderna de la racionalidad y a su imposición acrítica a todos los ámbitos de la vida histórico-social. Se rescata del debate elementos que permitan esclarecer y precisar una noción alternativa de racionalidad inclusiva de la diversidad cultural, que respete otras formas de conocer, actuar e interpretar al mundo, de ver la salud y atender la enfermedad. Lo anterior implica reconocer que la racionalidad es una actividad humana constreñida a una tradición.

Finalmente esta investigación tiene la finalidad de reflexionar sobre las posibilidades de una racionalidad dialógica, crítica e incluyente de la diversidad cultural, basada en la comprensión hermenéutica, y sobre las condiciones concretas en las que esta racionalidad se puede desarrollar en el marco de un diálogo entre identidades culturales asimétricas. Esta situación de asimetría es producto de las relaciones entre la cultura hegemónica y la cultura de las etnias indígenas de México, en particular de la cultura de la salud, que históricamente se han manifestado como relaciones conflictivas, de dominación y subordinación. Por lo tanto se asume en esta tesis a las identidades étnicas indígenas de México en su desarrollo histórico, como culturas singulares e irrepetibles,² con sus

² En este sentido Paul Ricoeur afirma que “si, en efecto, los hechos son indelebles, (imborrables, permanentes, fijos) sino se puede deshacer lo que se hizo ni hacer que lo que aconteció no sea, en cambio, el sentido de lo que aconteció no está fijado de una vez para siempre; además de que los acontecimientos del pasado pueden narrarse e interpretarse de otro modo, también pueden incrementarse o reducirse la carga moral vinculada a la relación de deuda respecto al pasado.” Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. FCE, México, 2004, p. 492.

cosmovisiones y representaciones del mundo válidas y legítimas que responden a una racionalidad propia de la tradición cultural.

Para cubrir los objetivos anteriores la investigación se ha desarrollado en tres capítulos. En el primero se analiza y expone la noción moderna de racionalidad, y la forma en la cual se constituyó e impuso como el paradigma hegemónico para representar, conocer y explicar toda manifestación histórico-cultural, contribuyendo a la legitimación de un orden social excluyente de la diversidad cultural y de los conocimientos tradicionales, proceso en el cual el estado-nación ha tenido un papel fundamental. En este contexto se analiza cómo la medicina tradicional ha sido estudiada bajo los esquemas y categorías del paradigma de racionalidad científica moderna, con una concepción reduccionista estructural-funcionalista, positivista e integracionista de la cultura.

En el segundo capítulo se exponen algunas de las críticas más importantes realizadas, a la concepción moderna de racionalidad como criterio universal y estatuto epistémico para validar y legitimizar todo el conocimiento socialmente producido, desde la filosofía de la ciencia por Pierre Duhem, Otto Neurath y Thomas Kuhn; desde la hermenéutica metodológica por Peter Winch; desde la hermenéutica filosófica por Hans-Georg Gadamer y desde una visión histórica-material de la cultura por Raymond Williams,

Finalmente en el tercer capítulo se presenta la problemática entorno a la diversidad cultural, así como los retos que plantea a la racionalidad moderna. Se analizan algunas de las contribuciones de la propuesta pluralista y de la noción de tradición, entorno a vislumbrar mecanismos para el reconocimiento, validez y legitimación de los conocimientos tradicionales, así como las posibilidades de una racionalidad inclusiva de la diversidad cultural que permita relaciones interculturales basadas en un diálogo racional en el contexto de la multiculturalidad.

El término multiculturalidad es polisémico y existe en torno a él un gran debate. En este trabajo nos referimos por multiculturalidad a los movimientos sociales realizados por grupos étnicos en el interior de un estado-nación que demandan el reconocimiento y defensa del pluralismo cultural. Es decir, demandan el reconocimiento jurídico y político de sus identidades, prácticas, conocimientos, instituciones y derechos comunitarios dentro de la cultura nacional dominante. En este sentido el multiculturalismo constituye, a su vez, un cuestionamiento a la pretendida condición de homogeneidad y superioridad de la cultura

dominante, y a la lógica desde la cual se ha validado históricamente el monoculturalismo. Así, los movimientos multiculturales buscan replantear las condiciones de las minorías en la sociedad y en la cultura nacional y, por lo tanto, las relaciones interculturales establecidas entre los grupos indígenas con el estado-nación y con otros grupos no indígenas.

Es importante aclarar que escapa a los objetivos propuestos en este estudio realizar una descripción de la práctica de la medicina tradicional y de la racionalidad inmersa en la heterogeneidad de las prácticas y conocimientos médicos tradicionales. Se asume que se trata de una práctica racional, es decir, que posee una lógica, diferente a la lógica de la racionalidad científica, que organiza, da sentido, funcionalidad y coherencia a su existencia.

Finalmente es necesario aclarar que las etnias indígenas y la práctica de su medicina tradicional, lejos de ser homogéneas expresan ellas mismas una gran diversidad. Sin embargo, en este estudio más que destacar dicha heterogeneidad me interesan los rasgos étnicos y culturales que nos permiten considerarlas en su conjunto, como expresión de una civilización o proyecto civilizatorio alternativo (en el sentido afirmado por Bonfil Batalla) basado en otra racionalidad que sustenta formas de apropiación y aprovechamiento de los recursos naturales, formas de concebir el desarrollo y el bienestar de la población, del hombre y sus relaciones entre sí y con la naturaleza, del proceso de salud-enfermedad, y formas de organización social y política distintas, e incluso opuestas, a las sustentadas por la racionalidad científica occidental moderna.

Capítulo I

Racionalidad y medicina tradicional de las etnias indígenas en México

1.1.- La concepción científica moderna de la racionalidad.

La racionalidad es entendida como el ejercicio apropiado de la razón para la evaluación y aceptación de creencias, decisiones, acciones y fines.¹ Se ha considerado como concepción moderna de racionalidad; a una noción de la misma elaborada por el racionalismo moderno-moderno. De acuerdo con esta concepción, la racionalidad es un método de elección que supone un conjunto de reglas establecidas de antemano y de validez universal; ~~actuar racionalmente significa que los agentes apliquen adecuadamente este método algorítmico.~~²

Las reglas, en particular las reglas de la lógica, “son el corazón” en este modelo de concepción de clásica de la racionalidad pues “proporcionan la conexión necesaria entre nuestro punto de partida y nuestra conclusión” así ~~pues~~ todos los (individuos) que partan de la misma información deben en efecto, llegar a la misma conclusión”³, obtener los mismos resultados concluyentes, tomar las mismas decisiones y hacer las mismas elecciones. Lo anterior es posible dado que las reglas suponen la existencia de criterios universales (como el principio de no contradicción o coherencia interna) que toda persona

¹ Oscar Nudler, “Introducción”, *La racionalidad: su poder y sus límites*. Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1996, p.14.

² León Olivé, *El bien, el mal y la razón*. Paidós, México, 2001, p.156.

³ Harold Brown, *Rationality*. Routledge, Londres y Nueva York, 1988, p.19.

racional tiene que adoptar independientemente de su contexto histórico y cultural. Así, cualquier individuo que aplique adecuadamente las reglas lógicas será un agente racional.~~no tiene más que~~

De lo anterior se derivan tres características atribuidas a la racionalidad: *universal*, *necesaria* y *única*.

Es *única* ~~dato que~~ en virtud de que no existe una pluralidad de racionalidades. Es *universal* en cuanto supone un sólo tipo de razonamiento correcto que lleva a una *única* conclusión correcta, ~~así todo agente que tenga la misma información, si actúa racionalmente y razona correctamente, debe llegar a los mismos resultados o conclusiones.~~ Es *necesaria* pues los resultados o conclusiones se deducen lógicamente a partir de la información disponible, la conclusión se deduce a partir de las premisas.⁴

En la modernidad la racionalidad ha sido ligada de manera indisoluble a la ciencia, especialmente a un *procedimiento metodológico* para fundamentar un criterio de justificación epistémica (de comprobación empírica ya sea por verificación o falsación). La ciencia se constituye como la imagen y el paradigma por excelencia de racionalidad, la cual se presentó, asumió e impuso a todos los ámbitos de la vida histórico-cultural con “las características y títulos de una *estructura natural, necesaria, absoluta y apriorística*”.⁵ Su prejuicio –afirma Aldo Gargani– “identificar los instrumentos y procedimientos de carácter intelectual con el dominio mismo de la realidad, de las cosas y de los comportamientos humanos”.⁶

El modelo de la ciencia natural, en particular de la física, se impone como la Ciencia y su método como el Método. Sus principios básicos serían las tesis empiristas del positivismo lógico: 1) el significado de los términos coincide con su método de verificación y 2) los enunciados observacionales son el fundamento de los sistemas científicos, es decir,

⁴ León Olivé, *op. cit.*, p.156.

⁵ Aldo Gargani, “Introducción” a *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*. Siglo XXI, México, 1983, p.7. El subrayado es mío.

⁶ “Es el prejuicio de una racionalidad abstracta, apriorística y necesaria lo que procedió a identificar el tiempo y el espacio con las representaciones de los desmesurados Espacio y Tiempo de la física newtoniana, que subsisten de manera absoluta, por encima e independientemente de los eventos singulares, específicos y concretos”. *Ibidem*, p.8.

de las teorías.⁷ La ciencia resultante, en oposición a la metafísica, es empírica y enfocada al descubrimiento de leyes. Su campo de estudio queda acotado a los objetos y fenómenos perceptibles por la experiencia, pues sólo lo observable y dado en la experiencia es susceptible de conocimiento. De esta forma, el único conocimiento posible es: *científico, objetivo, racional y neutral*.

En este contexto las ciencias sociales se conforman bajo la imagen estereotipada de las ciencias naturales,⁸ adoptando su paradigma de racionalidad (y con ello sus esquemas conceptuales, abstractos y absolutos) en oposición a una *racionalidad dialógica y prudencial* más acorde con su carácter histórico y comprensivo. En el caso de la sociología lo anterior se traduce en la conformación de las tradiciones positivistas y estructural-funcionalistas. Surgen así las llamadas tradiciones naturalistas cuyas tesis fundamentales son el monismo metodológico y epistemológico.⁹

La concepción más elaborada e influyente de la racionalidad científica moderna fue formulada por ~~por una corriente el de pensamiento filosófico llamado~~ positivismo y empirismo lógico.¹⁰ Si bien hay diferencias importantes dentro de los filósofos ~~pertenecientes a estas corrientes de pensamiento,~~ pertenecientes a esta corriente de pensamiento, coinciden en la noción de racionalidad como un método algorítmico, universal, necesario y único ~~para comprobar (verificar o falsar) empíricamente teorías o hipótesis y aceptarlas o rechazarlas concluyentemente.~~

En el fondo sostener esta noción de racionalidad implica aceptar, como los positivistas y empiristas lógicos lo hicieron, que la realidad empírica existe

⁷ A pesar de que surgió una controversia importante sobre la naturaleza y el carácter de los enunciados de observación o protocolares y sobre su justificación, coincidían en torno a: 1) que estos enunciados se derivaban de la observación libre de teoría, y 2) que constituían la piedra de toque con los cuales se comparaban todos los enunciados de observación, hipótesis o teorías. AJ Ayer, "Introducción", *El positivismo lógico*. FCE, México, 1965, pp.18-26.

⁸ Ana Rosa Pérez Ransanz, "Kuhn frente la dualismo metodológico", *Acta Sociológica*, No. 19, enero-abril, 1997, pp.21-35; Thomas Kuhn, "Las ciencias naturales y las ciencias humanas", *Acta Sociológica*, No. 19 enero-abril, 1997, pp.11-12.

⁹ Ambrosio Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. UNAM, México, 2000, pp.17-18.

¹⁰ ~~A Cfr. AJ pesar de que surgió una controversia importante sobre la naturaleza y el carácter los enunciados de observación o protocolares, así como sobre la forma en la que se justificaban, se puede decir que dentro del positivismo lógico había un acuerdo en torno a dos aspectos: 1) que estos enunciados se derivaban de la observación libre de teoría; y 2) que constituían la piedra de toque con los cuales se comparaban todos los enunciados de observación.~~ Ayer, *op. cit.*

Con formato: Sangría: Primera línea:
0 pto, Interlineado: sencillo

Con formato: Fuente: Cursiva

independientemente de nuestros conceptos y conocimiento, siendo así objetiva, y que las observaciones que hacemos de esa realidad son libres de teórica. Esta noción de racionalidad también supone neutralidad valorativa, pues los resultados racionales son obtenidos de la mediante la aplicación de reglas algorítmicas, apriorística y universales en un proceso en el cual no interviene el contexto histórico-~~ni~~-cultural ni-~~u~~ otros factores perturbadores (ideológicos o subjetivos, considerados como perturbadores y colocados en el llamado contexto de descubrimiento, el cual no es de interés para el análisis filosófico del desarrollo y cambio científico).

Las consideraciones anteriores ~~;~~ ~~se les~~ proveían a los positivistas y empiristas lógicos ~~así~~ de una base segura e incontrovertible, no sólo como fundamento último del conocimiento, sino también, como base ~~contrae~~ la cual comparar y elegir (rechazar o aceptar) de manera concluyente las hipótesis o teorías.

La exaltación y poder ilimitado concedido a la razón, en la modernidad, la convirtieron en la única posibilidad de obtener conocimiento objetivo y verdadero de la realidad. La ciencia, como el paradigma de racionalidad, alcanza tal dominio y superioridad epistémica y normativa que se instaura con innegable supremacía y hegemonía ante otras culturas, como “la forma más elevada de autorrealización humana”.¹¹ En tanto que estableció “todo un sistema de reglas, requisitos y modelos de conducta y formas de vida”,¹² así como los esquemas conceptuales para representar, interactuar y comprender el mundo histórico-cultural, sus métodos y técnicas de investigación, los valores y creencias a partir de los cuales se conformarían los problemas prioritarios y establecería los criterios rigurosos para clasificar los conocimientos, prácticas y creencias, conforme a lo que bajo este paradigma hegemónico de racionalidad moderna se considera (científicamente) válido y legítimo.¹³

De esta forma la comprensión, representación y conocimiento del mundo queda reducida a la comprensión, representación y conocimiento científico y occidental del mundo. ~~Lse extrapolan~~ os esquemas teóricos, metodológicos y conceptuales mediante los

¹¹ Marcelo Dascal, *Relativismo cultural y filosofía*. UNAM, México, 1992, p.6. Subrayado mío.

¹² Aldo Gargani, *op. cit.*, p.7.

¹³ Pablo González Casanova, *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Anthropos-IIS-UNAM, México, 2004, p.364.

cuales son recortados los fenómenos naturales para su conocimiento, son extrapolados a la búsqueda *cognitiva* y además *disciplinaria* de los fenómenos y experiencias histórico-culturales. Al respecto Aldo Gargani sostiene que:

Si la racionalidad tradicional asumió la fisonomía que hemos delineado, ello es resultado de una denodada y violenta aspiración a un orden absoluto y definitivo de seguridad [...] Es resultado, por lo tanto, de que la búsqueda cognitiva estaba conjugada con una estrategia dirigida a disciplinar tanto los fenómenos naturales como la conducta intelectual, moral y social dentro de un sistema de normas y paradigmas para los cuáles no se prevén ni límites ni excepciones, y que, por consiguiente, son asumidos como irrevocables y absolutos. Fue esta estrategia la que configuro la racionalidad humana como una *naturaleza...* como “leyes naturales del pensamiento” y como estructura objetiva del mundo.¹⁴

La radicalización de este paradigma de racionalidad y la jerarquía epistémica establecida entre teoría y práctica tuvo consecuencias fundamentales en todos los ámbitos de la vida social, política y cultural. Lleva a considerar como conocimiento racional, objetivo y verdadero sólo al conocimiento obtenido y comprobado mediante un procedimiento metódico riguroso (científico), y sólo este conocimiento es relevante y tiene ingerencia en la organización político-social.

Se niega así la importancia que otro tipo de conocimientos, fundamentalmente prácticos como el conocimiento de sentido común,¹⁵ tienen en la toma de decisiones (políticas, morales, etcétera), en la dirección de la praxis humana, en el establecimiento de la identidad étnica-cultural e incluso en el reconocimiento y legitimación de sus instituciones políticas y sociales. Al no considerar estos conocimientos se pretendía encajar una realidad social, política y cultural históricamente determinada en modelos teóricos

¹⁴ Aldo Gargani, *op. cit.*, p.11. La racionalidad se presenta como enraizada y manifestada en la realidad, como un orden ideal absoluto predeterminado ya en las cosas mismas y por lo tanto goza de estatus autoevidente.

¹⁵ El conocimiento de sentido común no debe entenderse como una conciencia ordinaria de un realismo ingenuo, sino como un conocimiento verdadero y legítimo que, como veremos en el capítulo II, está contenido en la tradición cultural de un pueblo o comunidad étnica dentro de la cual adquieren sentido y trascendencia. Debe entenderse en el sentido establecido por Gadamer, como un conocimiento práctico, como el sentido que funda la comunidad de un pueblo o una sociedad.

políticos y económicos, ahistóricos y apriorísticos que no daban cuenta de la complejidad y especificidades étnicas y culturales de los sistemas culturales en cuestión.

A través de estos modelos se aplican las expresiones de un lenguaje abstracto y universal y se recurre a reglas para disciplinar el sistema social desde el exterior. Con lo cual la organización política y social queda fundada, no sobre premisas establecidas mediante un proceso deliberativo y prudencial entre gobernantes y gobernados, sino sobre premisas infalibles resultado del conocimiento teórico, demostrativo, metódico y concluyente. En consecuencia, la legitimidad del poder ya no reside en sus comunidades étnicas, en el apego al conocimiento tradicional y al sentido común sino en el apego a las teorías científicas o filosóficas de validez universal.¹⁶

Bajo este racionalismo, en la teoría política la preocupación central sería asegurar el principio de racionalidad epistémica previo a todo concepto de justicia.¹⁷ Lo que deriva en una visión idealista del derecho. Kelsen en su postulado de la pureza del método sostiene que el derecho tiene categoría de medio, cuyos fundamentos reales caen dentro del ámbito sociológico, mientras que los fines del derecho en el campo de la ética y de la política, considerándolos por esta razón como metajurídicos. Bajo estas sencillas consideraciones metodológicas, Kelsen presenta una actitud idealista inspirada en Kant y en Descartes.

Adoptar las conclusiones de esta visión positivista del derecho, implícita en la pureza del método, arroja conclusiones falsas, inaceptables y peligrosas, pues reduce el derecho a una estructura lógica, eliminando toda consideración ética sin la cual el derecho puede proceder incluso contra lo que exige la justicia. Bajo este paradigma no cabe la posibilidad de generar una teoría científica sobre la justicia. Relacionar el derecho y la justicia como lo pretende la visión iusnaturalista es considerar falsamente al derecho positivo como justo.¹⁸

El predominio de la racionalidad científica y la búsqueda de la pureza del método encarnada en las tradiciones políticas, históricas y económicas ha ocasionado que *la diversidad de prácticas, creencias y acciones no sean consideradas fuentes legítimas y*

¹⁶ Ambrosio Velasco Gómez, “La revolución hobbesiana” en Soraya Monrroy (coord.), *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*. UNAM, México, 2003, pp.13 y 53.

¹⁷ Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanismo y multiculturalismo*. Siglo XXI, México, 2006, p.12.

¹⁸ Rafael Preciado Hernández, *Lecciones de filosofía del derecho*. UNAM, México, 1986, pp.42-43.

válidas de conocimiento; imponiendo la noción científicista y positiva del derecho, de la educación y de la salud, a la diversidad de prácticas y manifestaciones culturales. Se institucionaliza y legitima el predominio de la teoría sobre la práctica y la ética, el predominio del conocimiento científico sobre el conocimiento tradicional y de sentido común.

De esta forma, lejos de aceptar una *pluralidad de racionalidades culturales*, de modos de actuar, de conocer el mundo y de relacionarse con el mundo y entre sí, se promueve la configuración y reproducción de un “superorden” con sus “supernormas”, valores y lógica, que sólo puede ser *monocultural*.

La adopción de este paradigma y su radicalización, en el ámbito de lo político y lo económico, configuraría el pensamiento que diera origen en México, y en general en América Latina, al estado-nación como excluyente de la diversidad cultural.

El estado-nación, desde una perspectiva de la *totalidad histórica*, es un elemento central en la problemática de la cultura de las etnias indígenas en general y, en particular, de su cultura de la medicina tradicional. Históricamente, el estado-nación ha establecido e institucionalizado una serie de obstáculos a la apertura de espacios de reflexión, crítica y diálogo que permitan establecer nuevas relaciones interculturales e interétnicas basadas en la interculturalidad, en las cuales la diversidad de conocimientos y prácticas tradicionales sean asumidas y reconocidas con legitimidad, validez y trascendencia histórica.

Pese a ello, se ha puesto poca atención en analizar cómo las relaciones entre el estado-nación y la cultura étnica, mediadas a través del paradigma de racionalidad científica moderna y expresada en el pensamiento político liberal mexicano, han configurado la problemática de la medicina tradicional. Bajo el paradigma de racionalidad científicista se ha pretendido comprender y evaluar las acciones, creencias, prácticas y sistemas de conocimiento tradicionales clasificándolas como irracionales. Lo cual ha incidido en la elaboración de planes y proyectos de desarrollo económico y políticas públicas dirigidas a las etnias indígenas.

En una perspectiva general del cambio histórico, a través de la reflexión de la dialéctica de la economía política mexicana¹⁹, resulta importante analizar primero cómo el pensamiento político liberal posibilitó la conformación del estado-nación mexicano, y el papel que en este proceso tuvo el positivismo con su exaltación de la racionalidad y conocimiento científico, para justificar ideológicamente las políticas integracionistas estatales destinadas a las etnias indígenas.

1.2.- *El liberalismo mexicano.*

El liberalismo es una doctrina política constituida fundamentalmente en torno a la defensa de los derechos individuales. Analiza primordialmente la relación entre individuo (independiente de su identidad étnica) y la sociedad política.²⁰ Como ideología, el liberalismo representa el triunfo económico y político de la burguesía europea de mediados de siglo XIX pues estableció el “libre juego” para la producción favoreciendo a los grupos privilegiados dominantes.

Los liberales criticaron constantemente la intervención del estado en los asuntos económicos propios de la clase capitalista por lo que no aceptaban a gobiernos tiranos o despóticos. Aceptaban la igualdad y la democracia siempre y cuando no fueran obstáculos para su modelo social de acumulación de capital. Se expresa así una contradicción entre democracia y liberalismo, pues ambos se excluyen mutuamente. El lema de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad ejemplifica esa oposición, una lucha de opuestos que intentaron resolver Saint-Simon y Augusto Comte.

La racionalidad expresada en la tradición política liberal defiende y promueve valores y principios orientados hacia *el individualismo y universalismo*; otorgando, en el ejercicio de la autonomía individual, prioridad moral absoluta a la voluntad que opera como

¹⁹ “De acuerdo con una visión histórica de conjunto, el punto nodal del desarrollo de nuestro país, es la forma peculiar en que política y economía confluyen en la problemática planteada”. Arnaldo Córdova, *La formación del poder político en México*. Era, México, 2000, p.9. Esta confluencia entre política y economía, en un enfoque de la totalidad histórica, nos permite entender también la problemática de la diversidad cultural en nuestro país.

²⁰ Ésta es la postura del liberalismo tradicional que en la época contemporánea ha consagrado John Rawls con su *Teoría de la justicia*. Oswaldo Chacón Rojas, *Teoría de los derechos de los pueblos indígenas. Problemas y límites de los paradigmas políticos*. UNAM-Universidad autónoma de Chiapas, México, 2005, p.24.

actitud suprema de *un ser racional completamente libre de cualquier determinación sociocultural*.²¹

Los derechos individuales o del ciudadano son planteados como universales, ahistóricos, abstractos y absolutos mientras que los derechos colectivos se presentan en oposición a la “sensibilidad ética del hombre”, con sus principios y garantías de libertad, igualdad y justicia. Para el liberalismo las diferencias culturales entre los individuos corresponden al ámbito de la vida privada y no a la pública por lo que no afectan el estatus jurídico y político de los ciudadanos. En la racionalidad del pensamiento liberal razón y cultura, pensamiento y tradición, unidad nacional y pluralidad, universalidad y particularidad son considerados como opuestos.²²

Bajo esta racionalidad los únicos fundamentos de la organización sociopolítica, aceptados por el liberalismo son: *la razón, la adhesión voluntaria y el contrato*. Estos principios, valores y fundamentos liberales guiarían el proceso de unificación nacional en nuestro país y justificarían su carácter excluyente; pero también justificaría y legitimarían los gobiernos dictatoriales de Benito Juárez (el cual también fue absolutista) y de Porfirio Díaz, como una necesidad para salir del periodo de anarquía y consolidar un *estado fuerte* que permitiera, a su vez, establecer *el orden* y con ello la unificación nacional.²³ El orden era fundamental para lograr *el progreso, la libertad y la modernización* de la nación. Para obtenerlo era menester una filosofía del orden: *el positivismo*.

El positivismo.

²¹ “...se tiene fe en los valores universales que brotan no de la tradición sino de la razón”. Héctor Díaz-Polanco, *El elogio de la diversidad*. Siglo XXI, México, 2006, p.26.

²² *Ídem*. Tomando en cuenta estos elementos, entre otros, son varios los autores (sólo por mencionar algunos de ellos: Will Kymilcka, Charles Taylor y Jürgen Habermas) que sostienen que el liberalismo es incompatible con las demandas del multiculturalismo y que han elaborado una serie de alternativas teóricas para enfrentar los retos del multiculturalismo. *Cfr.* Ambrosio Velasco, 2006, *op. cit.* Raquel Pacheco Avilez, “Los límites del liberalismo frente al multiculturalismo” en Pablo González Ulloa (coord.), *El multiculturalismo. Una visión inacabada, desde la reflexión teórica hasta los casos específicos*. FCPyS-UNAM, Plaza y Valdés, México, 2008.

²³ Ambrosio Velasco, 2006, *op. cit.*, p.132.

Sabemos que el positivismo nació en Francia con los trabajos de Henri de Saint-Simon los cuales continuó Augusto Comte. Para Saint-Simon como para Augusto Comte lo positivo tenía dos implicaciones fundamentales: 1) se refería a lo cierto, al conocimiento certificado por la ciencia, y 2) era lo opuesto a lo negativo, es decir, a las ideas críticas y destructivas de la revolución Francesa y los filósofos. Desde sus inicios el positivismo se interesó en poner de relieve lo *bueno*, lo *científico* que pudiera haber en las costumbres y en las instituciones, este era su aspecto constructivo y funcional.²⁴

El positivismo proponía una ciencia social amoral, útil y práctica para el trazado de mapas sociales. Pero lo que se privilegió del positivismo no fueron los mapas, sino las reglas para trazarlo, es decir, la *metodología positiva*, con la cual se buscaba *interpretar científicamente del desarrollo de la humanidad*. La exaltación de la etapa científica (positiva) era paralela al desarrollo que en Europa se había logrado de la ciencia y la tecnología. Cabe mencionar que dicha exaltación del espíritu positivo no implicaba un rechazo absoluto del espíritu religioso. Comte consideraba que el espíritu religioso había cumplido una etapa en la historia del progreso y como tal debía ser aceptado.²⁵

En cuanto a su teoría sociológica, la ley de las tres etapas del desarrollo social y la educación del individuo forman su núcleo. Esta ley significa que el progreso del conocimiento pasa por tres etapas: la teológica, metafísica y positiva. De la misma manera el desarrollo y la educación del individuo, así como el desarrollo de la sociedad humana deben pasar por las tres etapas. Las etapas por las que ha pasado la sociedad son: a) la teológica y militar; b) la metafísica y jurídica; y c) la de la científica y la industria.²⁶ Ciertamente la ley de las tres etapas muestra un enfoque histórico, considera a cada etapa como parte de un todo, en la cual cada fase representa un periodo de mejoramiento continuo, de sucesivo ascenso que expresa la línea evolutiva de la humanidad, principalmente en su aspecto mental, teórico o filosófico. Este proceso evolutivo permite detectar ciertas leyes invariables precisándolas en el menor número posible y, con ello, explicar el pasado según el presente y en función del futuro.²⁷

²⁴ Alvin Gouldner, *La crisis de la sociología occidental*. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1979, p.11.

²⁵ Abelardo Villegas, *Positivism y neopositivismo*. Pueblo nuevo, México, 1976, pp.5-12.

²⁶ Augusto Comte, "Curso de Filosofía Positiva", en *La Filosofía Positiva*, Porrúa, México, 1979, p.38.

²⁷ Héctor Díaz-Polanco, *Las teorías antropológicas. El evolucionismo*. Línea, México, 1983, Vol. I, pp.132-133.

Bajo esta perspectiva, el desarrollo de la sociedad depende de la organización y desarrollo del conocimiento científico de la sociedad misma, es decir, del desarrollo de la sociología, que Comte llamó física social, y cuya finalidad era descubrir las leyes naturales e inmutables del progreso humano.²⁸ Así, para lograr el desarrollo de una sociedad no era necesaria ninguna revolución social, bastaba con la aplicación del conocimiento científico, de las leyes sociales *naturales* obtenidas por la física social.²⁹ Comte busca el nexo entre la libertad de los ciudadanos y el orden social dentro de un contexto de bienestar que llevaría a la felicidad para lo cual sólo era necesario del progreso.

Todo lo anterior justificaba un nuevo orden social a base del progreso científico. *Orden y progreso*, era lo fundamental. Este lema implicaba la expiación del orden.³⁰ Comte consideraba que “el espíritu positivo permitía consolidar el orden mediante la elaboración racional de una sabia resignación ante los males políticos incurables”.³¹ Tal resignación

“solo puede provenir de una profunda comprensión del vínculo existente entre todos los tipos de fenómenos naturales y las leyes naturales invariables. Si hay males políticos, la ciencia no puede remediar, ella...nos muestra que son incurables...calma nuestro desasosiego inculcándonos...que son irremediables en virtud de leyes naturales [...] la filosofía positiva protege el orden público al retrotraer la comprensión de los hombres a un estado normal mediante la sola influencia de su método...Disipa el desorden al imponer una serie de condiciones científicas indiscutibles para el estudio de las cuestiones políticas”.³²

El objetivo principal del método positivo (científico) es la “previsión” que facilite el control social. *Predecir para controlar*.³³ Si el Iluminismo propone cambios sociales, el positivismo propone adecuarse a las leyes sociales “naturales”. Comte reclama que en el

²⁸ Augusto Comte, *op. cit.*, p.62; Nicholas S. Timasheff, *La teoría sociológica*. FCE, México, 1977, pp. 33-35.

²⁹ El propósito fundamental de Comte al elaborar su doctrina positiva era evitar la revolución y lograr que la multitud se resignara a las condiciones del orden existente. Irvin Zeitlin, *Ideología y teoría sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1979, p.89.

³⁰ Augusto Comte, “Discurso sobre el espíritu positivo”, en Comte, *op. cit.*, p.86.

³¹ Citado por Irving Zeitlin, *op. cit.*, p.90.

³² *Ídem*.

³³ “...el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en ver para prever, estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será conforme al dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales”. Augusto Comte, *op. cit.*, pp.82-83.

análisis de una sociedad, como un organismo en el que se conoce mejor la totalidad que las partes, es necesario el método científico, pues, según él, el orden social es dinámico y está regido por leyes naturales fatalmente necesarias que limitan el desarrollo social para mejorar, ya que el mejoramiento es espontáneo y no requiere, por eso, el cambio político. Aunque es posible retardar o acelerar ciertas tendencias no es posible cambiar la naturaleza de las leyes sociales por que no se pueden saltar etapas o invertir el orden.³⁴

En cuanto al método positivo Comte considera que se tenía que subordinar la imaginación a la observación y la razón a los “hechos”, a demás de aceptar la idea de que los fenómenos sociales están sujetos a leyes generales. Destacó las técnicas de: 1) observación propiamente dicha, o sea, examen directo del fenómeno tal como se presenta naturalmente, pero dirigida e interpretada por la teoría; 2) experimentación, entendida como observación dirigida, es decir, contemplación del fenómeno más o menos modificado por circunstancias artificiales que intercalamos expresamente buscando una exploración más perfecta; y 3) comparación, la consideración gradual de una serie de casos análogos en que el fenómeno se vaya simplificando cada vez más.³⁵ Sin embargo, los principios del método científico, las leyes y otras suposiciones y conceptos que elaboró acerca de la sociedad, se encontraban subordinados a la construcción de su sociedad jerárquica, orgánica y autoritaria.³⁶

Liberalismo y positivismo mexicano.

Como se mencionó, el liberalismo mexicano se conjuga con el positivismo y su exaltación de la racionalidad y método científico para justificar las políticas del estado-nación destinadas a las etnias indígenas, a través de las cuales se buscaba la integración y la modernización nacional, mediante la consecución del orden, el progreso y la libertad,

³⁴ Irving Zeitlin, *op. cit.*, pp.91-92.

³⁵ Augusto Comte, “Curso de Filosofía Positiva”, en Comte, *op. cit.*, pp.47 y 82; Nicholas S. Timasheff, *op. cit.*, p. 38.

³⁶ Al respecto Irving Zeitlin afirma que “toda la doctrina positiva de este pensador es ideológica, en el más estricto sentido del término, y la ciencia nunca logra mucha autonomía en su sistema doctrinario y totalitario. A lo largo de toda su obra se mantiene ciego ante el ideal de libertad, aunque este se relaciona con la ciencia, y al parecer no percibe que sus pronunciamientos doctrinarios cierran dogmáticamente el camino del enfoque científico a muchos aspectos de la sociedad.” Irving Zeitlin, *op. cit.*, pp.92-93.

fundamentados en el uso de la *ciencia* y la *tecnología*. Este liberalismo científico promueve la consolidación de un estado-nación excluyente de la diversidad cultural. Así desde su origen el pensamiento político liberal mexicano se caracteriza por su incompreensión de la realidad mexicana.

Desde el punto de vista histórico el liberalismo comprende dos grandes periodos: 1) su génesis, que va desde 1808 a 1824 y 2) el periodo de las “grandes” realizaciones que llega hasta 1873 (entre 1876 1877) en el cual se generan dos procesos históricos que por su dialéctica en la lucha de clases tendrán efectos económicos-políticos aún a fines del siglo XX. Uno es el discurso de Porfirio Díaz que expresa su proyecto económico-político. El otro suceso es el estallido de grandes movimientos de huelga que no sólo dan cuenta, de las relaciones capitalistas sino también, de la formación de una incipiente ideología proletaria.³⁷

En cuanto a su contenido el liberalismo comprende dos grandes temas: 1) el económico-social y 2) el político-jurídico. En el primero hay dos puntos en que fundamentalmente podemos captar la actitud liberal: la propiedad y el libre cambio y la protección. El segundo tema comprende como puntos principales el estudio de 1) las libertades. La clasificación de las libertades civiles y políticas, liberales y democráticas y el proceso que lleva a su consignación en nuestro país. 2) La vinculación del liberalismo con la democracia, el enlace que entre ambos se efectúa y las variaciones que en el desarrollo histórico se observan. La diferencia entre el poder político y la sociedad, la teoría de la representación democrática, la teoría de la división de poderes, son aspectos de este amplío tema. 3) La secularización de la sociedad, la liberación de la sociedad y la afirmación de la supremacía estatal. 4) La identidad liberalismo federalismo que en México se realiza.³⁸

Los liberales mexicanos no eran un grupo homogéneo, existían entre ellos ciertas diferencias pero tenían coincidencias importantes. Por ejemplo los liberales mexicanos se opusieron al socialismo, pero su crítica difería tanto en Prieto como en Ramírez o ya fuera José María Iglesias o Justo Sierra. Sin embargo, llegaron a una conclusión semejante: el comunismo era el retroceso no el progreso; la propiedad era un logro de la civilización,

³⁷ Cfr. Alonso Aguilar Monteverde, *Dialéctica de la economía mexicana*. Nuestro tiempo, México, 1978, p.19.

³⁸ Jesús Reyes Heróles, *El Liberalismo mexicano en pocas páginas*. Lecturas mexicanas, No. 1000, FCE. y SEP, México, 1985, pp.17 y 19.

daba al hombre la dignidad social fundamental en la razón y el derecho. Prieto y Ramírez veían en la época colonial la opresión, la enajenación y la injusticia. La Reforma, a pesar de sus carencias y límites, era el instrumento para liberar a los ciudadanos mexicanos y darles un gobierno de la razón, sus leyes y la economía política.³⁹

Una vez que el periodo de la Reforma hubo alcanzado el poder, fue necesario establecer el orden. Sin embargo, se trataba de establecer un orden permanente, para lo cual era menester que tal orden tuviese su raíz más honda en la mente de los mexicanos. Era menester lo que Mannheim llama una ideología, es decir, una forma especial de pensar que sirviese de base a todo acto real, a toda realidad política y social. En el positivismo Barreda encontró los elementos conceptuales que justificasen una determinada realidad política y social y que establecería la burguesía.⁴⁰

El positivismo mexicano es la forma de positivismo adaptado a las condiciones históricas y socioeconómicas de nuestro país por un grupo social de tendencia política liberal, a la cual Justo Sierra llamó *burguesía* y, según él, fueron los protagonistas del triunfo de la reforma constitucional. El positivismo mexicano ha sido considerado como la ideología de la burguesía que sustentara y justificara la formación de un gobierno fuerte y autoritario (dictadura de Porfirio Díaz) como mecanismo para establecer las condiciones políticas, sociales e institucionales para lograr un régimen del orden.⁴¹ Se trataba de un orden positivo basado en la razón, la ciencia y la tecnología. Para el liberalismo científico

³⁹ Gastón García Cantú, *El socialismo en México*. Era, México, 1974, pp.46-50.

⁴⁰ Sin embargo, el orden establecido por los positivistas mexicanos no siempre resultó conveniente para la burguesía. “Por lo que tuvo que irse transformando en un orden en el cual los encontrados intereses de otras clases tuviesen cabida. El positivismo trató de ayudar en esta coordinación de intereses, en este orden; pero llegó un momento en el cual, la idea que sobre el orden se tenía en tal doctrina, era hostil a los intereses de las clases con las cuales la burguesía mexicana trataba de llegar a un acuerdo. Llegó un momento en el cual el orden basado en la doctrina positivista no era el orden que la realidad pedía; las ideas de orden del positivismo se convertían en ideas de desorden, perdiendo así su justificación como doctrina del orden social. Fue éste el momento en que las ideas perdieron su relación con las circunstancias y se transformaron en una utopía”. Leopoldo Zea, *El positivismo en México, Nacimiento, apogeo y decadencia*. FCE, México, 1975, pp.46-47, 51.

⁴¹ Sobre esta cuestión se ha dado una polémica entre Leopoldo Zea y W. Beller, B. Méndez y S. Ramírez. Estos últimos consideran que: “Comte sostenía que el pasivismo era el *socialismo sistematizado*. Desde ahí, resulta difícil sostener, como hace Zea, que el positivismo sea la clave de la ideología de la burguesía mexicana: por entonces, no había en México una burguesía propiamente dicha que pudiera elegir, ente tal o cual ideología, aquella que más sirviera a sus propósitos éticamente condenables. Por su parte, Díaz-Polanco considera que “será incorrecto suponer que el positivismo “crea” este proyecto de la burguesía, más bien se trata de una concepción que, en el terreno del pensamiento social, se adecua a dicho proyecto, intenta resolver sus contradicciones y ayuda a entender –justificándolo por tanto– la racionalidad que lo impulsa y lo legitima. H. Díaz-Polanco, 1983, *op. cit.*, p.34.

mexicano, la libertad como derecho del individuo no puede desarrollarse fuera del desarrollo moral del pueblo, es decir, fuera del orden. La libertad se ve así como una consecuencia lógica del orden y el progreso. Tal orden sólo podía surgir a través del conocimiento científico de las necesidades sociales realmente existentes, adecuando a ellas las instituciones para lograr la equidad y la libertad.

Con este objetivo se usó y abusó ideológicamente tanto de la historia como de la ciencia y la tecnología para fundamentar las decisiones políticas tendientes a promover el progreso y crear un estado liberal. A través de la ciencia se plantea la necesidad de enfocar científicamente los problemas sociales del país (como las endémicas revoluciones y la anarquía) y formular políticas de acción para lograr el orden social.⁴² Tales políticas adquirieron perspectivas integracionistas que se tradujeron para las etnias indígenas en proyectos de homogenización cultural fundamentalmente a través de la educación positiva.

El positivismo mexicano trajo modelos científicos europeos a la cultura mexicana, por ejemplo, la física de Newton a la Escuela Preparatoria, así como Lamarck y Ch. Darwin, Stuart Mill y a Hamilton con su ideología matemática la que ya había comenzado Boole. También se discutía sobre temas como la “adaptación” biológica, sobre química orgánica e inorgánica, sobre el cálculo infinitesimal y los fundamentos científicos de la psicología. Fueron los positivistas los grandes defensores de la ciencia en México. Buscaron democratizar el sistema educativo (internado para alumnos); vincular la teoría con la práctica y defendieron el utilitarismo frente a la escolástica, llegando con esto hasta la concepción mecanicista.

La aplicación del positivismo en el ámbito social y humano fue duramente criticado en su plano epistemológico como en el político por liberales como José María Vigil. Para él la aplicación del método positivo a otro campo de no fuera el estrictamente natural, resultaba una incoherencia y una anarquía positivista. Vigil consideraba que el método aplicado por el positivismo podía ser adecuado para las ciencias naturales, pero no para el

⁴² Charles Hale, *La transformación del liberalismo mexicano a finales del siglo XIX*. Citado por Ambrosio Velasco, 2006, *op. cit.*, p.133.

conocimiento de la sociedad, del estado y de la vida humana, ámbito de lo moral donde se establece lo que debe ser.⁴³

Resumiendo el positivismo mexicano se puede diferenciar en tres etapas: 1) la de Gabino Barreda; 2) la de Porfirio Parra; y 3) la de Augusto Aragón. La etapa de Gabino Barreda se caracteriza por su flexibilidad epistemológica “sin sostener la rigidez que caracteriza al positivismo comtiano. El positivismo barrediano conserva una relación no filosófica con la ciencia y, en cierta medida, una relación programática (que asegura que la verdad yace en los hechos concretos y no en las universalidades abstractas) con la política. El positivismo de Barreda no puede sostenerse en consecuencia, como una posición filosófica. Más aún, la posición política de Barreda es difícilmente conciliable con el positivismo de Comte.

Porfirio Parra por su parte, invierte radicalmente la posición de Comte y representa, así, la posición más alejada respecto a la ortodoxia. Ahí donde Comte era fluido, Parra intenta un control férreo a través del criterio epistemológico universal que se sustenta en una concepción particular del método. En política reproduce fielmente la flexibilidad de Barreda.

1.3.- Estado y diversidad cultural.

Es posible comprender y explicar la relación entre estado, racionalidad y diversidad cultural, analizando la forma en la que este paradigma ha sido asumido como el pensamiento e ideología que diera origen al estado (como un estado-nación monocultural) y a sus instituciones. El estado se ha valido del paradigma de racionalidad para justificar sus acciones y políticas integracionistas dirigidas a las etnias indígenas en la realización de la

⁴³ Leopoldo Zea, *op. cit.*, pp.359-360.

idea ilustrada de cultura, una cultura científica-racional, abstracta, formal y objetiva.⁴⁴ Con este objetivo el estado impuso y reprodujo (mediante su institucionalización educativa, productiva, política y cultural) el paradigma de racionalidad científica occidental moderna como el paradigma hegemónico.

El proceso de constitución del estado-nación occidental inicia a finales del siglo XVIII, a partir de los acontecimientos históricos de la revolución francesa y de la llegada del imperio napoleónico. Su consolidación marca el triunfo del universalismo de la Ilustración y de sus ideales de libertad e igualdad.

Aunque el estado moderno comprende una nación, estado y nación no son lo mismo. La nación se concibe como una comunidad cultural que posee una identidad y un proyecto compartido, mientras que el estado se refiere a un poder político absoluto e incuestionable, coactivo, administrativo, unificado y soberano, encargado de la seguridad y el orden fundamentado en lo único seguro y común a todos: la razón.

El estado moderno surge con la conformación de la nación como sociedad civil y con la separación del poder político de dominación de la propiedad privada. Con esta “revolución política” se pretendía transformar las viejas relaciones de propiedad e igualar a los individuos política y jurídicamente pero también, culturalmente. Cabe mencionar que una revolución política no conlleva una revolución social, la cual implica la destrucción del orden político existente y la eliminación de la propiedad misma. Por lo que el estado moderno equipara a los individuos sólo en cuanto a sus voluntades.⁴⁵

De esta forma, en lo jurídico el estado-nación impone una misma ley como la expresión de la voluntad general que rige y es aplicada a todos los individuos sin distinción, todos son iguales ante la ley. Se elimina el privilegio mediante el derecho establecido como la forma a través de la cual se reconocen a todos los individuos, en abstracto y sólo en lo

⁴⁴ Al respecto Luis Villoro afirma que una de las tendencias de la modernidad en el ámbito de la cultura, ha sido la conformación de una cultura universal, mediante el encuentro y unificación de las culturas particulares. Este proceso de universalización de la cultura se ha acelerado en el siglo XX, y lejos de ser el resultado de la comunicación racional y libre, ha estado marcado por la dominación y la violencia. “El acceso a una cultura universal ha significado para muchos pueblos la enajenación de formas de vida no elegidas”. Luis Villoro, “Aproximaciones a una ética de la cultura” en León Olivé (comp.) *Ética y diversidad cultural*. FCE-UNAM, México, 2004, p.130.

⁴⁵ Arnaldo Córdova, *Sociedad y estado en el mundo capitalista*. Grijalbo, México, 1976, p.35.

formal, las mismas condiciones para la producción y el intercambio de mercancías así como las mismas perspectivas de progreso y bienestar.⁴⁶ Se impone un orden social, una regulación homogénea y hegemónica (legislación general, administración central, poder único) que obedece a la lógica racional capitalista y pretende instalarse como la única forma válida y legítima de actuar y de relacionarse con otros individuos y con la naturaleza, de organizar, pensar y concebir al mundo.

Esta concepción de estado-nación moderno, arraigado en tradiciones políticas como la de Inglaterra, la de Francia y Estados Unidos de Norteamérica, se toma como *modelo ideal* (como único paradigma) de organización política, social y cultural, y se universaliza con la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Bajo este modelo ideal la nación surge a través del pacto de los ciudadanos, por lo que es identificada con el conjunto de ciudadanos cultural y lingüísticamente homogéneos, gobernada por individuos que pertenecen a la misma población y sirven a los intereses de ésta.⁴⁷

A pesar de la diversidad cultural existente, en la realización de este ideal de estado-nación y de cultura ilustrada, el estado excluye o ignora las diferencias étnicas y político-económico-jurídico e ideológicas, otorgando a los individuos el estatuto de ciudadanos portadores de derechos y deberes políticos.⁴⁸ De esta forma ante la heterogeneidad impone la unificación nacional principalmente mediante la reforma cultural, lingüística y educativa, reduciendo, negando e incluso eliminando su diversidad cultural. Todos los individuos son subsumidos en la categoría de clase social, quedando fuera otros aspectos de la dominación estatal como la dominación cultural de un grupo sobre otro. Se trata de un estado políticamente unificado pero culturalmente heterogéneo, multinacional, multicultural, pluriétnico.⁴⁹

En suma, la nación se piensa en abstracto bajo los esquemas rígidos establecidos por el paradigma de racionalidad científica moderna bajo el cual –sostiene Díaz-Polanco– “ni tradición, ni identidad son fundamentos para construir la sociedad política, organizada

⁴⁶ Oswaldo Chacón Rojas, *op. cit.*, p.125.

⁴⁷ *Ibidem*, p.18.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 20-21.

⁴⁹ Héctor Díaz-Polanco, 2006, *op.cit.*, p.28.

como comunidad o nación, sino la razón y la adhesión voluntaria, el libre examen y el contrato”.⁵⁰ El estado surgido del modelo ideal no refleja su complejidad y diversidad étnica cultural, aspecto que se torno más evidente en la conformación de los estados nacionales latinoamericanos sobresalientes en su diversidad cultural.

Se estima que en la actualidad existen en América Latina más de 400 grupos indígenas con una población total cercana a los 40 millones de personas. Diversidad y complejidad cultural que fue minimizada o negada en la formación y consolidación de los estados nacionales conformados a semejanza de los estados modernos occidentales, adoptando acrítica e irreflexivamente sus presupuestos teóricos y su pensamiento político. En la mayoría de ellos, México incluido, el estado surge antes de la existencia de una nación homogénea. Los grupos dominantes criollos y mestizos impusieron su concepción de estado, su proyecto de nación, de modernización y su organización político-social a los pueblos indígenas. En estas sociedades heterogéneas la formación de la nación, la unidad cultural, es traducida en homogenización cultural, la cual se impone a través de una serie de políticas, primero mediante su reconocimiento como ciudadanos y luego mediante el sistema educativo, el mejor instrumento de homogenización socio-cultural.⁵¹

En el caso de México la falta de consideración de su diversidad cultural ha sido una constante histórica en el pensamiento político liberal mexicano que diera origen al estado nación, como liberal e individualista. Este pensamiento político-ideológico se consagró en la Constitución de 1857; la cual refleja los principios liberales del nacionalismo e individualismo y no se hace referencia alguna a las peculiaridades étnicas del ser indígena.⁵² En este contexto, lo que dirigió la organización política del estado mexicano fue una realidad socioeconómica determinada por la configuración regional de la oligarquía criolla y su proyecto nacional liberal, para el cual resultaba irrelevante la diversidad cultural, pues el proyecto se impone a la multiplicidad de etnias y regiones del país.⁵³

⁵⁰ *Ibidem*, p.26.

⁵¹ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*. UNAM- Paidós, México, 1998, p.80.

⁵² Oswaldo Chacón Rojas, *op. cit.*, p.118.

⁵³ *Ibidem*, p.129.

En el nuevo estado-nacional liberal no existen criollos, castas o indios sólo ciudadanos iguales jurídicamente ante el estado. Se institucionaliza así la eliminación de las etnias indígenas de la organización social, como categoría política y jurídica, y con ello se promueve la extinción legal de la diversidad cultural.⁵⁴

Los liberales mexicanos a mediados del siglo XIX veían a los indígenas fuera de la nación y creían que los derechos de los ciudadanos (garantías y principios individuales) favorecerían su integración a la sociedad moderna, ofreciéndoles los beneficios de ésta, así como los instrumentos para mejorar su posición social por medio de la educación cívica y laica, convirtiéndose en ciudadanos con derechos y deberes civiles. Es así como la ideología liberal, con sus principios individuales e igualitarios, justifica la equiparación de los indígenas con los diferentes grupos sociales no indígenas (criollos y mestizos).⁵⁵ Las diferencias culturales y especificidades históricas contenidas en la categoría de etnia son, de esta manera, eliminadas y subsumidas en la categoría de ciudadano.

Si bien el liberalismo mexicano había triunfado en el proceso de construcción nacional en el siglo XIX, en la práctica, las condiciones de desigualdad e inferioridad económica, social y cultural en la que se encontraban sumidos los indígenas impidió su integración en la vida nacional y la consolidación del proyecto liberal.⁵⁶

A pesar de lo anterior, el mismo esquema de estado-nación liberal, individualista y culturalmente homogéneo, sería asumido por el estado surgido de la revolución mexicana y reafirmado en la Constitución de 1917. En ella se incluyen ciertos derechos sociales y económicos pero sigue ausente cualquier especificación y reconocimiento de las etnias indígenas como categoría jurídica y política, con sus derechos y cultura específicos. En

⁵⁴ *Ibidem*, p.125.

⁵⁵ Al respecto Chacón Rojas considera que “el liberalismo mexicano, a través de su formalismo jurídico, preocupado por la igualdad de todos los hombres ante la ley, al ciudadanizar a los indígenas, al hacerlos iguales ante la ley, abrió camino al proceso de desarticulación y desorganización de las comunidades indígenas; haciendo evidente las graves consecuencias de hacer iguales (formalmente) a los desiguales [...] La abstracción jurídica no reconoció la posibilidad de particularismos, ni cierta diferenciación localista, como consecuencia las comunidades y pueblos indios... no fueron incluidos en el texto constitucional [...] Resultó inviable otra consideración que no fuera la sustitución en el igualitarismo jurídico, que otorga sobre el papel idénticas perspectivas de progreso y bienestar a todo ciudadano. La ciudadanía liberal concedida a los indígenas no paso de ser una mera ficción”. Oswald Chacón Rojas, *op. cit.*, pp.125-126.

⁵⁶ *Cfr.* Ana María Victoria Jardón, *500 años de salud indígena*. Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.

lugar de reconocer el sistema indígena de derechos consuetudinarios se les aplican indiscriminadamente el principio de igualdad jurídica liberal.

La ausencia de la diversidad cultural en la conformación del estado-nación postrevolucionario se debe al carácter mismo de la revolución mexicana. Al tratarse de un movimiento social obrero-campesino, con los cuales eran identificadas o confundidas las etnias indígenas, la conformación del estado se apegó más al carácter democrático-liberal, agrario y popular de este movimiento social.⁵⁷ En tal situación, el problema prioritario era resolver las demandas económicas y de justicia social que originaron la lucha más que cuestionar y redefinir el carácter nacional (pluricultural) del estado concebido en el siglo XIX.⁵⁸

Dadas las condiciones de heterogeneidad étnica-cultura, económica, política y social así como la ausencia de un poder político fuerte, la nación mexicana, independiente y postrevolucionaria, no surge de la unión voluntaria de una comunidad de individuos que comparten una identidad cultural ni un proyecto de nación y modernización en común. En las dos etapas históricas la formación de la nación significó homogenización cultural, justificando la exclusión y marginación de los grupos étnicos indígenas y con ello su diversidad cultural; pues no se busca la fusión o sincretismo de las culturas diferentes y opuestas sino la imposición a las minorías de la forma cultural, propia de la clase dominante. Lo nacional (identidad cultural) queda recudido y subordinado a lo político, la nacionalidad surge, no de una identidad y proyecto compartido, sino de un acto formal en el que el estado determina las características del individuo con independencia de su identidad étnica, lingüística o cultural.⁵⁹

⁵⁷ Arnaldo Córdova, 2000, *op. cit.*, p.24.

⁵⁸ Al respecto Oswaldo Chacón Rojas afirma que “El nacionalismo necesario para llevar a cabo dichas transformaciones no requirió de una redefinición del *demos* de la comunidad política mexicana, por la inexistencia de un movimiento indígena como tal, que desafiara el proyecto nacional mexicano. Los grupos indígenas fueron identificados con los movimientos campesinos por lo que al resolver el problema agrario se entendió como resuelto el problema indígena”. Oswaldo Chacón Rojas, *op. cit.*, p.130.

⁵⁹ *Ibidem*, p.129. Cualquier movimiento tendiente al reconocimiento de la diversidad cultural era considerado como un atentado contra la “unidad nacional” surgida de la revolución y plasmada en la constitución de 1917.

En suma, el estado nacional mexicano, a semejanza de los estados nacionales occidentales,⁶⁰ se conforma y consolida como un estado excluyente de la diversidad étnica-cultural. Sin embargo, la presencia de las etnias indígenas representa aun un desafío para el estado-nación mexicano. De tal forma que la emergencia de la conciencia y movimientos indígenas llevaron, en 1992 y posteriormente en el año 2000, a reformar la Constitución mexicana agregando el Artículo 2° en el cual se reconoce la composición pluricultural de la nación mexicana, y además reconoce y garantiza el derecho de los indígenas a la libre determinación y autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural⁶¹ Sin embargo, se trata sólo de un reconocimiento formal de la pluriculturalidad y del pluralismo jurídico, pues ninguna de las dos condiciones se ve aun reflejada (concretada o materializada) en la organización política, económica, jurídica y normativa del estado-nación mexicano.

Históricamente el estado-nación lejos de plantearse un modelo político-social acorde con su diversidad cultural ha impuesto su organización social, política, jurídica y cultural a las etnias indígenas. De esta manera, ante la comunidad impone y reconoce legal y jurídicamente sólo al individuo como ciudadano, ante la propiedad comunal privilegia la propiedad privada, ante el derecho consuetudinario impone el derecho positivo, ante el conocimiento tradicional el conocimiento científico racional y más específicamente, ante el uso y reconocimiento de la medicina indígena impone la medicina occidental moderna institucionalizada como el modelo médico hegemónico.

Para el estado-nación mexicano surgido de la evolución la diversidad étnica y cultural del país representaba aun un obstáculo para la unificación nacional, por tal motivo buscó la integración de los indígenas al proyecto nacional a través de las políticas del *indigenismo*. Rodolfo Stavenhagen ha calificado al indigenismo como “las políticas diseñadas por el gobierno en los años cuarenta para promover la integración nacional de las comunidades indígenas, además de la imposición de los cambios sociales y culturales necesarios para su asimilación al interior del modelo nacional”.⁶²

⁶⁰ A pesar de que el proceso de desarrollo de nuestro país, al igual que casi todos los latinoamericanos, ocurrió de manera opuesta a la observada en los países de Europa occidental. Arnaldo Córdova, 2000, *op. cit.*, p.10.

⁶¹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Actualizada, México, 2007.

⁶² Citado por Oswaldo Chacón Rojas, *op. cit.*, p.135.

Las políticas plasmadas en el pensamiento indigenista estaban enfocadas, por lo tanto, a la construcción de un estado monocultural. Dichas políticas se fueron transformando de acuerdo a los requerimientos del desarrollo capitalista en México pero también a partir de las demandas y emergencia de las organizaciones y movimientos indígenas. Es posible distinguir tres periodos del indigenismo en México.

En un principio la política social emanada de la revolución estuvo orientada a resolver el problema fundamental de la época: la unificación nacional. Con tal objetivo, las políticas perseguían la homogenización de la población mediante la alfabetización, la unificación lingüística (castellanización forzosa) y la fusión de razas y culturas. La educación se convirtió en un elemento central de homogenización cultural pero también un medio de emancipación y movilidad social, a través de la cual, se modificaría la herencia dejada por la Colonia. La política indigenista defendió así el principio de enseñanza única, gratuita y obligatoria.⁶³

En esta etapa, y a lo largo de todo el indigenismo, la participación de los antropólogos fue central en la elaboración y justificación ideológica y operatividad de las políticas integracionistas del estado. Para Manuel Gamio, considerado el iniciador del indigenismo, el problema fundamental era la heterogeneidad racial, cultural, lingüística y económica, mismo que tenía que resolverse mediante la incorporación de los indígenas a la identidad y cultura nacional.⁶⁴

La solución del problema requería del conocimiento de manera integral de las culturas indígenas por medio de la investigación científica, nace así la antropología estrechamente vinculada con el indigenismo. El conocimiento científico de la cultura indígena derivado de la investigación antropológica permitiría establecer las condiciones

⁶³ José Vasconcelos como secretario de Educación Pública creó, en 1921, una “cruzada civilizatoria” con el objetivo de lograr la incorporación del indígena a la nación, mediante el sistema escolar y la difusión de la lengua española, que sería llevada a los más apartados del país. En el cumplimiento de este objetivo creó las Casas de Pueblo y las Misiones Culturales, las cuales además tenían el objetivo de contribuir a la promoción, moral e intelectual del indígena. El objetivo era poner al alcance de todos la cultura, pero también dar a todos la misma cultura. En la práctica este proyecto de escolarización y castellanización tuvo que enfrentarse a la resistencia y rechazo de los indígenas, lo que llevó a modificar la política educativa. Ma. Cristina Oehmichen Bazán, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México*. UNAM, México, 2003, pp.57 y 62.

⁶⁴ Maya Lorena Pérez Ruiz, “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Los estudios culturales en México*. FCE, México, 2003, p.121.

necesarias para la incorporación de los indígenas.⁶⁵ El pensamiento indigenista de Gamio estuvo fuertemente influenciado por la corriente del culturalismo norteamericano o relativismo cultural desarrollado principalmente por Franz Boas⁶⁶, así como por la corriente del liberalismo prevaleciente en su época.

En un segundo momento (de 1934 a 1976) la política indigenista, además de la socialización través de la educación escolarizada, estaba dirigida a incorporar a los indígenas al modelo económico desarrollista. Es esta etapa el indigenismo se institucionaliza en el Instituto Nacional Indigenista (INI) creado en 1948 bajo la dirección de Alfonso Caso.

El INI toma bajo su tutela a los grupos indígenas, formulando y desarrollando políticas y programas destinados al control del desarrollo cultural indígenas así como su acceso a los servicios de salud y educación.⁶⁷ En esta etapa el INI se mantiene dentro del enfoque del relativismo cultural, reconociendo así el valor de las culturas indígenas pero sin abandonar su objetivo principal: integrarlas a la nación mexicana mediante un proceso de *aculturación* planificada por el gobierno federal, en el cual se sustituirían los elementos culturales de las comunidades indígenas considerados negativos, por los elementos “positivos” de la cultura occidental moderna.⁶⁸

Para el indigenismo el problema indígena no era visto ni planteado como un problema de relaciones interétnicas de dominación y explotación a la que estaban históricamente sometidos los indígenas por los grupos mestizos dominantes y su cultura. Sería el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán quien vería las relaciones interétnicas, no como un problema de intercambio cultural sino, como un problema de dominación.

La obra antropológica de Aguirre Beltrán representa un giro en la forma de abordar la problemática de la cultura indígena, ésta es concebida en sus relaciones de dominación con la cultura dominante. Gran parte de su obra la dedicó a comprender la naturaleza de las

⁶⁵ Según Gamino la investigación científica antropológica permitiría conocer las causas y los motivos de la resistencia natural de la población indígena al cambio cultural, para entender y cambiar tal resistencia esta necesario conocer como piensan, sus aspiraciones. Manuel Gamio, *Forjando Patria*. Porrúa, México, 1982, p.25.

⁶⁶ Véase apartado 1.4 de este capítulo.

⁶⁷ Oswaldo Chacón Rojas, *op. cit.*, p.135.

⁶⁸ Cristina Oehmichen Bazán, *op. cit.*, p.67.

relaciones interétnicas como relaciones de dominación y el proceso de cambio cultural.⁶⁹ En este sentido abandona los planteamientos funcionalistas que consideraba a los grupos indígenas como grupos aislados sin ninguna relación con los demás grupos sociales ni el estado, y su cultura como estática en el tiempo. Su obra contribuyó a la formación de un marco teórico conceptual que fundamentó el discurso y las políticas de acción indigenista hasta 1976. Pese a estas contribuciones, su perspectiva de proyecto nacional y las políticas elaboradas para su consecución, no abandonaron la tendencia integracionista que había caracterizado la política del estado desde antes del INI.⁷⁰

El problema central y misión del INI seguía siendo la integración de los indígenas al estado nación moderno. Así, su marco teórico conceptual sirvió para diseñar políticas tendientes a modificar las antiguas relaciones de dominación, las relaciones de castas, mediante su transición a relaciones de clases sociales, y con ello las relaciones de dominación y explotación a las que eran sujetos los indígenas. Se pensaba que todo esto contribuiría a mejorar las condiciones de vida de los grupos indígenas, pues les daría acceso a oportunidades económicas, educativas y culturales.⁷¹ En suma, se trataba de incorporar al indígena al modelo de desarrollo económico nacional capitalista. Cabe mencionar que los beneficios de esta política de desarrollo económico y modernización del país no llegaron a los grupos indígenas.

Las políticas fomentadas por el indigenismo y la política de “mexicanización” del indígena, concretarían la desaparición de los indígenas como categoría histórica y como sujeto constitutivo del orden político. Si bien, estas políticas surgieron en lo formal para promover el desarrollo integral de los indígenas, en la práctica, terminaron asumiendo al indígena bajo la categoría de campesino. La voz de los indígenas con sus demandas y propuestas de cambio social emergieron desde su condición de campesinos; negando así, el carácter étnico-cultural de tales demandas y movimientos sociales.⁷²

⁶⁹ En esta tesis desarrolla su *Formas de gobierno indígena, El proceso de aculturación y el cambio sociocultural* y las *Regiones de refugio*.

⁷⁰ Maya Lorena Pérez Ruiz, *op. cit.*, p.123-125.

⁷¹ Oehmichen, *op. cit.*, 69-70.

⁷² Oswaldo Chacón Rojas, *op. cit.*, p.136.

El termino etnia tiene estrecha relación con la nación, en la medida en que designa a un conjunto de personas que comparte una cultura. Podemos entender por etnia a un grupo de individuos vinculados por un complejo de caracteres comunes que van desde los antropológicos, lingüísticos, políticos, históricos, etcétera, y cuya asociación constituye un sistema propio, un sistema cultural.⁷³

La nación, como unidad cultural y proyecto histórico común, puede incluir diferentes etnias. La etnia o grupos étnicos tienen que ser entendidos como una colectividad que se identifica entre ellas mismas o son identificadas por otros, en términos culturales. En este sentido las etnias se constituyen sólo en sus relaciones con otros grupos dentro de un espacio político, es decir, en sus relaciones interétnicas establecidas entre grupos étnicos que pueden ser grupos indígenas y no indígenas, y por otra parte relaciones interétnicas establecidas entre el estado-nación y etnias indígenas.⁷⁴

En este sentido, la categoría de etnia hace referencia a las desigualdades entre sectores de la población que ocupan una jerarquía diferente debido a sus diferencias económicas, además de sus diferencias culturales: lengua, costumbres, formas de reproducción y organización social y sobre todo a su relación con las estructuras del estado. Por lo anterior, esta categoría tiene implicaciones históricas, políticas e ideológicas importantes, pese a ello, el contexto histórico-político del indigenismo condujo a su *desaparición*.⁷⁵

De esta forma eliminar del análisis de la conformación del estado-nación mexicano la categoría de etnia significó eliminar conceptualmente a las poblaciones indígenas, a sus particularidades históricas y sus relaciones interétnicas (etnia-estado-nación). Relaciones que como dice Florescano, han persistido históricamente como relaciones conflictivas,

⁷³ Citado por Luis Villoro, *op. cit.*, p.19.

⁷⁴ Hector Díaz-Polanco, "Cuestión étnico-nacional y autonomía" en Arturo Warman y Arturo Argueta (coords.), en *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. Porrúa-CIIH-UNAM, 1991, pp.203-204.

⁷⁵ El marxismo ortodoxo, si bien reconocía la existencia de etnias, en sus análisis de la realidad social éstas, fueron subsumidas a la categoría de campesino o clase social, cayendo en un reduccionismo económico y eliminando la dimensión sociocultural de la cuestión étnica. Oswaldo Chacón Rojas, *op. cit.*, pp.21-22.

configuradas como relaciones de dominio, de poder y control sociocultural.⁷⁶ Por lo que la eliminación u olvido de la categoría de etnia, significó también estudiar la cultura de las etnias indígenas fuera de las relaciones conflictivas, de poder y de lucha por la hegemonía cultural en las que esta inmersa.

Posteriormente en un tercer momento del indigenismo, a raíz de la crítica antropológica como de la organización y emergencia de movimientos indígenas, se detuvo o transformó las políticas sociales de integración para plantearse el problema de su participación (indigenismo de participación). Así en los años ochenta se plantea en el discurso indigenista (aunque sólo en lo formal) el respecto de la diversidad cultural y el apoyo del desarrollo autónomo y autogestivo de los pueblos indígenas. Esto llevó en 1989 a la reforma del artículo 4º constitucional y a otorgarles el dominio sobre la propiedad de sus tierras. Hasta 1994 la acción indigenista se orientó a capacitar (socializar) a los indígenas con la finalidad de adecuarla a los requerimientos del mercado ante la apertura comercial.⁷⁷

1.4.- La medicina tradicional de las etnias indígenas en México, bajo el paradigma de racionalidad clásica.

En México coexisten varias prácticas médicas producto de la historia de intercambio cultural que se ha dado en nuestro país. Cada práctica constituye un cuerpo de conocimientos con una lógica basada en la cosmovisión del mundo propia del grupo social al que pertenecen.

En las etnias indígenas las formas de atender la enfermedad así como de preservar la salud están contenidas y se manifiestan en la medicina tradicional. Esta manifestación cultural es el resultado del sincretismo de las prácticas médicas indígenas y de la práctica

⁷⁶ Enrique Florescano, *Etnia, estado y nación. Ensayos sobre las identidades colectivas en México*. Nuevo Siglo, Aguilar, México, 1997, pp.15-24.

⁷⁷ Cristina Oehmichen Bazán, *op. cit.*, pp.57-58.

medica colonial hispánica.⁷⁸ Sincretismo que se ha traducido en un proceso de más de 500 años de resistencia y de esfuerzo por preservar sus costumbres y la dignidad de sus culturas milenarias en un entorno social no favorable. Hoy día las etnias indígenas de México presentan grandes rezagos en necesidades básicas como educación, alimentación y salud.⁷⁹

La medicina tradicional es un elemento constitutivo de la cultura de las etnias indígenas; es un sistema de pensamiento con una lógica y criterios de racionalidad basados en su cosmovisión del mundo, usos y costumbres, a partir de la cual formulan sus nociones y representaciones del proceso salud-enfermedad, las causalidades asociadas y las estrategias terapéuticas.⁸⁰

Como toda la cultura de las etnias indígenas su medicina tradicional ha sido subordinada a la cultura hegemónica, la cual impone sus formas de ver y tratar la enfermedad mediante la medicina alópata institucionalizada como el modelo médico hegemónico.

En México y otros países de América Latina y del Caribe se ha reconocido que la medicina tradicional es un recurso eficaz y efectivo para preservar la salud, convirtiéndola en una alternativa.⁸¹ Estos hechos llevaron al estado mexicano y a instancias internacionales, como la Organización Mundial de la Salud, a reconocer que la medicina tradicional es capaz de proveer prácticas y conocimientos médicos necesarios para preservar la salud de sectores más amplios de la población, a los que la medicina científica occidental no ha podido llegar entre otras cosas por los aspectos culturales, usos y costumbres que rechazan la práctica médica institucional.⁸²

⁷⁸ María Del Carmen, Anzures y Bolaños, *La medicina tradicional en México*. UNAM, México, 1983, p.106.

⁷⁹ Ana María Victoria Jardón, *500 años de salud indígena*. Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, p.10. Cfr. COPLAMAR: *Macroeconomía de las necesidades esenciales en México*. Siglo XXI, México, 2003. Cfr. *La población indígena en México*. INEGI, 2004.

⁸⁰ Tania Helene Campos Thomas, *Antropología médica: contextos textos y pretextos: Propuesta teórico metodológica para el estudio de sistemas etiológicos terapéuticos coexistentes*. UNAM, México, 2000, p.87; "La medicina tradicional", en Carlos Mora García, Martín Salgado (coordinadores), *La antropología en México. Panorama histórico*, INAH, México, 1988, p.230.

⁸¹ Amelia Vázquez Lara, *La medicina tradicional y la herbolaria como alternativa para combatir la enfermedad*, Tesis de especialidad. UNAM, México, 1986; OMS, *Informe de la secretaría sobre la medicina tradicional*. 2003.

⁸² Este hecho ha partir de la crisis del sector salud en México, resultado de la insuficiencia de los servicios médicos básicos, de su cobertura así como de la ineficiencia de los programas de salud implementados y del modelo de desarrollo económico-político-social seguido.

Lo anterior ha despertado el interés de los científicos sobre las posibilidades de “combinar” e “integrar” la medicina tradicional y la medicina científica. Se inició así la búsqueda de nuevas alternativas en el tratamiento y prevención de enfermedades mediante la utilización de los recursos de la medicina tradicional y su adecuación al nivel de desarrollo médico y tecnológico.⁸³

Sin embargo, el reconocimiento e interés mostrado por estas instituciones estatales e internacionales en torno a la medicina tradicional no se ha traducido en generar las condiciones académicas, institucionales, normativas, jurídicas, políticas y culturales que permitan el desarrollo de esta práctica y conocimientos médicos tradicionales, preservando sus rasgos identitarios y reconociendo su validez y legitimidad como elemento constitutivo de la cultura indígena.

Esta situación se explica, por una parte, a que el interés mostrado ha sido principalmente hacia el conocimiento y uso de las plantas medicinales, justamente el conocimiento tradicional que puede someterse a los métodos de comprobación y justificación científica y que además representan un valor económico considerable. En consecuencia sólo este conocimiento de la medicina tradicional socialmente generado por las etnias indígenas, así como sus recursos naturales⁸⁴ se han incorporado a la lógica del capital eliminando toda significación histórico-cultural y sin que las etnias indígenas reciban algún beneficio o reconocimiento. Otra ha sido la situación de toda la gama de conocimientos tradicionales que no pueden ser validados bajo los criterios epistémicos científicistas.

Por otra parte, la forma en que se ha buscado la “combinación” e “integración” no es más que la incorporación del conocimiento de la medicina tradicional a la medicina institucional, esto se ha traducido en la subordinación del primero al segundo. En consecuencia el sincretismo propuesto no puede representar un equilibrio entre estas prácticas médicas ni una igualdad en la pretensión de saber o conocimiento sino, más bien, una forma de control y subordinación de la cultura de la medicina tradicional por la cultura

⁸³ Xavier Lozoya, “Medicina tradicional: alternativa para la salud”, *Estudios del tercer mundo*, Vol. II, No. 4 Diciembre, 1979, pp. 629-634.

⁸⁴ *Cfr.* Arturo Argueta, “Pueblos indios y sus recursos naturales”, en Arturo Warman y Arturo Argueta (coords.), *op cit.* pp.13-46.

dominante de la práctica médica institucional. Mediante la cual se pretende imponer el modelo biomédico de la medicina institucional como hegemónico. Al respecto Hans-Georg Gadamer considera que:

La historicidad interna de todas las relaciones vitales entre los hombres consiste en que constantemente se está luchando por el reconocimiento recíproco. Este puede adoptar muy diversos grados de tensión, hasta llegar incluso al completo dominio de un yo por el otro yo. Pero incluso las formas más extensas de dominio y servidumbre son una auténtica relación dialéctica...Es una pura ilusión ver en el otro un instrumento completamente dominable y manejable. Incluso en el siervo hay una voluntad de poder que se vuelve contra el señor, como acertadamente ha expresado Nietzsche. Sin embargo, esta dialéctica de la reciprocidad que domina toda relación entre el yo y el tú permanece necesariamente oculta para la conciencia del individuo...En particular esto es válido para la dialéctica de la asistencia social, que penetra todas las relaciones interhumanas como una forma reflexiva del impulso hacia el dominio. La pretensión del comprender al otro anticipándose cumple la función de mantener en realidad a distancia la pretensión del otro.⁸⁵

Estos elementos han perpetuado el llamado “problema indígena” en su devenir conflictivo con el estado-nación mexicano, en el cual, como hemos visto, falta considerar su especificidad étnica en la teoría política de la pluriculturalidad en el debate de los derechos de las minorías.⁸⁶

En suma, la problemática de la medicina tradicional expresa en su conformación las implicaciones y consecuencias que el predominio e imposición del paradigma de la racionalidad occidental moderna, con su confianza excesiva y acrítica en la racionalidad instrumental,⁸⁷ ha tenido sobre la diversidad cultural y su la falta de consideración en la formación del estado-nación mexicano. Fundamentalmente al colocar en autoridad y

⁸⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 2001, Vol. I, p.436.

⁸⁶ Cfr., Oswaldo Chacón Rojas, *op. cit.*

⁸⁷ León Olivé, 2001, *op. cit.*, p.14.

superioridad política, jurídica, normativa y epistémica al conocimiento científico y tecnológico, sobre una gama de conocimientos tradicionales basados en la costumbre y transmitidos de generación en generación por mecanismos propios de la tradición cultural aspectos que, sin embargo, no los hace menos racionales, verdaderos y legítimos.

1.5.-Estudios sobre medicina tradicional de las etnias indígenas en México.

La demarcación establecida de la ciencia naturalista y positivista tuvo consecuencias epistemológicas, sociales y políticas fundamentales sobre todo en el ámbito de la cultura. Como objeto de estudio la cultura es abordada con los esquemas ahistóricos, abstractos, rígidos y fragmentados con la única intención de descubrir su estructura lógica para deducir o inferir las leyes que los rigen y determinar su función social.

En este contexto e inspirados por la metáfora estructura-superestructura como por el olvido del materialismo histórico⁸⁸, la cultura de las etnias indígenas en México se aborda principalmente por la antropología científicista desde los enfoques reduccionistas del evolucionismo, el relativismo cultural y el estructural funcionalismo así como de las políticas integracionistas del indigenismo.

En la teoría evolucionista a partir de la noción central de progreso se construyen esquemas que intentan comprender la historia de la humanidad como un paulatino y triunfante camino de ascenso desde las etapas más primitivas hasta las más avanzadas, pasando por etapas sucesivas denominadas: salvajismo, barbarie y civilización. Este constituye un modelo unilineal de evolución social con el que se pretende, por una parte,

⁸⁸ Véase Capítulo II.

decir que todas las culturas evolucionarán hacia la forma más avanzada: la sociedad capitalista, justificando así el camino de todas las sociedades no capitalistas hacia capitalistas y por otra parte la expansión del capitalismo en términos (neo)colonialistas.⁸⁹

Los principales representantes del evolucionismo fueron Lewis Morgan y Edward Burnett Taylor.

La teoría anti-evolucionista, también llamada relativismo cultural o culturalismo norteamericano, es una corriente de pensamiento antropológico desarrollada por Franz Boas y Clark Wissler. Este enfoque acusa al evolucionismo de etnocentrismo, rechaza la noción de progreso y niega el desarrollo de la cultura como signo de mejoramiento. Para estos teóricos sólo existen culturas diferentes pero no superiores o inferiores, niegan que existan criterios aceptables y adecuados para establecer el mayor o menor desarrollo de una sociedad respecto a otra. En esto consiste su carácter relativista. Por otra parte promovían el respeto a las culturas autóctonas permitiéndoles un desarrollo propio bajo el supuesto de que tal respeto conduciría a los indígenas al abandono de sus sistemas culturales para adoptar los capitalistas. Esta es su noción de aculturación que más que respeto por las culturas autóctonas expresa y fomenta un exacerbado etnocentrismo.⁹⁰

El pensamiento indigenista de Gamio estuvo influenciado fuertemente por Franz Boas. Desde esta perspectiva Gamio insistía en que para imponer una cultura determinada a un individuo o agrupación era necesario suministrar la educación y el medio inherentes a la cultura que se trataba de difundir. Consideraba que de la cultura indígena había que recuperar aquellos elementos, que desde la cultura occidental, eran considerados como “positivos”. En este sentido sus propuestas se encaminaron más a propiciar la incorporación y desaparición de la cultura indígena que a su conservación.⁹¹

Aguirre Beltrán alumno de Gamio y posteriormente de Melville Herskovits, es otro de los antropólogos que en el contexto del indigenismo aplicó el enfoque del relativismo cultural al estudio de la cultura indígena y en particular al estudio de la medicina tradicional.

⁸⁹ Hector Díaz-Polanco, 1983, *op. cit.*, pp.82-99.

⁹⁰ *Ibidem*, pp.95-96.

⁹¹ Maya Lorena Pérez Ruiz, *op. cit.*, p.122; Cristina Oehmichen Bazán, *op. cit.*, pp.59-60.

La teoría funcionalista fue desarrollada principalmente por Augusto Comte, Harbert Spencer, Emile Durkheim y Malinowski. Bajo este enfoque la cultura es considerada como un todo funcional e integrado, semejante a un organismo y como tal no se puede entender por partes sino en su conjunto. Desde el funcionalismo se realizan estudios sincrónicos de sociedades “primitivas” o precapitalistas con el fin de proporcionar elementos teórico-prácticos para su transformación e integración al capitalismo. De lo que se trata es de estudiar el funcionamiento de las sociedades y comprender que funciones corresponden a cada elemento del sistema, dentro del todo. Se olvidan de las reconstrucciones históricas de lo pasado concentrándose sólo en la naturaleza funcional de las sociedades actuales, a fin de planificar su integración al sistema capitalista. Por lo que el funcionalismo constituye la formulación teórico-práctica para realizar los postulados expansionistas del evolucionismo.⁹²

Bajo los tres enfoques mencionados, el interés por estudiar a las comunidades indígenas y entender sus elementos culturales, identitarios y organizacionales ha estado determinado por la necesidad de resolver el problema fundamental de la época: lograr el progreso eliminando la heterogeneidad racial, cultural, lingüística y económica, mediante la integración de los grupos indígenas al estado nacional (primero y en la actualidad al estado capitalista donde se pretende proletarizar a los indígenas); eliminando su cultura e identidad étnica y sustituyéndola por la cultura del mexicano.

En este contexto se impulsan estudios sobre la medicina tradicional con el propósito de conocer su práctica y distinguir los aspectos simbólicos, espirituales, mágico-religioso así como el uso de las plantas medicinales para tratar la enfermedad, determinando los factores simbólicos-culturales que obstaculizaban la introducción de los programas de salud provenientes del modelo médico hegemónico.⁹³

Se trata de trabajos en los cuales la cuestión indígena y su cultura son analizadas fuera del ámbito de la *dominación y explotación* a la que los grupos indígenas están sujetos

⁹² Hector Díaz-Polanco, 1983, *op. cit.*, p.93; Rubén Cobos González, *Introducción a las ciencias sociales*. Tomo I, Porrúa, México, 1987, pp. 61-62.

⁹³ Cfr. José Alfredo Genis, “¿Qué es la antropología médica?”, *Revista Argonautas*, 1986; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica. La antropología médica. Sus desarrollos teóricos en México*. Vol. XIII. FCE, México, 1994; Martínez Cortés, (coord.), *Historia general de la medicina en México*. UNAM, México, 1984.

así como fuera de todo elemento ideológico; es decir, fuera de las relaciones interétnicas asimétricas y conflictivas. Lejos de considerar a la cultura como una totalidad dinámica en la que se establece una jerarquía entre las tradiciones culturales que la conforman, la cultura es reducida al aspecto simbólico, *aislada* de la *totalidad* y complejidad de relaciones en las que está inmersa omitiendo así el ámbito histórico, político, ideológico y hegemónico.

Por consiguiente la cultura de la medicina tradicional es abordada como un sistema cerrado, fijo y unidimensional fuera de la complejidad de relaciones sociales interétnicas. Como si los grupos indígenas del pasado y los actuales fueran grupos aislados sin contacto con otros grupos y con el sistema social en su conjunto, como si la práctica médica tradicional y los grupos indígenas fueran ahistóricos.⁹⁴

A principios del siglo XX los estudios historiográficos realizados sobre medicina tradicional reflejan una historiografía positivista y su metodología empirista, siendo el ejemplo más claro la *Historia de la medicina en México* realizada por Francisco Flores.⁹⁵ Apegados a los principios de cientificidad se reconstruye la historiografía de la medicina tradicional buscando sólo su estructura y otros rasgos que permitieran considerar su conocimiento como científico.

Bajo esta perspectiva positivista y evolucionista los logros de la medicina indígena (prehispánica e hispánica) eran destacados como prefiguraciones o “chispazos” de un pensamiento científico, como antecedentes de una serie de hechos y procedimientos que podían ser incorporados a la medicina científica, pero que en realidad nada tenían que ver

⁹⁴ Cfr. al respecto INEGI, “La población indígena en México”, México, 2004.; CONAPO, “La población en México en el nuevo siglo, 2001. Capítulo 4. Marginación, severidad de la pobreza y rezago sociodemográfico.; OMS, Estrategia de la OMS sobre Medicina tradicional 2002-2005.; David Márquez Ayala, Los Pueblos indígenas de América Latina. CEPAL. en *La Jornada* 25 Junio, 2007. Cabe mencionar que las variables y los indicadores estadísticos demográficos y de la salud expresan el enfoque del individualismo metodológico, pues toma en cuenta a los individuos aislados, y no como personas como su proyecto de vida en su colectividad étnica. Lo cual propicia una visión estructural-funcionalista, institucionalizada por el sistema capitalista dominante, visión donde ya no hay histórica, todo es eterno.

⁹⁵ La historia adoptó la doctrina positivista, no podía haber distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la sociedad y la historia. En México predomina la interpretación comtiana de la historia con su perspectiva del evolucionismo lineal. A raíz de la revolución mexicana la historiografía mexicana presenta cambios importantes, rompe con los postulados positivistas y se replantea su carácter científico, replanteando la particularidad de su objeto de estudio así como la posibilidad de establecer leyes generales. Álvaro Matute Aguirre, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo 1911-1935*. FEC, México, 1999, pp.17-21.

con ella.⁹⁶ Lo cual ha llevado a una distorsión e incompreensión de la realidad histórica y cultural de la medicina indígena.

En este contexto el único interés que se podía tener sobre la medicina tradicional era destacar los pasos dados hacia la obtención de conocimiento basado en *hechos positivos*, entresacando de la información existente todo lo *científico y racional*, omitiendo de esta narración historiográfica cualquier especulación o expresión de creencias y teorías acerca de la enfermedad propias de la tradición de los grupos indígenas, o bien relegándolas a superchería y falsas creencias. Sólo eliminando esos rasgos se podría otorgarle el título de medicina precortesana o popular, sin hacer mención de su especificidad o carácter *étnico indígena*.⁹⁷

Queda fuera de toda posibilidad de conocimiento y comprensión una amplia gama de experiencia y acciones humanas así como sus manifestaciones culturales, pues se desechan como válido todo conocimiento que no fuera adquirido mediante los pasos rigurosos del método científico, contraponiendo lo científico a lo tradicional, lo racional con lo metafísico.

Con estas limitantes epistemológicas los estudios posteriores interesados por la medicina tradicional prehispánica, hispánica y moderna, no rebasarían la clasificación o descripción de las enfermedades conocidas y la narración de las creencias sobre la enfermedad y su diagnóstico y elementos terapéuticos, con mínimos intentos de analizar los hechos y mucho menos de intentar una sistematización de este conocimiento, con la intención de obtener una visión más general, integrada e histórico-cultural de estas prácticas o más aun formular teorías, hipótesis.⁹⁸ Recordemos que en el contexto del indigenismo sólo se buscaba información que contribuyera a la implementación de los programas de salud estatal.

⁹⁶ Carlos Viesca Treviño, “Veinte años de investigación sobre medicina tradicional”, en Roberto Campos Navarro (comp.), *La antropología médica en México*. Vol. I. Instituto Mora-UAM, México, 1992, p.115.

⁹⁷ *Ibidem*, pp.116-117. La medicina tradicional como manifestación histórica e identitaria de los grupos étnicos indígenas no existía, eran vistas como supervivencia de un pasado indígena considerado como rasgo de retraso en el proceso de civilización.

⁹⁸ *Ibidem*, p.119.

Si bien se ha modificado considerablemente la noción de racionalidad así como la imagen de la empresa científica,⁹⁹ la cultura de la medicina tradicional sigue siendo abordada y problematizada desde los criterios epistemológicos de la racionalidad científica moderna. En la literatura revisada, por mencionar algunos estudios, predominan los criterios de racionalidad epistémica universalistas.¹⁰⁰ Son estudios que si bien no son paradigmáticos, sí son indicativos de la forma en la que esta racionalidad moderna occidental ha hegemonizado las visiones sobre la cultura de la medicina indígena.

El problema de demostrar la racionalidad de las prácticas de la medicina tradicional fue una preocupación que guió las investigaciones en esta materia durante los años de 1970, con el constante peligro de imponer la noción de la *racionalidad científicista*. La siguiente cita nos permite comprender mejor el contexto y la idea de racionalidad que se busca en la medicina tradicional:

A raíz de los planteamientos de rigor epistemológico que vienen preocupando a los científicos en los últimos años, y agregados los conceptos formativos de la etnociencia y algunos criterios estructuralistas asociados frecuentemente a ella, se fue haciendo sentir la necesidad de estudiar las estructuras clasificatorias de otras poblaciones y otras culturas. El común denominador para hacer posible la existencia de criterios racionales de clasificación en culturas no occidentales ha sido la estructura de la mente humana clasificadora, estructuradora, destacada por Lévi-Strauss en su *Pensamiento salvaje*...se insistió demasiado en la existencia de criterios prefigurativos de ciertos aspectos científicos...debemos reconocer que los primeros años pecamos de científicismo y nos costó tiempo llegar a ubicarnos de modo que pudiéramos comprender la correspondencia entre clasificación y cosmovisión, en lugar de forzar contenidos ajenos a la cultura estudiada.¹⁰¹

El problema no ha sido el demostrar que esta práctica y saberes médicos sean racionales pues, si entendemos por racional la adecuación de medios a fines, son tan

⁹⁹ Ver Capítulo II.

¹⁰⁰ Cfr. Juan Samaja, *Epistemología de la salud*. Lugar Ediciones, Buenos Aires, Argentina, 2004; Cfr. Carlos Zolla, *et al.*, "Medicina tradicional y enfermedad", en Roberto Campos (comp.), *op. cit.*, pp. 71-104.

¹⁰¹ Carlos Viesca, *op. cit.*, pp.129-130.

racionales como el conocimiento generado por las prácticas científicas. Todas las culturas por muy antiguas que sean, poseen una lógica que organiza, da sentido, funcionalidad y coherencia a su existencia, constituyendo un sistema de pensamiento con la misma capacidad que otras culturas *para ordenar racionalmente el mundo y sus prácticas asociadas*.¹⁰²

Claude Lévi-Struss en *El Pensamiento salvaje*, refutó la supuesta ineptitud de las etnias indígenas para el pensamiento abstracto, al comprobar que la riqueza en palabras abstractas, no es patrimonio exclusivo de las lenguas “civilizadas”. Lévi-Struss enfatiza que “para transformar una hierba silvestre en planta cultivada, una bestia salvaje en animal doméstico, hacer parecer en la una o en la otra propiedades alimenticias... no nos quepa la menor duda de que se requirió una actitud mental verdaderamente científica, una curiosidad asidua y perpetuamente despierta su gusto del conocimiento”.¹⁰³

El problema fundamental ha sido que la antropología y la teoría social han impuesto a la medicina tradicional de las etnias indígenas una racionalidad ajena a su cosmovisión. Sin preguntarse hasta donde es correcto extrapolar los criterios de verificación y legitimación científica, es decir, la aplicación de severos criterios epistemológicos para juzgar la legitimidad y veracidad de sistemas de clasificación y pensamiento formulados a partir de otra concepción del mundo. Lo cual ha llevado a que muchas de las enfermedades reconocidas por la medicina tradicional sean consideradas como “exóticas”, por no tener un referente empírico desde la visión científica y desde sus marcos racionales de conceptualización.¹⁰⁴

Aspecto que ha dificultado la comprensión de esta práctica médica y de su problemática, y en consecuencia la comprensión y explicación de su condición de desigualdad y subordinación ante otros sistemas culturales de atención a la salud, impidiendo generar conocimientos encaminados a la búsqueda de las condiciones propicias y adecuadas para su persistencia, protección y desarrollo en el marco de sus identidades étnicas.

¹⁰² Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*. FCE, México, 1975, pp.30-31.

¹⁰³ *Ibidem*, pp.11 y 32.

¹⁰⁴ Carlos Viesca, *op. cit.*, pp.132.

En suma, podemos reconocer en el estudio de la medicina tradicional ciertas tendencias. A principios del siglo XX y hasta 1930 predominó el enfoque positivista, empirista y evolucionista que veía la equiparación de esta medicina con la científica occidental moderna. Posterior a 1930 en el contexto del indigenismo predomina la visión integracionista y del relativismo cultural. En la década de 1965 a 1975 predomina el enfoque narrativo-descriptivo destinado a identificar las raíces prehispánicas; a partir de 1975 y hasta 1980 han predominado los de caracterización y los estudios etnobotánicos. A partir de 1980 la medicina tradicional ha sido estudiada a partir de un enfoque integrador “holista” abarcando aspectos sociales de la salud-enfermedad y considerándola como un recurso para la salud.¹⁰⁵

¹⁰⁵ *Ibidem*, p.138.

Capítulo II

La racionalidad a través de la tradición. Crítica al paradigma de racionalidad moderna.

Desde algunas concepciones filosóficas y desde cierta postura de la teoría social se ha criticado el paradigma de racionalidad occidental moderna evidenciando su crisis en el ámbito cultural, académico e institucional. De acuerdo con Aldo Gargani esta crisis tiene su origen al reconocer que la racionalidad, sus criterios y normas, lejos de ser un atributo natural y autoevidente son convenciones sociales.

Más que ser una naturaleza, aquella racionalidad se ha revelado, bajo el impulso de las necesidades de nuestra vida, como “una costra sutil y precaria” que oculta un código de normas convencionales, un sistema de vetos y prohibiciones impuestos por los grupos sociales dominantes en los términos de una razón natural y normal. A estas instancias normativas se ha elevado el disciplinamiento social usando las expresiones de un lenguaje abstracto y universal. La práctica social autoritaria para proteger el privilegio de clases y grupos sobre los demás recurrió siempre a normas...a reglas que disciplinan el sistema social desde el exterior...su legitimación no tiene referencia alguna a las relaciones recíprocas y controlables del sistema en su interior. *La metanorma del privilegio social debe ser arrancada del sistema social que pretende disciplinar, por principio.* La razón clásica, “natural” y “normal”, justifica la misma función social que justificaba la hipótesis teológica.¹

¹ Aldo Gargani, *op. cit.*, pp.42-43.

A. Gargani muestra que la imagen de una racionalidad epistemológicamente neutra y desligada de todo elemento histórico, social y axiológico promovida por el racionalismo y el positivismo lógico, estaba muy lejos de las funciones políticas, ideológicas y prejuiciosas que históricamente ha tenido la racionalidad, así como de los verdaderos mecanismos mediante los cuales construimos y justificamos nuestro saber, acciones y creencias.

El paradigma de racionalidad científica moderna estableció los criterios epistémicos sobre los cuales se estructuró jerárquicamente la totalidad del saber, considerando como válido y legítimo sólo al conocimiento científico y técnico. Con base en este conocimiento se legitimó una estructura y orden social homogéneo culturalmente. “Es la legitimación de una armonía que se produce a espaldas de los hombres, la sanción de un sistema ético-social absoluto, de tipo *euclideano*, que trasciende las circunstancias específicas de los individuos”,² históricamente determinados.

Una de las principales críticas realizadas a esta noción de racionalidad ha sido su proceder en contra de todo conocimiento que no sea “en principio” comprobado mediante la experiencia, negando así saberes que forman parte de una tradición que, si bien, no es un saber científico, dan cuenta del mundo natural y social del hombre influyendo en sus acciones y decisiones.

Esta imagen estereotipada de la racionalidad científica se desdibujó a principio del siglo XX, periodo en el cual se da una fuerte y a la vez constructiva crítica desde la filosofía de la ciencia, la historia de la ciencia y la sociología de la ciencia así como desde la hermenéutica. Varios críticos en un intento de reconstruir la racionalidad, han recurrido a la noción de tradición como una categoría fundamental de análisis filosófico.³

² *Ídem.*

³ Para una revisión de la noción de tradición y de cómo ha sido usada en la reformulación de la noción de racionalidad, por autores como Popper, Kuhn, Laudan. *Crf.* Ambrosio Velasco Gómez, “Universalidad y relativismo en los sentidos filosóficos de tradición”. Revista *Diánoia*, 1997, Vol. XLIII, No. 43, pp. 125-145. UNAM, México.

1.- Filosofía de la ciencia y la crítica a la racionalidad científica moderna.

Dentro de la filosofía de la ciencia se ha cuestionado fuertemente la noción de racionalidad científica estrictamente metodológica y normativa, evidenciando las dimensiones sociológicas e históricas y el papel de las controversias, la deliberación y los acuerdos como elementos centrales de la racionalidad, que ahora se presenta en términos dialógicos, históricos y prudenciales.

1.1.- Dependencia teórica de la observación y de la base empírica.

La idea de una racionalidad neutra y libre de prejuicios es cuestionada por la tesis de dependencia teórica de la observación planteada por Russell Hanson y Thomas Kuhn, entre otros filósofos e historiadores de la ciencia. Esta tesis sostiene que la teoría es una condición de posibilidad de la observación por lo que no hay observación libre de teoría.⁴ “Las teorías y las interpretaciones están *allí* en la visión desde el principio”. Los datos obtenidos mediante la observación (experiencia visual) son organizados y moldeados por la teoría, las interpretaciones u otras construcciones intelectuales o conocimientos previos.⁵

La teoría o el paradigma proporcionan los conceptos y las categorías relevantes con las que el científico organiza su experiencia visual y aprende a ver el mundo de una manera determinada. Es decir, tiene una función heurística, guía la investigación determinando lo que es un dato e indicando los instrumentos y procedimientos para obtenerlo así como los conceptos relevantes para interpretarlo.⁶ En este sentido la experiencia sensorial tampoco es teóricamente neutra, dado que dos individuos pueden divergir en su experiencia sensorial y ver fenómenos distintos a pesar de que los elementos de su campo visual sean idénticos.⁷

⁴ Thomas Kuhn, en León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz (comps.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. UNAM-Siglo XXI, México, 1989, p.255.

⁵ Russell Hanson, “Observación”; en León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz (comps.), *op. cit.*, pp.218, 226 y 238.

⁶ Thomas Kuhn, *op. cit.*, p.265.

⁷ *Ibidem*, p.263

Se niega con ello la pretendida neutralidad de la base empírica; pues lo que cuenta como base empírica también supone una postura teórica.⁸ No nos acercamos a la base empírica suspendiendo todo conocimiento previo, más bien, desde éste conocimiento es que podemos observar y cuestionar a la naturaleza, sabemos que buscar, donde y cómo buscarlo. Así pues, los fenómenos de interés para la ciencia no están dados de antemano en la naturaleza esperando de ser captados por el científico mediante su experiencia inmediata, sino que son evidenciados a la luz de un paradigma.

De la dependencia teórica de la observación se desprende el carácter falible y corregible de toda observación.⁹ Esta tesis aunada al carácter convencional de la base empírica, implica negar la existencia de una fuente segura e inapelable de experiencia como base de comprobación de hipótesis o teorías, así como la existencia de datos únicos y de un lenguaje neutral de observación mediante el cual expresar los resultados obtenidos de la experiencia sensorial.

Al no existir una base segura e incontrovertible de experiencia y de los criterios con base en los cuales establecer que una hipótesis o teoría es mejor que otra se niega la idea de una racionalidad como un criterio universal y único de selección, es decir, como un conjunto de reglas metodológicas cuya aplicación lleva de manera inevitable a un mismo resultado.

1.2.- *Pierre Duhem y Otto Neurath.*

Desde principios del siglo XX surgieron críticas importantes a la noción metódica de la racionalidad poniendo en evidencia las limitaciones y deficiencias de las reglas de la

⁸ El problema de la base empírica se presenta en Popper. Sostiene que lo que cuenta como base empírica es el resultado de un acuerdo o convención. Popper está de acuerdo en que solamente la observación puede dar conocimiento sobre los hechos. La teoría tienen un papel en los enunciados de observación y los resultados experimentales, pues estos son siempre interpretaciones de los hechos observados, interpretaciones hechas a la luz de una teoría. Karl, Popper, *La lógica de la investigación científica*, Cap. V. Tecnos, Madrid, España.

⁹ “La búsqueda de una visión incorregible ha llevado a algunos filósofos a negar que pueda verse algo diferente de lo incorregible”. Russell Hanson, *op.cit.*, p.242.

lógica, consideradas como los únicos criterios que determinan y guían los juicios de los científicos en sus decisiones y elecciones. En este contexto Pierre Duhem reconoce que la racionalidad científica sobrepasa los límites de la lógica y sostiene que existen otras *razones no lógicas* que dirigen las preferencias y elecciones de los científicos.

Duhem afirma que cuando lo predicho por una teoría se contradice con su aplicación experimental, una regla lógica como el principio de no contradicción indica al científico que la teoría debe ser modificada pero no le muestran cómo modificarla. Al “no existir principio absoluto que dirija esta indagación” el problema puede ser abordado de diferente manera, por lo que corresponde a la “sagacidad” del científico encontrar el punto débil que afecta a todo el sistema teórico y decidir que hipótesis rechazar o aceptar y cuales corregir.¹⁰

En estas circunstancias las decisiones tomadas por los científicos no son el resultado de la aplicación metodológica de algún principio universal, sino que recurren a otras razones no lógicas, sin que por ello sus evaluaciones y elecciones sean irracionales. Cabe aclarar que Duhem no desecha las reglas lógicas y metodológicas sólo reconoce su limitación y la necesidad de que sean complementadas con otro tipo de razones a las que llama el *sentido común*.

La lógica pura no es la única regla de nuestros juicios; algunas opiniones que no incurren para nada en el principio de no contradicción, son sin embargo, perfectamente desatinadas. Estos motivos que no derivan de la lógica, y que no obstante guían nuestra elección, esas razones que la razón no conoce, que hablan al espíritu de finura y no al espíritu geométrico, constituye lo que se llama propiamente el *sentido común*.¹¹

El sentido común es como una capacidad crítica y reflexiva que posibilita la confrontación dialógica de las razones que los científicos presentan para aceptar sus hipótesis y teorías. Las razones dadas por el sentido común no se imponen con el mismo rigor que las prescripciones de la lógica. Al ser vagas e imprecisas es necesario que los

¹⁰ Pierre Duhem, *La teoría física. Su objeto y su estructura*. Herder, Barcelona, 1962, p.285-286.

¹¹ *Ídem*.

científicos, como comunidad epistémica pertinente, deliberen y defiendan el sentido común que pretende tener de su parte y demuestren el sinsentido de su adversario.

Vemos como Duhem plantea ya la noción de racionalidad en términos propiamente de la *comprensión hermenéutica* y del *diálogo*, pues el sentido común requiere que los científicos estén dispuestos a ampliar su propio horizonte, a escuchar y aceptar posturas opuestas a la suya permitiendo a la vez cuestionarla.¹² En este proceso de comprensión y de diálogo es necesario que los científicos no sean “demasiado indulgentes con su propio sistema y demasiado severos con el sistema del otro”.¹³ Duhem apela así a la capacidad de *juicio prudencial* de los participantes en el diálogo. En suma, la racionalidad científica para Duhem está fundada en un proceso dialógico, deliberativo y prudencial más que en un riguroso proceso metodológico demostrativo.

Por su parte Otto Neurath, desde el positivismo lógico, cuestiona la excesiva confianza que el racionalismo tiene en el método algorítmico infalible, con cuya aplicación era posible asegurar la verdad de las teorías. Al igual que Duhem, Neurath considera que las reglas de la lógica son insuficientes por sí mismas para determinar las decisiones y elecciones de los científicos. Deficiencias y limitaciones que deben complementarse con otro tipo de razones que llamó *motivos auxiliares*.

Las razones que proporcionan los motivos auxiliares no son arbitrarias y ni subjetivas son, nos dice Neurath, la herencia histórica de generaciones pasadas. En este sentido Neurath considera que los motivos auxiliares son parte de la tradición por lo tanto no se contraponen a la racionalidad científica siendo un elemento central para su desarrollo.¹⁴ Los motivos auxiliares son

...un puente entre racionalismo y tradición...una guía del razonamiento que surge de la práctica y la tradición...requieren para su preservación, el

¹² Ambrosio Velasco Gómez, “Historicidad y racionalidad de las tradiciones científicas”, en Sergio Martínez, Godfrey Guillaumin (compiladores), *Historia, filosofía y enseñanza de la ciencia*. UNAM-FFyL, México, 2005, p.393.

¹³ Pierre Duhem, *op. cit.*, p.287.

¹⁴ Cfr. Otto Neurath, “The Lost Wanderers of Descartes and the Auxiliary Motive” en *Philosophical papers 1913-1943*. 1983, pp.1-12.

reconocimiento por una comunidad de su ámbito de aplicación y de su utilidad como un principio heurístico de aplicación.¹⁵

Tanto el sentido común de Duhem como los motivos auxiliares de Neurath, permiten comprender la racionalidad como una actividad humana fundamentada en términos propiamente *hermenéuticos* y heurísticos, de una *racionalidad práctica, histórica y culturalmente arraigada*.

1.3.- Thomas Kuhn: racionalidad e inconmensurabilidad.

Thomas Kuhn (1962) en *La estructura de las revoluciones científicas* reivindica el papel de la historia, la cual había sido ignorada por la filosofía tradicional (el positivismo lógico y el racionalismo crítico) como un elemento fundamental para la comprensión del desarrollo y el cambio científico.¹⁶ Con el análisis y reconstrucción histórica de la ciencia, Kuhn muestra una imagen de la misma, así como de su racionalidad, radicalmente distinta a la noción estereotipada sostenida por la concepción tradicional.

Para Kuhn, todo conocimiento así como los criterios de evaluación con los que se elige entre dos teorías distintas están históricamente determinados, incluso aquel conocimiento que se asume como absoluto respecto de las condiciones particulares en las que surge. Con esta consideración Kuhn niega el carácter *a priori*, único, absoluto y universal de la racionalidad científica moderna.

La ciencia y la racionalidad se conciben ahora como actividades humanas realizadas por una comunidad de científicos histórica, social y culturalmente arraigada. Lo anterior implica borrar la distinción, establecida por la filosofía tradicional, entre contexto de

¹⁵ Citado por Ambrosio Velasco Gómez, 2005, *op. cit.*, p.394.

¹⁶ Cambia la forma de estudiar a la ciencia, se pasa de la reconstrucción lógica del método (análisis sincrónico y estático), a la reconstrucción histórica (análisis diacrónico y dinámico).

justificación¹⁷ y contexto de descubrimiento e incorporar este último al análisis de la filosofía de la ciencia. Es decir, considerar *los factores sociales, históricos, culturales* como elementos fundamentales que *influyen* no sólo en la producción de las hipótesis y teorías científicas, sino también, *en su justificación racional* es decir, en su evaluación y selección.¹⁸

La noción de racionalidad en Kuhn está ligada a la tesis de la *inconmensurabilidad*. Si bien, Kuhn planteó esta tesis para dar cuenta del cambio y desarrollo científico, sus implicaciones han rebasado el ámbito de la filosofía de la ciencia, siendo un elemento heurístico importante en la problemática de diversidad cultural. La tesis de la inconmensurabilidad plantea fundamentalmente que *no existe una única forma de organizar conceptualmente lo percibido en la experiencia y por lo tanto de representar, explicar y conocer el mundo*. Al no existir una base empírica neutra ni un lenguaje común de observación, los elementos que dan forma a nuestras percepciones sensoriales son los sistemas de conceptos, los valores, la pertenencia a un paradigma, a una tradición y la cosmovisión del mundo. Dado lo anterior, no todo lo que se puede decir en un lenguaje puede ser expresado en otro lenguaje.¹⁹

Kuhn plantea que dos teorías son inconmensurables cuando están articuladas en lenguajes que no son completamente traducibles entre sí.²⁰ Si no hay un lenguaje común en el cual se pueda expresar lo dicho por distintas teorías y en consecuencia una medida común de éxito que permita establecer cuál teoría es mejor, la pregunta que surge es ¿cómo se puede elegir entre dos teorías inconmensurables? Pareciera que aceptar la tesis de la inconmensurabilidad cancela la posibilidad de elección racional. Sin embargo, la inconmensurabilidad plantea la imposibilidad de traducción completa, pero no niega la elección racional, más bien, alude a una noción de racionalidad distinta.

¹⁷ El contexto de justificación era considerado como el ámbito de la reflexión propiamente de la filosofía de la ciencia. No les interesaba el proceso mediante el cual los científicos (como sujetos históricos y pertenecientes a una cultura determinada) elaboraban hipótesis y teorías, pues los consideraban de interés para la psicología. Se interesaban más bien, por la justificación epistémica de los productos (teorías e hipótesis), y desligados del contexto social e histórico en el que fueron producidas y aceptadas por la comunidad científica, se interesaban en su justificación epistémica. *Cfr.* AJ Ayer, *op. cit.*

¹⁸ Thomas Kuhn, *La tensión esencial*. FCE, México, 1982, pp.351 y 358.

¹⁹ Ana Rosa Pérez Ransanz, *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México, 2000, p.87.

²⁰ *Ibidem*, p.86.

En el paradigma tradicional de racionalidad elegir entre dos teorías implicaba compararlas por consiguiente traducir completamente una teoría en términos de la otra. En la inconmensurabilidad no se requiere traducibilidad completa, basta con la posibilidad de *comprensión* de las teorías rivales.²¹ Dicha comprensión se logra mediante el aprendizaje del lenguaje de la teoría rival.

Bajo la tesis de inconmensurabilidad la elección racional es posible pues se trata de una inconmensurabilidad parcial. Lo anterior implica que las teorías en pugna tienen un conjunto de creencias y valores epistémicos que no están en disputa y que proporcionan la base común que permite el aprendizaje del lenguaje de la teoría rival, y en consecuencia su comprensión, comparación y elección.²² En la elección no se apela a reglas lógicas universales, sino a lo que en un contexto histórico se juzga como las *virtudes* de una teoría.²³

Lo que se considera una virtud es determinado con base en los *valores epistémicos* establecidos y compartidos por una comunidad científica. Estos valores proporcionan la base en común con base en la cual comparar y elegir, constituyen los criterios de racionalidad. Sin embargo, su aplicación no garantiza la obtención de un resultado o decisión única y concluyente. En palabras de Kuhn

Cuando los científicos deben elegir entre teorías rivales, dos hombres comprometidos por entero con la misma lista de criterios de elección pueden llegar a pesar de ello a conclusiones diferentes [...] Quizá estén de acuerdo sobre estos asuntos pero difieren en cuanto a los pesos relativos que deben asignarles a estos u otros criterios...Con respecto a las divergencias de esta índole, no es útil ningún conjunto de criterios de elección...no bastan para determinar las decisiones del científico como individuo.²⁴

²¹ *Ibidem*, p.91.

²² *Ibidem*, p.128. Al aprender el lenguaje de una teoría se aprende también el significado de los conceptos en relación a la totalidad del sistema taxonómico pues, es sólo dentro de este sistema que los conceptos adquieren significado en su relación con otros conceptos del sistema.

²³ Los valores a los que se refiere Kuhn son la precisión, coherencia, amplitud, simplicidad y fecundidad. Thomas Kuhn, 1982, *op. cit.*, p.346.

²⁴ *Ibidem*, p.348.

Kuhn se refiere a criterios de racionalidad no como algoritmos que funcionan como reglas estrictas, sino como valores metodológicos que tienen una función heurística en cuanto guían la elección pero no la determinan. Al no tener un sentido único cada científico otorga a los valores un peso e importancia determinada en la elección, de acuerdo a otros criterios de carácter subjetivo, es decir, a su experiencia, su pertenencia a un paradigma, su biografía e incluso a su personalidad. En este sentido, los criterios de racionalidad compartidos por una comunidad no son estáticos y determinados en definitiva, son valores históricos. El sentido atribuido a cada valor cambia históricamente y según el contexto

...basta saber un poco de historia para sugerir que tanto la aplicación de estos valores como, más obviamente, los pesos relativos que se les atribuyen han variado marcadamente con el tiempo y también con el campo de aplicación... Aunque la experiencia de los científicos no justifica filosóficamente los valores que sustenta... tales valores se han aprendido en parte de la experiencia y han evolucionado con la misma.²⁵

Al igual que los otros críticos de la noción moderna de racionalidad mencionados, para Kuhn no existe un *algoritmo único* para prescribir la elección racional de manera unánime. En toda elección racional intervienen elementos *objetivos* y elementos *subjetivos*. Los primeros consisten en criterios epistémicos o valores metodológicos compartidos que establecen la base para poder comparar y elegir. Los segundos son criterios individuales que determinan la forma específica en la cual cada individuo aplica, interpreta y jerarquiza los criterios de racionalidad. En este sentido la racionalidad es lo que *posibilita* y permite *variaciones* en la acción y la elección.

Apelar a elementos subjetivos como parte importante de la elección racional no es condenar a un relativismo extremo e imposibilitar la racionalidad misma. Pues si bien, la racionalidad es flexible permitiendo variaciones en la elección, dicha variación esta *constreñida* por los valores metodológicos, de tal manera que no toda elección será válida y racional. Por otra parte, con el término subjetivo Kuhn se refiere no hay diferencias de

²⁵ *Ibidem*, p.359.

gusto, sino a diferencias de juicio. La divergencia en juicios es fundamental para lograr un acuerdo racional, así la elección de teorías inconmensurables implica mostrar la base de sus juicios, es decir, explicar las razones de su elección.

De esta forma la racionalidad se presenta no como un método algorítmico, sino como la habilidad de emitir juicios y como tal supone la capacidad de revisar los propios juicios y de modificarlos con el fin de llegar a un acuerdo racional. Por esta razón la participación de elementos subjetivos, para Kuhn, más que representar una desventaja para la elección racional tiene ventajas sorprendentes.²⁶ Los elementos subjetivos constituyen una forma de asegurar que la decisión racional esté basada no en la imposición de una decisión, sino en la *exposición* de buenas razones, en su *argumentación, confrontación, crítica, deliberación y persuasión*, en suma, en un genuino *diálogo plural y racional*.

Más que ser un atributo natural e inherente en la realidad misma, una elección individual e instantánea, la racionalidad es una condición a la cual se llega mediante un proceso de diálogo. Así los criterios con los que se decide si un conocimiento, creencia y acción son racionales o irracionales, no son determinados de manera *a priori*, sino un producto del diálogo. En suma es una racionalidad prudencial que apela al buen juicio, es una racionalidad práctica adecuada al contexto histórico y epistémico de las comunidades científicas o de otros grupos sociales.

Con estas consideraciones Kuhn reivindica la dimensión *social, histórica y cultural* como elementos que *determinan los criterios* con base en los cuales se comparan, evalúan, se decide y hacen elecciones racionales. En este sentido demostrar la racionalidad ya no queda reducido al ámbito de la justificación epistémica y verificación empírica.

De las críticas a la noción moderna de racionalidad realizadas desde la filosofía de la ciencia y de la historia de la ciencia podemos concluir que la idea de una racionalidad como un conjunto fijo e inmutable de reglas abstractas, absolutas y apriorísticas, cuya adecuada aplicación conduce ineluctablemente a un único resultado, ha quedado desplazada por la idea de una racionalidad dialógica y prudencial. Esta racionalidad refleja más la forma (procesos y criterios) en que de facto los científicos, en una comunidad epistémica,

²⁶ *Ibidem*, p.355.

toman las decisiones (falibles y revisables). Se vislumbra así una racionalidad hermenéutica, intersubjetiva, arraigada históricamente a una *tradición* de comunidades científicas.

Si bien, la actividad científica puede ser considerada como el mejor ejemplo de actividad racional que se tiene, sin embargo, debemos aceptar que no es el único. Por consiguiente no es posible establecerlo e imponerlo como modelo de racionalidad al cual toda actividad o sistema de conocimientos, creencias y saberes tenga que apegarse.²⁷

2.- Hermenéutica y la crítica a la racionalidad científica moderna.

En el ámbito de las *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) son varios los autores que han cuestionado la noción moderna de racionalidad y demostrado que, más que criterios universales, ahistóricos y apriorísticos, existe una diversidad de criterios de racionalidad y justificación de las acciones y prácticas humanas. En este sentido, las ciencias sociohistóricas buscan dar cuenta de esta diversidad mediante su comprensión.

En el contexto de la ciencia unificada y de las tradiciones naturalistas, la hermenéutica, en su vertiente metodológica (desarrollada principalmente por W. Dilthey, M. Weber y P. Winch) y su vertiente filosófica (desarrollada básicamente por H.G. Gadamer y P. Ricoeur) representa una crítica a las pretensiones universalistas de la concepción positivista y empirista de las ciencias naturales con su monismo metodológico y epistemológico que privilegia las explicaciones nomológicas²⁸ del mundo físico y del histórico-cultural. En oposición a este carácter nomológico de la ciencia, las ciencias del espíritu tienen como finalidad principal interpretar en su *especificidad*, la acción y acontecer humano mediante su comprensión.²⁹

²⁷ León Olivé, 2001, *op. cit.*, p.65.

²⁸ Ambrosio Velasco Gómez, 2000, *op. cit.*, pp.17-18.

²⁹ Wilhem Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*. Alianza, Madrid, España, 1980, p.38.

Acorde con su carácter comprensivo las ciencias sociales, más que subsumir la diversidad de prácticas, conductas, acciones y demás manifestaciones culturales en explicaciones generales y prescriptivas, buscan *comprender y reivindicar lo diferente* ante la homogeneidad cultural.

La hermenéutica metodológica ha precisado y aclarado los fundamentos metodológicos y epistemológicos de las ciencias sociohistóricas, desarrollando una metodología interpretativa. Por otra parte, y desde una visión ontológica de la comprensión más que metodológica, la hermenéutica filosófica abre la posibilidad de reflexionar no sólo sobre las ciencias sociohistóricas, sino además sobre el mundo histórico, sobre la sociedad y la cultura.³⁰

2.1- Peter Winch: hacia una hermeneutización de la racionalidad.

Uno de los autores centrales en la reflexión y comprensión de la racionalidad en el contexto de la diversidad cultural es sin duda Peter Winch. En *Comprender una sociedad primitiva*, Peter Winch hace una crítica metodológica y epistemológica a la antropología científicista (positivista) por abordar el estudio y comprensión de otras culturas mediante los criterios, esquemas y procedimientos teóricos y metodológicos propios del paradigma de la racionalidad de la ciencia occidental moderna. Son criterios y esquemas que –afirma Peter Winch– pertenecen a “una cultura cuya concepción de racionalidad, se halla profundamente afectada por los logros y métodos de la ciencia occidental moderna”,³¹ dentro de la cual una creencia, un saber y una práctica son considerados conocimiento verdadero y legítimo sólo si tienen correspondencia con la realidad, es decir, si cumplen con los rigurosos criterios de verificación empírica. Una cultura que

³⁰ Ambrosio Velasco Gómez, “El desarrollo de la hermenéutica en el siglo XX”, en María Antonia González Valerio, Greta Rivara Kamaji y Paulina Rivero Weber (coords.), *Entre Hermenéuticas*. UNAM, México, 2005. pp.169-170.

³¹ Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*. Paidós, Barcelona España, 1994, p.32.

...considera cosas tales como la creencia en la magia o la práctica de consultar oráculos casi como paradigma de lo irracional...esta situación lleva muy probablemente al antropólogo a adoptar la siguiente postura: *nosotros* sabemos que las creencias de los azande...son erróneas, ilusorias. Los métodos científicos...han demostrado de modo concluyente que no existen relaciones de causa-efecto tales como las supuestas por esas prácticas y creencias.³²

Peter Winch cuestiona esta forma metodológica y epistemológica de proceder en la comprensión de otras culturas pues, ha llevado a una serie de errores categoriales: la *imposición de conceptos y criterios de racionalidad pertenecientes a la cultura occidental moderna, para evaluar y juzgar* prácticas, creencias e incluso la forma de vida de otras culturas. El resultado ha sido una visión eurocéntrica, distorsionada y simplificada en su complejidad e incomprensión de las culturas distintas a la cultura occidental moderna, constituida como superior y hegemónica.

Es en este contexto que Peter Winch cuestiona los planteamientos y las conclusiones que Evans-Pritchard formula sobre la cultura de los azande. Evans-Pritchard reconoce que el pensamiento azande es un sistema de creencias lógico pues obedece a las reglas del pensamiento (como la coherencia y la no contradicción), sin embargo, es un sistema de pensamiento incorrecto, por consiguiente *no científico*, porque *no concuerda* con la *realidad*.

La conclusión anterior está basada en la idea de realidad como correspondencia empírica la cual –afirma Peter Winch– es inteligible y aplicable sólo en el contexto del razonamiento científico y de la cultura occidental moderna. Evans-Pritchard considera que la realidad “es aquello con lo que guardan relación las nociones científicas y no científicas”.³³ Se trata de una realidad establecida *a priori* contra la cual se contrasta y corrobora empíricamente los conocimientos, creencias y prácticas. Evans-Pritchard

³² *Ídem*.

³³ Evans-Pritchard considera que las nociones científicas son las únicas que concuerdan con la realidad objetiva, en cuanto a la validez de sus premisas, así como a las inferencias extraídas, mientras que las nociones lógicas, son verdaderas si las premisas también son verdaderas, siendo irrelevante la realidad de las premisas. Peter Winch, *op. cit.*, p.35.

extrapola y aplica esta noción de realidad al contexto de la cultura de los azande, concluyendo que “la concepción científica se adecua a cómo es la realidad efectivamente, mientras que la concepción mágica no lo hace” y por lo tanto son equivocadas.³⁴

Peter Winch cuestiona esta forma de caracterizar lo científico como lo único que está de acuerdo con la realidad objetiva y tomarlo como punto de referencia para juzgar la validez del pensamiento, acciones y creencias no sólo de los azande, sino de cualquier cultura ajena a la cultura occidental moderna.

Para Winch la forma de concebir *la realidad no puede establecerse a priori e independiente del contexto cultural*. La distinción entre lo que es real y lo irreal se logra sólo comprendiendo el significado que estas nociones tienen en el lenguaje y el uso que una comunidad haga de ellos. Así, “lo real y lo irreal se muestran en el sentido que el lenguaje tiene”.³⁵ En otras palabras, la realidad así como lo que esta acorde con ella, no queda terminado por la verificación empírica, son una *convención social*, es decir, producto de *reglas intersubjetivas*. Una regla no se puede –afirma Winch– adscribir a un individuo aislado pues son necesarias las relaciones con otros individuos para que las reglas ejerzan control sobre su acción y prescriba actuar del mismo modo ante la misma clase de situaciones, permitiendo su evaluación y comprensión.³⁶

Toda sociedad posee necesariamente una idea acerca de la realidad alrededor de la cual constituye y organiza su lenguaje, su pensamiento, sus formas de existencia y acción. Esta consideración nos permite entender la sociedad como una *totalidad* en cuanto forma de vida que articula y hace comprensibles, inteligibles y significativos las formas de actuar, de pensar y de dar sentido.³⁷ Es decir, articula y hace comprensibles y significativos los conocimientos, saberes y creencias que constituyen la cosmovisión del mundo de una cultura como la de las etnias indígenas.

Es así que comprender una práctica, una acción o una creencia es entender *su sentido*, determinar las reglas que la hacen inteligible pero no para y desde los criterios y estándares de quien busca comprender, sino desde el contexto cultural en el cual son

³⁴ *Ibídem*, p.36.

³⁵ *Ibídem*, p.37-38.

³⁶ Peter Winch, *Ciencia Social y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1972, pp. 35.

³⁷ Mario Teodoro Ramírez, *De la razón a la praxis*. Siglo XXI, México, 2003, p.44.

producidas y realizadas, pues el sentido se hace manifiesto sólo en relación a una *forma de vida*, a una *totalidad de sentido*.³⁸

Esta totalidad histórica-cultural ofrece el *contexto adecuado* para comprender el sentido y significado de las prácticas, creencias y acciones de una cultura, así como los criterios para evaluar y juzgar la racionalidad, validez y legitimidad de las mismas. Es por eso que, a juicio de Peter Winch, se comete un error categorial cuando se interpreta el sistema de pensamiento azande tomando como punto de comparación al pensamiento, criterios y normas e incluso valores de la cultura occidental moderna pues implica entender las reglas de un juego con los supuestos basados en las reglas de otro juego.³⁹

Racionalidad.

La racionalidad para Peter Winch no existe *independiente del contexto cultural* por lo tanto como universal, abstracta y *a priori*. Al ser la realidad relativa a un lenguaje y a una forma de vida, puede haber tantas realidades como lenguajes, por lo cual, no existe una realidad en si (*a priori*) respecto a la cual se pueda evaluar o juzgar la validez y racionalidad de las acciones, prácticas y creencias.

En este sentido, la realidad definida en términos del lenguaje de la ciencia occidental moderna, sus criterios, métodos y categorías al igual que otras creencias y formas de pensamiento es sólo una, y no la única, posibilidad de interpretar la realidad y determinar lo que está acorde con ella. No hay elementos para decir que la comprensión y el conocimiento científico sobre el mundo sean preferibles a cualquier otra forma de concebir la realidad ni para adoptarla como único arbitro para determinar si las creencias, prácticas y otros saberes tradicionales son conocimientos verdaderos, legítimos y racionales. Con estas consideraciones Peter Winch relativiza la supuesta universalidad,

³⁸ Peter Winch, *op. cit.*, p.48.

³⁹ *Ibidem*, p.55.

unicidad y necesidad de los criterios de racionalidad científica moderna así como sus interpretaciones y explicaciones de la realidad histórica-cultural.

Al igual que la concepción de realidad, la racionalidad está circunscrita a un uso establecido del lenguaje, por lo que “decir que una sociedad *tiene un lenguaje*, es decir también que *tiene un concepto de racionalidad*”,⁴⁰ más aun, *toda forma de vida supone una racionalidad*. Esto implica por una parte que los criterios de racionalidad de diferentes culturas pueden no coincidir e incluso ser inconmensurables. Por otra parte implica que la racionalidad no puede reducirse a los criterios formales de las reglas de la lógica. En este sentido, comprender las formas en las que se expresa la racionalidad en una cultura no puede elucidarse mediante la coherencia lógica de las reglas que gobiernan ciertas actividades. Es necesario, además, *comprender el sentido* que estas tienen en el *modo de vida*.⁴¹ La racionalidad queda relativizada a una forma de vida, al sentido y contexto en el que se dan las prácticas acciones o creencias.

Al vislumbrar la racionalidad como una forma de vida, Peter Winch invita a “estar abiertos a nuevas posibilidades sobre lo que puede ser invocado con la rúbrica de racionalidad, posibilidades que son tal vez sugeridas y limitadas por lo que hasta el momento se ha aceptado como racional, pero no determinadas únicamente por ella”⁴² pues nada dicen sobre sus manifestaciones concretas. Las cuales sólo se determinan “investigando el contexto más amplio de una forma de vida”, es decir, comprendiendo el sentido de las reglas intersubjetivas que gobiernan las actividades.⁴³

Con Peter Winch la racionalidad no es una concepción abstracta y apriorística, sino que queda definida en términos de la experiencia humana dentro de sus formas particulares de vida, en sus acciones y relaciones sociales concretas. Se trata de una racionalidad práctica, productora de formas de vida y de sentido.⁴⁴

Queda claro que para Peter Winch no existen criterios universales de racionalidad, estos dependen del lenguaje y del contexto por lo que pueden variar e incluso ser

⁴⁰ *Ibidem*, p.66.

⁴¹ *Ibidem*, p.56.

⁴² *Ibidem*, p.67.

⁴³ *Ibidem*, p.68.

⁴⁴ Mario Teodoro Ramírez, *op. cit.*, p.54.

inconmensurables. En esta situación podemos preguntar si la propuesta de Peter Winch nos conduce a un relativismo extremo que anule la crítica racional y la posibilidad de establecer acuerdos y relaciones interculturales basadas en un diálogo racional. Respecto al carácter inconmensurable, cabe recordar que es posible que no exista un acuerdo conceptual inicial o de criterios con base en los cuales determinar la racionalidad de las creencias y prácticas. Sin embargo, el carácter parcial de la inconmensurabilidad permite su comprensión y la posibilidad de establecer acuerdos sobre los criterios de racionalidad.***

Por otra parte, para Peter Winch no es aceptable una crítica racional mediante la aplicación de criterios externos a la cultura en cuestión, es decir, una crítica externa que evalúe las prácticas y creencias de una cultura utilizando como punto de referencia nuestros propios criterios de racionalidad o de inteligibilidad. Toda conducta significativa está regida por reglas intersubjetivas que son patrones de conducta que los individuos han interiorizado, por tanto son específicas a cada sociedad.

Comprender en su especificación la acción social implica la asignación objetiva de motivos, es decir, reconstruir las reglas intersubjetivas de conducta las cuales dan regularidad a la acción haciéndola susceptible de comprensión. Sólo podemos comprender la acción social en función de las reglas sociales propias de la tradición y cultura específica de la comunidad, sólo en este contexto la acción puede ser significativa y racional. En consecuencia la evaluación objetiva de la racionalidad de una acción es posible desde el punto de vista de la comunidad no desde una perspectiva externa. Negar la posibilidad de crítica externa no significa que la comunidad en cuestión no pueda evaluar, cuestionar, transformar sus propios criterios de racionalidad.⁴⁵

La crítica racional aceptable para Peter Winch se plantea en términos de ampliar nuestro modo de vida a partir del estudio y comprensión de otras formas de vida, de otras racionalidades.⁴⁶ Esta crítica toma la forma de una comprensión y reflexión hermenéutica que nos permite comprender no sólo diferentes formas y manifestaciones de la racionalidad, sino que abre la posibilidad de un diálogo con otras culturas y con ello la posibilidad de ampliar nuestras formas de vida, de ampliar nuestros horizontes, categorías y

⁴⁵ Peter Winch, *op. cit.*, p.61.

⁴⁶ *Ibidem*, p.65.

parámetros, las posibilidades de lo que puede ser considerado bajo la rúbrica de racionalidad.⁴⁷ Es por lo tanto una crítica no hacia otras culturas o formas de vida a partir de criterios externos a ella, sino una crítica racional hacia la propia cultura del investigador.

El planteamiento de Peter Winch es fuertemente cuestionado por autores como Alasdair MacIntyre, Appel y Habermas por su carácter ahistoricista y relativista. Su limitación fundamental consiste en que no toma en cuenta del devenir histórico de los azande y que los estudia fuera de las relaciones sociopolíticas que establecen con otros grupos.

A pesar de las limitaciones y críticas que se le han hecho a Peter Winch considero que su teoría de la interpretación y la reflexión que hace en torno a la racionalidad, nos da elementos importantes para entender que sólo es posible comprender una cultura, sus acciones, creencias y prácticas en el contexto cultural en los cuales son producidas con base en reglas intersubjetivas propias de la tradición cultural, dentro de la cual se presentan como racionales o irracionales, legítimos o ilegítimos.

Es importante reconocer que los criterios de racionalidad, así como el conocimiento y representación de la realidad establecida por el paradigma de racionalidad hegemónico, lejos de ser naturales, universales y necesarios, sólo son una posibilidad de construir y validar conocimiento. En consecuencia debemos rechazar que la ciencia tenga el único dominio y pretensión de verdad pues lo que esta acorde con la realidad, desde la visión de Winch, es una convención social, entendida como reglas intersubjetivas. Por otra parte, Peter Winch recupera la noción práctica de la racionalidad arraigada a una forma de vida, a una sociedad entendida como una totalidad de sentido y presentada a su vez como una articulación de la producción material, cultural y simbólica. Con lo cual rebasa la noción restringida y fragmentada de la racionalidad de una ciencia basada en la explicación nomológico deductiva, privilegiando el carácter comprensivo.

⁴⁷ *Ibidem*, p.78.

2.2.- Hans-Georg Gadamer. Tradición y racionalidad.

Desde la hermenéutica filosófica Hans-Georg Gadamer incorpora a la polémica de la racionalidad la *dimensión histórica*, reconociendo la finitud,⁴⁸ concreción e historicidad del ser humano y del conocimiento. Para Gadamer todo conocimiento, toda creencia, acción, conducta, comprensión e interpretación del mundo están constreñidos histórica y culturalmente a una *tradición*. Es decir, se mueven siempre y necesariamente en el horizonte abierto por una comprensión del mundo lingüísticamente mediada y realizada. Incluso la ciencia y su conocimiento del mundo son posibles sólo a partir de ese horizonte hermenéutico.⁴⁹

Lo anterior constituye un cuestionamiento a la extrapolación de los esquemas rígidos y representaciones propios del mundo natural, a la totalidad de las experiencias humanas, con la pretensión de explicar y controlar la diversidad de saberes, conocimientos, creencias, acciones, comportamientos e instituciones.

La legitimidad y pretensión de verdad de estos saberes no se puede determinar mediante la aplicación de un algoritmo universal ajeno a la tradición (saberes y creencias) que se quiere evaluar. Es sólo dentro de la tradición que podemos comprender su sentido, su trascendencia, legitimidad y validez. Gadamer niega así la existencia de criterios universales y abstractos que clasifiquen dicotómicamente la totalidad del saber y praxis humana como racional o irracional, legítimos o ilegítimos, correctos o incorrectos, verdaderos o falsos.

Acorde con la condición finita e histórica del ser y del conocimiento, Gadamer defiende el *carácter histórico de la racionalidad* pues “la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica, la razón sólo existe como *real e histórica*, está siempre referida en lo dado en lo cual se ejerce”.⁵⁰ Se trata de una racionalidad práctica y

⁴⁸Finitud no significa estático sino que hace referencia a un estado de continuo movimiento y formación, en devenir.

⁴⁹Thomas Kuhn ya había mencionado que las ciencias naturales son tan hermenéuticas como las ciencias sociales. Es precisamente este carácter hermenéutico de la ciencia, el que para Gadamer, restringe la posibilidad de extender legítimamente la actitud científico-objetivante a todos los ámbitos de la praxis humana. Restricción que en la modernidad ha sido pasada por alto.

⁵⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Vol. I. Sígueme, Salamanca, 2001, p.343.

prudencial cuyos criterios no son *abstractos* y determinados *a priori*, sino que *surgen* del *contexto* y *circunstancias* en las que opera. Esta racionalidad se basa en la *comprensión hermenéutica* y apela a la *persuasión retórica* (argumentación no demostrativa y concluyente)⁵¹ al buen juicio, al sentido comunitario (*sensus communis*) y al *diálogo*.

Gadamer retoma la idea del *sensus communis* de la tradición humanista de Vico, como oposición a la ciencia moderna, como necesidad de reincorporar la sabiduría de los antiguos, el culto de la *prudentia* y la *eloquentia*. Para Gadamer el *sensus communis* se refiere al sentido que funda cada comunidad, la generalidad concreta (y no abstracta) que representa la comunidad de un grupo o un pueblo y que orienta la voluntad humana.⁵²

La noción de *tradición* ha sido fundamental en la comprensión de la racionalidad de nuestros conocimientos y acciones, permitiendo formular una noción de racionalidad que de cuenta de la diversidad de saberes y prácticas humanas. El concepto de tradición tiene funciones epistémicas y heurísticas que permite comprender la razón y el saber humano no en abstracto como entidades asiladas y al margen de las manifestaciones del ser concreto, tal y como ha llegado a ser, sino a partir de esas determinaciones históricas y culturales y en sus relaciones dialécticas con el pasado y el presente. Es decir, el concepto de tradición ha permitido plantear la racionalidad en términos históricos, hermenéuticos, prudenciales y dialógicos.

Dentro de este planteamiento no hay cabida para una racionalidad universal, absoluta y contundente sin relación con el ámbito histórico-cultural. Para Gadamer toda *racionalidad* está *constreñida* a una *tradición*, en cuanto que posibilita los prejuicios y las condiciones epistémicas e históricas que permiten comprender la racionalidad, validez y legitimidad de los conocimientos, prácticas, creencias y acciones humanas. Los criterios de racionalidad son específicos de cada tradición y pueden ser revisados, sometidos a crítica y modificarse con el devenir mismo de la tradición.

Sin embargo, las funciones epistémicas y heurísticas de la tradición han sido oscurecidas por la noción distorsionada y devaluada que la Ilustración formuló de ella, así

⁵¹ Gadamer retoma el sentido aristotélico de la retórica, como *dynamis*, como persuasión y espacio de debate, más no como mera técnica social, relacionada con la manipulación y coacción. *Ibidem*, Vol. II. p.263.

⁵² *Ibidem*, Vol. I. p.50.

como del prejuicio y la autoridad, ambas importantes para la comprensión de la tradición, dándoles un sentido negativo y opuesto a la razón.

Erróneamente se consideró a la tradición como “algo” limitado al pasado, como mero dato histórico sin ningún valor, interés y relación con el presente. En la modernidad el pasado y todo lo relacionado con él tiene una connotación negativa, representa lo oscuro, lo impreciso, lo improbable (bajo el criterio empirista de verificación)⁵³ e incierto. En una actitud positiva e ilustrada se busca superar, negar e incluso eliminar el pasado y todo lo relacionado con él así sean saberes milenarios o culturas completas. Bajo esta consideración moderna del pasado la tradición sólo puede ser fuente de prejuicios, es decir, de ideas sin fundamento y erróneas que obstaculizan la obtención de conocimiento verdadero y positivo. Apegarse y mantener la tradición es un acto irracional.

Sin embargo, –afirma Gadamer– la Ilustración ha mantenido un prejuicio fundamental: “el prejuicio contra todo prejuicio”.⁵⁴ Su lema, la exclusión de todo prejuicio mediante el uso metódico y disciplinado de la razón. De esta forma se justifica la sustitución e incluso eliminación de los saberes de la tradición por un saber actual, positivo y científico.⁵⁵

En oposición a esta actitud ilustrada Gadamer defiende el carácter *racional* de la tradición. Afirma que lejos de oponerse a la razón, la tradición permite su realización. La tradición no es un objeto relegado al pasado, la tradición es lenguaje⁵⁶ y “el lenguaje es el lenguaje de la razón misma”.⁵⁷ Bajo esta perspectiva, el lenguaje no es un simple medio de comunicación y expresión, sino que es *constitutivo* del pensamiento y de toda experiencia. Poseer un lenguaje es estar inserto en una tradición de valores, actitudes y creencias, es poseer un mundo y estar en relación con él, tener un saber y representación de él, una

⁵³ El saber tradicional es colocado como opuesto a la razón por no cumplir con los postulados empíricos de verificación y de fundamentación establecidos por el racionalismo positivista. Son clasificados como “racionales” todo saber, creencias, prácticas y conocimiento cuyas condiciones de verificación y fundamentación epistémica sean “en principio” establecidas, mientras que los saberes tradicionales son colocados al otro lado de la balanza.

⁵⁴ *Ibidem*, p.337.

⁵⁵ Mario Teodoro Ramírez, *op. cit.*, p.106.

⁵⁶ ...“la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje”, Hans-Georg Gadamer, *op. cit.* Vol. I, p.468.

⁵⁷ *Ibidem*, p.483. Al respecto Mario Teodoro Ramírez considera que “la capacidad del ser de moldear el lenguaje, es también capacidad de moldear el mundo, y esto es también lo que se ha llamado razón.” Mario Teodoro Ramírez, *op. cit.*, p.67.

conciencia histórica, una verdad.⁵⁸ En suma, el lenguaje es condición de posibilidad del mundo y de su *comprensión*, es una *apertura al mundo*.

Al ser la tradición lenguaje es ontológica, “nos enfrentamos a la tradición mediante lo ya vivido dentro de ella; es sólo desde dentro de la tradición que entendemos al mundo y nos entendemos mutuamente”.⁵⁹ Desde la tradición captamos otras épocas, otros modos culturales, producimos, aprehendemos y aplicamos saberes, definimos valores y objetivos de acción. La tradición es también el lugar donde se inserta nuestro entendimiento de las cosas políticas, sociales y culturales y la posibilidad de acceder al espacio público de la vida social. En suma la tradición da cuenta de la condición *finita e histórica* del ser humano, del ser en el mundo, de su conciencia histórica, de su comprensión y autocomprensión.

La tradición es así fuente de conocimiento y autoridad legítima. Sin embargo, para Gadamer la autoridad no tiene que ver con un acto irracional de obediencia ciega, sino con un acto racional de conocimiento y reconocimiento que implica aceptar los límites de nuestros juicios y concederle superioridad en cuanto saber y juicios. Por esta razón, lo que dice la tradición como autoridad es reconocido como cierto y racional.⁶⁰ En consecuencia mantener viva y obedecer a la tradición no en un acto de sumisión, sino un acto de razón y de libertad. La tradición es en realidad “un momento de la libertad y de la historia”.⁶¹

Replanteado así el concepto de tradición, como autoridad legítima, sus prejuicios adquieren legitimidad y validez.⁶² Los prejuicios constituyen la realidad histórica del ser, es decir, la autocomprensión realizada por el propio individuo desde la concreción de su vida histórica,⁶³ determinando así las condiciones desde donde se comprende. En este sentido,

⁵⁸ Mario Teodoro Ramírez, *op. cit.*, p.109.

⁵⁹ Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, Vol. I, p.350.

⁶⁰ *Ibidem*, pp.347 y 348.

⁶¹ Si bien, nos dice Gadamer, que la tradición es en esencia conservación, esto no implica que la tradición se oponga a la libertad al cambio y transformación; pues la conservación al igual que las innovaciones e incluso las revoluciones, es un acto de la razón y de libertad. Gadamer, afirma que, “en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio... se conserva mucho más legado antiguo... integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez”. *Ibidem*, pp. 348 y 349.

⁶² El conocimiento práctico contenido en los prejuicios es un saber que no puede fundamentar bajo la noción empirista de fundamentación, ni evaluar bajo la noción científicista de racionalidad.

⁶³ “Las grandes realidades históricas (sociedad y estado), son en realidad determinantes previos de toda vivencia. En nuestra comprensión está ya una comprensión de la realidad histórica (de la familia, de la

lejos de ser fuente de ideas erróneas e impedir el conocimiento y la comprensión del mundo, la tradición y sus prejuicios son fuente de conocimiento legítimo y verdadero.

Por tal razón, eliminar los prejuicios y deslindarnos de la tradición, ante la exigencia ingenua de una ciencia libre de prejuicios es, para Gadamer, dejar de tener una actitud hacia el mundo, renunciar a la base misma de nuestro ser o humanidad. En suma, es despojar a la tradición de su poder y a la comprensión de sus fundamentos.

La comprensión, evaluación e incluso crítica y revisión de los criterios de racionalidad adquiere otro sentido desde la hermenéutica filosófica. Para la cual comprender significa estar abierto y receptivo a otras tradiciones, dejar hablar y escuchar otras voces, otros prejuicios, otras culturas; comprender es un proceso en el cual se confrontan nuestros prejuicios con la tradición. Dicha confrontación no se traduce en una contrastación empírica para determinar mediante la aplicación de un algoritmo de validez universal, la racionalidad y legitimidad de los prejuicios de la tradición. Se trata de una confrontación que se resuelve mediante un proceso de dialogo constante entre lo familiar y lo extraño, abriendo a la vez posibilidades de comprensión. “Comprender es siempre el proceso de fusión de horizontes”.⁶⁴

La comprensión hermenéutica no anula la crítica pues en el proceso de fusión de horizontes, en la confrontación de nuestros prejuicios con la tradición, se evidencian los prejuicios inherentes a toda comprensión,⁶⁵ permitiendo cuestionar y revisar los criterios de racionalidad y el conocimiento mismo e incluso modificar los propios prejuicios, teniendo como referente lo dicho por otras tradiciones.⁶⁶

Sin embargo, la crítica que posibilita la hermenéutica filosófica no consiste en tomar posición privilegiada ni dotar de superioridad, en cuanto verdad y saber, a los propios prejuicios sobre los de otras tradiciones. La crítica hermenéutica se presenta como un proceso de comprensión que no implica asumir neutralidad o autocancelación de los

sociedad, del estado), así pues, los prejuicios de un individuo son la realidad histórica de su ser, son una condición de la comprensión.” *Ibidem*, p.344.

⁶⁴ *Ibidem*, p.377.

⁶⁵ *Ibidem*, Vol. II., p.252.

⁶⁶ Es en este proceso donde se torna relevante la noción de “distancia en el tiempo”, que es “distancia histórica” como posibilidad positiva y productiva del comprender. La distancia histórica, nos dice Gadamer, no es un abismo devorador sino, una continuidad de la procedencia y de la tradición, en cuya luz se nos muestra lo transmitido dando seguridad a la comprensión e interpretación. *Ibidem*, Vol. I., p.367.

prejuicios; no exige una postura externa respecto a lo que se cuestiona o busca comprender ni tampoco la idea de una verdad absoluta e incuestionable. La reflexión hermenéutica “no pretende dar un criterio de verdad”, sino que “se limita a abrir posibilidades de conocimiento que sin ella no se percibirían”.⁶⁷

La actitud crítica de la hermenéutica reside “en distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos de los prejuicios falsos que producen malentendidos”.⁶⁸ No se busca llevar la reflexión sobre la praxis humana y social al conocimiento o esclarecimiento de ciertas reglas, más bien, se “reflexiona sobre esa competencia y sobre el saber en que descansa. No sirve para superar ciertas dificultades de comprensión...sino que aspira...a un saber de reflexión crítica”.⁶⁹

Si bien, la hermenéutica metodológica y la filosófica ponen énfasis en la comprensión de la diversidad de prácticas y acciones sociales más que en su explicación nomológica, existe una diferencia significativa en torno a cómo conciben la comprensión, sus implicaciones y alcances.

Desde la hermenéutica metodológica Peter Winch considera que la comprensión sólo implica relacionar una determinada acción con sus reglas intersubjetivas específicas a una tradición cultural, estando en condiciones de interpretar los motivos posibles de la acción. Entendida así, la comprensión permite la evaluación de las acciones tomando, para tal objetivo, criterios de racionalidad pertenecientes a la tradición en cuestión. Sin embargo, en el planteamiento de Winch la comprensión no implica su crítica racional. Recordemos que para Winch la crítica aceptable es aquella realizada con criterios de racionalidad internos a la tradición. Por otra parte la crítica racional sí implica comprensión.

Winch separa los aspectos metodológicos-epistémicos, de los aspectos políticos-éticos que la comprensión del significado de la acción social y la crítica interna puedan tener en el conocimiento surgido de la comprensión hermenéutica. De manera contraria para Gadamer la comprensión sí implica la crítica pues la interpretación es un proceso de fusión de horizontes en el cual se confrontan y critican e incluso pueden ser modificados o abandonados nuestros prejuicios con la tradición.

⁶⁷ *Ibidem*, Vol. II., p.254.

⁶⁸ *Ibidem*, Vol. I, p.369.

⁶⁹ *Ibidem*, Vol. II., p.246.

Polémica Gadamer-Habermas.

La racionalidad prudencial sólo puede realizarse mediante un diálogo racional basado en la comprensión hermenéutica cada vez más plural e incluyente. Para Gadamer esta universalización de la experiencia hermenéutica es posible porque “la comprensión y el acuerdo son la forma efectiva de realización de la vida social, que es una comunidad de diálogo, nada queda excluido a ella, ninguna experiencia del mundo.”⁷⁰

Sin embargo, no pone suficiente atención a las dimensiones políticas e ideológicas que históricamente han condicionado los usos de lenguaje, la comunicación y la posibilidad de una comprensión no distorsionada que permita la realización de un genuino diálogo plural e incluyente. Esta es la crítica que Jürgen Habermas hace a Gadamer.

Según Habermas, Gadamer no contempla que el lenguaje pueda generar mecanismos de poder y dominación ni tampoco la forma en la que estos se manifiestan en las estructuras institucionales y normativas de tradiciones simbólicas, por lo que el proceso comunicativo puede estar deformado. Para Habermas la hermenéutica no puede dar cuenta de estos mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación, a su juicio, se requieren otros criterios, no disponibles en la hermenéutica, que permitan discriminar un prejuicio verdadero de aquéllos falsos que distorsionan la comunicación y comprensión. Dichos criterios son proporcionados por la *teoría crítica* (como el psicoanálisis e incluso el materialismo histórico) que por su fuerza explicativa puede desarticular los mecanismos deformadores.⁷¹ Con estas consideraciones Habermas pretendía trascender la dimensión contemplativa de la comprensión hermenéutica y recuperar la capacidad crítica y reflexiva de la realidad histórica cultural.⁷²

Sin embargo, estas teorías críticas se presentan como *criterios externos* a las tradiciones, lo que implica regresar a uno de los aspectos centrales que originaron la

⁷⁰ *Ibidem*, p.247.

⁷¹ Jürgen Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica, en “La lógica de las ciencias sociales”, Rei, México, 1993, p.287.

⁷² Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus, Madrid España, 1983. Afirma que: “Aunque la teoría de la comunicación tiene como objeto solucionar problemas de índole más bien filosófico, problemas más concretamente, que afectan a los fundamentos de las ciencias sociales, creo discernir un estrecho nexo con cuestiones que se derivan de una teoría de la evolución social”. p.10.

polémica de la racionalidad expuestos en su momento por Peter Winch en su polémica con Evans-Pritchard. Pues ¿bajo que criterios de racionalidad las teorías críticas podrán evidenciar las distorsiones ideológicas y mecanismos de dominación? ¿a que tradición pertenecen estos criterios de racionalidad?

Debemos reconocer a Habermas el mérito de hacer manifiesto el aspecto político e ideológico como factores inmersos en toda racionalidad así como haberla ubicado, para su comprensión, dentro de la sociedad entendida como una *totalidad histórica*, articulada y dinámica. Esta consideración permite dar cuenta de las distorsiones que la ideología, como falsa conciencia, puede ejercer sobre los juegos del lenguaje, y de cómo la política y la dominación condicionan o anulan las posibilidades de un diálogo plural e incluyente propiciando o inhibiendo relaciones interculturales basadas en los principios de la pluriculturalidad.

Sin embargo, aceptar la noción de racionalidad comunicativa propuesta por Habermas, como un consenso global que propone un criterio racional de verdad y que genere un verdadero diálogo sin distorsión comunicativa, implica aceptar la estructura jerárquica del conocimiento y de criterios de evaluación establecida por el racionalismo cientificista. Es decir, colocar en la cima de la totalidad del saber (en supremacía epistémica) al saber de la teoría crítica, al conocimiento del experto y aceptar la imagen del ingeniero social (dotado de superioridad en cuanto saber y pretensión del dominio exclusivo de la verdad) para dirigir la totalidad de la vida social. Lo anterior implica desconocer la fuente de conocimiento legítimo y verdadero que constituyen los saberes tradicionales, que si bien, no son obtenidos por procedimientos científicos, dirigen y determinan la praxis humana, conformando una tradición cultural con elementos de reflexión y crítica.

En respuesta a las críticas de Habermas, Gadamer argumenta que no olvida las condiciones de poder y distorsión que pueden impedir la comunicación y la realización de un diálogo racional. Gadamer esta consciente de que la posibilidad de entendimiento comunicativo supone condiciones que el diálogo no puede crear por sí mismo, se necesita a

su juicio, una solidaridad previa.⁷³ Pero considera que la teoría de la comprensión comunicativa (y su dominio teórico) no puede derribar los obstáculos sociales (relaciones sociales conflictivas) para generar un consenso y el “reconocimiento legitimizador sin violencia”.⁷⁴ Para Gadamer esta idea de diálogo racional no condicionado capaz de eliminar las distorsiones comunicativas para generar un consenso verdadero, implica la idea de la mayoría de edad,⁷⁵ la figura del experto y del ingeniero social que nos llevan a los problemas arriba mencionados.

La teoría crítica puede constituirse ella misma en una ideología pues no permite en su idea de crítica emancipatoria la confrontación de sus prejuicios y criterios evaluativos con los de la alteridad. En este sentido para Gadamer la hermenéutica filosófica procede en favor del auténtico sentido de la comunicación al insistir en la necesidad de contrastar los prejuicios incluso ante la tradición cultural,⁷⁶ y en favor de un consenso y diálogo racional como escenario de debate.

Contraria a la pretensión absoluta de saber y verdad de la teoría crítica, el saber que surge de la reflexión hermenéutica es un saber práctico que no pretende poseer superioridad alguna. La diferencia fundamental radica en que “el mismo ideal de la razón que guía cualquier intento de persuasión...prohíbe que alguien recabe para sí el conocimiento correcto de la ceguera del otro”.⁷⁷ Esta anticipación de la vida justa tiene que concretarse entre los meros deseos y los auténticos objetivos de la voluntad humana. Sólo esto, y no un consenso contrafáctico, constituye la experiencia del bien. Así “ya no es el experto el que tiene superioridad sobre la totalidad pues, “se da en todos y cada uno la pretensión de saber lo que es justo para la totalidad”.⁷⁸

Las críticas y reflexiones realizadas por la filosofía de la ciencia y la hermenéutica a la noción moderna de racionalidad han sido de gran importancia heurística en la comprensión y replanteamiento de una racionalidad inclusiva de la diversidad cultural. Su

⁷³ Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, Vol. II, p.258.

⁷⁴ *Ídem.*

⁷⁵ *Ibidem*, p.257.

⁷⁶ *Ibidem*, p.258.

⁷⁷ *Ibidem*, p.264

⁷⁸ *Ídem.*

importancia radica en haber evidenciado, en la comprensión de las prácticas y acciones humanas, las dimensiones históricas, sociales y culturales de la racionalidad.

Sin embargo, la posibilidad de realización de una racionalidad dialógica, prudencial, basada en la comprensión hermenéutica se ve obstaculizada por las dimensiones políticas e ideológicas que históricamente han condicionado los usos del lenguaje y la comunicación, así como la realización de un diálogo plural e incluyente entre distintas tradiciones. La situación se torna más complicada si consideramos, además, las relaciones interétnicas e interculturales que han generado una situación de asimetría entre las tradiciones culturales, pues se han configurado históricamente como relaciones conflictivas, de dominio, poder y control sociocultural.

Hemos visto que los planteamientos hermenéuticos aquí analizados no han podido pueden dar cuenta de estas dimensiones (en el caso de Winch), o si lo hacen en cierta medida (en el caso de Gadamer) las pretensiones universalistas de su comprensión hermenéutica implican cierta conmensurabilidad de los criterios y prejuicios entre tradiciones distintas y distantes.

En esta tesitura, considero que la vertiente histórico-culturalista del materialismo histórico aporta elementos teórico-metodológico cuyo carácter heurístico es importante en la comprensión de la problemática de la racionalidad en sus mediaciones con el estado, la cultura y la hegemonía. Estos elementos teórico-metodológico nos permiten también vislumbrar las posibilidades de una racionalidad dialógica, crítica e incluyente de la diversidad cultural basada en la comprensión hermenéutica y en la reflexión de los principios heurísticos inmersos; nos permite también reflexionar sobre las condiciones concretas en las que esta racionalidad se puede desarrollar en el marco de un diálogo entre identidades culturales asimétricas.

3.- Contribución del materialismo histórico a la crítica a la racionalidad científica moderna.

En América Latina ha existido una fuerte influencia del marxismo occidental y ortodoxo. La aplicación acrítica de sus planteamientos teóricos-metodológicos al análisis y comprensión de la realidad social latinoamericana, así como el olvido del materialismo histórico como crítica a la economía política, ha resultado en una interpretación eurocéntrica, reduccionista y simplificada en su conflictividad de estas realidades sociales a las cuales se ha omitido su especificidad histórica y su diversidad cultural. Se niega así, la posibilidad de acceder al conocimiento de la realidad social latinoamericana y en particular de la realidad mexicana, como una totalidad con existencia específica e historicidad concreta y posibilidades de transformación.

La intención original del materialismo histórico propuesto por Marx era ofrecer una base teórica para *interpretar científicamente* al mundo con el propósito de *cambiarlo*. Una efectiva y real superación de la problematización materialista tradicional de la vida social es factible si se ubica en una problemática estructurada, como aprehensión dialéctica de la realidad social, en un proceso totalizador. Esta problematización es realizada adecuadamente en la propuesta teórica del materialismo histórico. Ya que al desarrollar su concepto de transformación social no cae en el peligro del voluntarismo ni del fatalismo tampoco en el humanismo elitista y mecanicismo espontaneísta.⁷⁹

La concepción materialista de la historia de Marx subsume el método dialéctico hegeliano⁸⁰ y el materialismo de Ludwing Feurbach. La dialéctica es retomada como forma de conocer la realidad, entendida como *totalidad en movimiento*, siendo la *contradicción* un elemento central y revolucionario que determina a la totalidad pues ella misma es negación y contradicción social. La dialéctica es la *historia* misma en movimiento, contradicción, negación, revolución y transformación social. La sociedad genera sus contradicciones y las formas de negar, para superar, dichas contradicciones, es decir, la negación de la negación.

⁷⁹ Bolívar Echeverría, "La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach" en *Historia y sociedad*, No. 6. Ed. Segunda época, México, 1975. pp.45-63.

⁸⁰ A pesar de su idealismo el sistema filosófico de Hegel tiene el mérito de concebir por primera al mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo. Entresacando la conexión interna existen entre el movimiento y del desarrollo.

De acuerdo con Ernest Bloch, la dialéctica no se reduce a un simple método aplicado al análisis histórico, puesto que –afirma– todas las contradicciones surgidas en el seno de la sociedad existente en un momento dado, no son contradicciones que se transporten a la cosa misma de un modo teórico-metodológico tampoco simples epifenómenos superficiales susceptibles de ser remendados, por el contrario, forman parte del modo de existir de la cosa, de la dialéctica de su esencia.⁸¹

Desde esta concepción materialista en el devenir económico, político, ideológico y cultural se elimina toda concepción *idealista, inmutable, sin historia y sin memoria* de la realidad, sustituyéndola por la de un *mundo material* en constante *transformación guiada por la acción humana*. La cual se presenta ahora como existencia *concreta, material e histórica*, susceptible de ser comprendida y aprehendida en términos de las *relaciones sociales* en las cuales el ser humano tiene como agente receptivo al mismo ser humano, además de sus vínculos con la naturaleza. Sólo por medio de la actividad social y de las relaciones sociales históricamente determinadas, los seres humanos interactúan con la naturaleza en la producción y reproducción de las condiciones materiales de vida.

Marx y Engels nos dicen que mientras los hombres trabajan dentro de límites materiales que no han trazado ellos mismos, el mundo material tal como existe para ellos no es algo *dado naturalmente* sino que es *construido* por el hombre a través del trabajo. El trabajo es un modo de actividad productiva, un sistema de relaciones sociales, un proceso histórico en el cual la naturaleza es transformada en un mundo humano, en un mundo cultural.⁸² En este sentido la cultura está estrechamente ligada a la *producción del mundo material*, siendo un elemento *constitutivo*, más no secundario o superestructural, del modo de producción, de un modo de vida.

Marx reconoce la existencia de estructuras en la realidad, entendiendo por estructura una totalidad histórica, jerarquizada, organizada y articulada dialécticamente.⁸³ Nos habla

⁸¹ Ernest Bloch, “Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel”. FCE, México, 1983. Citado por Gabriel Gutiérrez Pantoja, *Metodología de las ciencias sociales*, Vol. 1. p.385.

⁸² Karl Marx, *La ideología alemana*. Ediciones de cultura popular, México, 1977, p.48.

⁸³ No debemos confundir estructura con estructuralismo el cual como metodología, parte de presupuestos ontológicos y epistemológicos opuestos a los del materialismo histórico. El estructuralismo procede fragmentando la realidad en lugar de analizar los hechos o fenómenos sociales buscando sus relaciones con la totalidad. Desde el estructuralismo la estructura es inmutable, sincrónica y diluye a los sujetos históricos. *Cfr.*

de una estructura económica sobre la cual se construye toda una superestructura jurídica, política e ideológica, cuyas mediaciones constituyen el modo de producción como una totalidad dentro de la cual la estructura económica y los elementos superestructurales se presentan jerárquicamente organizados, siendo en última instancia, la estructura económica el eje organizador. Así para Marx un modo de producción no está formado solamente por la estructura económica, por lo que su análisis tampoco puede reducirse sólo a la estructura económica.

Es importante tener en cuenta que la distinción estructura y superestructura es planteada por Marx como *categoría de análisis*. Lo anterior no significa que la realidad histórica social esté compartimentalizada en esferas *separadas y autónomas* ni que exista discontinuidad entre lo político, lo económico y lo cultural. Se trata de una distinción metafórica a la cual Marx recurrió en contadas ocasiones. En toda su obra –afirma Ludovico Silva– Marx usó en tres ocasiones la palabra superestructura (*superstruktur*) y una la de *uberbau*.⁸⁴ A pesar de esto, interpretaciones estrechas y aisladas de los párrafos en los que Marx hace alusión a la estructura y superestructura han propiciado numerosos reduccionismos y mecanicismos no sólo epistemológicos sino también ontológicos, marcando el modo de proceder teórico, metodológico y epistemológico de toda una tradición de análisis social. Veamos el tan aludido párrafo de Marx.

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza una superestructura (*uberbau*) jurídica y política, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los

Sánchez Vázquez, Henri Lefévre y Nils Castro, *Estructuralismo y marxismo*. Grijalbo. Colección 70. México, 1975. Cfr. también Marc Barbut, Pierre Bourdieu, Maurice Godelier, A.J. Greimas, Pierre Machevey y Jean Pouillon, *Problemas del Estructuralismo*. Siglo XXI, México, 1978.

⁸⁴ Ludovico Silva, *Teoría y práctica de la ideología*. Nuestro Tiempo, México, 1979, p.27.

hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.⁸⁵

Sin dejarse llevar por las interpretaciones aisladas de este párrafo, se puede decir que lejos de fragmentar la realidad en esferas autónomas esta se muestra como una totalidad, como un todo estructurado y dialéctico en donde los diferentes niveles o esferas ejercen unos sobre otros una influencia recíproca. La totalidad como categoría de análisis y ubicada dentro del materialismo histórico permite aprehender los fenómenos sociales como *la síntesis de múltiples determinaciones* en sus relaciones dialécticas.

En la *Introducción de 1857 a los Grundrisse*, Marx nos dice que “lo concreto es lo concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo diverso”.⁸⁶ No se trata de suprimir o negar la existencia de lo diverso sino de encontrar los términos exactos de su relación con la totalidad. Se trata no sólo de distinguir y separar sino también de unir. Al respecto Karel Kosik afirma que “en el pensamiento dialéctico, la realidad es concebida y representada por la totalidad, pero no es sólo un conjunto de relaciones, hechos y procesos, sino que incluye también su creación, su génesis y su estructura”.⁸⁷

De lo anterior se desprende que no debemos entender la totalidad en una perspectiva holista u organizista pues “hipostasían el todo sobre las partes y efectúan la mitologización del todo”.⁸⁸ La totalidad sin contradicciones es vacía e inerte y las contradicciones fuera de la totalidad son formales y arbitrarias. La totalidad se diluye en una abstracción metafísica si no se tiene en cuenta que son los hombres y las mujeres, como sujetos históricos reales, quienes crean el proceso de producción y reproducción social, la estructura como la superestructura, constituyendo la realidad social, y en esa creación los sujetos se crean así mismos como seres históricos y sociales.⁸⁹

⁸⁵ Karl Marx, *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI, México, 2003, p.4.

⁸⁶ Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política 1857*. Siglo XXI, México, 2004, p.101.

⁸⁷ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo, México, 1967, p.25.

⁸⁸ *Ibidem*, p.73.

⁸⁹ *Ibidem*, pp.74-76.

3.1.- Dicotomía “estructura” y “superestructura”.

La metáfora estructura-superestructura ha resultado más problemática que útil. Ha sido llevada más allá de sus limitadas posibilidades teóricas, confundiendo los procedimientos epistemológicos con las categorías ontológicas pues, por una parte, se mantiene la distinción en instancias como herramienta analítica mientras que por otra parte, se cree erróneamente que estas instancias existen sustantivamente como sujetos separados físicamente divisibles entre sí en el mundo real.

Mantener esta metáfora implica afirmar la supremacía de la esfera económica sobre las demás esferas subordinadas que la reflejan pasivamente. Lo cual ha generado otra serie de falsas dicotomías entre ideología-ciencia, cultura-producción material y más.⁹⁰ Hablan así de un factor político, uno económico, otro ideológico y cultural independientes, perdiendo la noción de la realidad como totalidad concreta, histórica y dialéctica, en donde los fenómenos sociales para ser aprehendidos en su esencia tienen que analizarse en su relación con el todo, en sus mediaciones que lo determinan y configuran históricamente.

En lugar de buscar las relaciones concretas entre la economía y la política, entre la economía y la cultura, o entre la cultura, la política e ideología y de todas ellas con el estado, en su imposición del paradigma hegemónico de racionalidad, cada una de ellas se abstrae sin ningún fundamento histórico o sociológico. Niegan así las bases sociales de las relaciones de producción, vaciando de contenido social y político a la economía⁹¹ y a la cultura de su *base material*. Se confunde la abstracción del concepto con su concreción histórica particular, quedándose en el ámbito de lo aparente, de la pseudoconcreción de una realidad fetichizada, en lugar de develar la esencia de los hechos.

De todo esto se desprende una consecuencia fundamental para nuestro objeto de estudio, la cultura es relegada al ámbito superestructural, reducida a lo simbólico, a la producción intelectual plasmada en el arte, en la literatura y la religión mientras que la racionalidad es reducida a un método de aplicación algorítmica. Se elimina el vínculo entre cultura y producción material y la relación entre cultura y racionalidad.

⁹⁰ Ellen Meiksins Wood, *Democracia contra capitalismo*. Siglo XX, México, 2000, p.9.

⁹¹ *Ibidem*, p.27.

Al respecto Marx afirma que en la producción del mundo de la vida material la cultura está unida indisolublemente al trabajo, dentro del amplio marco de relaciones entre sociedad-naturaleza-cultura. Son relaciones que no están dadas sino que tiene que edificarse y en su edificación la acción humana, es decir, la incidencia de fines humanos en la naturaleza va construyendo un mundo propio a través del trabajo, es decir, la cultura. Así, la acción humana transforma la naturaleza en un mundo cultural.⁹² Sin embargo, el ser humano no actúa y transforma la naturaleza en abstracto como hombre genérico, sino dentro del trabajo concreto como hombre histórico inmerso en relaciones sociales. En este sentido, la cultura y la racionalidad como acción humana son constitutivos a todo sistema de organización social y como tales deben ser aprehendidas en sus relaciones mutuas con la totalidad social.

Esta relación dialéctica entre sociedad-naturaleza-cultura se ha perdido en las múltiples abstracciones y definiciones de la cultura formuladas desde la teoría social. Existen hoy día más de trescientas definiciones de cultura desde antropológicas, sociológicas, semióticas, entre otras más.⁹³ En estas definiciones la naturaleza y la cultura se presentan como opuestas. Se quedan en la generalidad, en lo sincrónico sin hacer referencia a las manifestaciones concretas e históricas de la cultura, y a su relación dialéctica con la producción material, con la política, con la ideología, la hegemonía y la racionalidad, así como con la apropiación que cada grupo social (clases sociales, campesinos, étnias indígenas, trabajadores, etc.) hace de ella. Este ha sido justamente el error fundamental de la antropología y de la sociología, el olvidado de la relación dialéctica entre naturaleza y sociedad así como de sus manifestaciones concretas e históricas.

En tal contexto los estudios culturales modernos y posmodernos abordan a la cultura desde el estructural-funcionalismo.⁹⁴ Perspectiva teórica que procede de manera contraria a

⁹² Andrés Fábregas, “El marxismo como antropología” en *Nueva antropología*, Año II, No. 8, México, 1977.

⁹³ A. Kroeber y C. Kluckhohn, *Cultura. A critical review of concepts and definitions*, Cambridge, Massachussets, 1952. Citado por Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1986, pp.25-26. La definición que proponen Kroeber y Kluckhohn –afirma Marvin Harris– no es un mero concepto de cultura; va más allá, es más bien una teoría de la cultura, en el sentido de que es una explicación de cómo llegan a establecerse los rasgos del repertorio de la conducta de una población determinada, por procesos de aprendizaje más bien que por procesos genéticos. Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglos XXI, México, 1999, p.8.

⁹⁴ Véase Capítulo I.

la propuesta por el materialismo histórico pues fragmentan a la cultura simplificando su complejidad y despojándola de sus manifestaciones concretas e históricas.

Prácticamente la mayor parte del análisis antropológico utiliza los conceptos generales de la relación de “naturaleza” y “cultura” que para algunas sociedades simples resultan razonablemente explicativas. Del mismo modo existe un sentido muy amplio de las relaciones de una cultura industrial y su mundo físico que se puede investigar y explicar en niveles más generales. Pero en las sociedades altamente desarrolladas y complejas existen tantos niveles de transformación social y material que la polarizada relación “cultura-naturaleza” resulta insuficiente.⁹⁵

Como oposición a las posturas evolucionistas, la visión teórica estructural-funcionalista concibe a la cultura como una estructura que posee una lógica la cual organiza, da sentido, funcionalidad y coherencia a su existencia. Toda cultura es un pensamiento con la misma capacidad de ordenar racionalmente el mundo y sus prácticas asociadas. Lévi-Strauss justificó el carácter lógico de toda cultura incluyendo las más antiguas, habla así de “modos de conocimiento paralelos, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos, pero iguales en cuanto a su modo lógico (operaciones mentales lógicas) que difieren sólo en cuanto a la clase de fenómenos a los que se les aplica”.⁹⁶

Esta visión estructural-funcionalista reduce la complejidad cultural al descubrimiento de la lógica universal, que organiza racionalmente las acciones y relaciones sociales, sin dar cuenta de los cambios históricos. Es una visión sincrónica en la cual la historia queda subordinada a la estructura; la estructura al conocimiento formal que se tiene de ella, y a su vez, este conocimiento a la codificación lógica. La estructura no se maneja como un todo organizado, dialéctico y conflictivo en donde la configuración final de la cultura, en un momento histórico determinado, resulta de la interrelación (no yuxtaposición o suma de las partes) de lo económico, lo político, lo jurídico, lo ideológico.

Sin embargo, la cultura no tiene sólo una dimensión lógica o lingüística, sino que implica también una dimensión económica, política, jurídica, ideología, normativa y

⁹⁵ Ellen Meiksins Wood, *op. cit.*, p.197.

⁹⁶ Claude Lévi Strauss, *El pensamiento salvaje*. FCE, México, 1965, pp. 30-31.

epistémica. Así, no podemos reducir el estudio cultural al descubrimiento de la lógica ordenadora de las prácticas y referirnos a la diversidad cultural (manifestaciones particulares) como variaciones sobre un mismo tema, como productos del azar y no de un devenir histórico.

En suma, se trata de posturas teóricas que despojan a la cultura de su historicidad o la conciben como una historia unilineal. En ambos casos privilegian el consenso y la interdependencia armónica, negando así toda posibilidad de conflicto y de transformaciones y la incidencia de la acción humana para dirigir estas transformaciones. Por lo tanto suponen una sociedad en equilibrio, no hacen distinción entre los diferentes grupos sociales existentes en la sociedad sean estas clases sociales o étnias indígenas ni consideran las relaciones que se establecen entre ellos, y la forma en la que éstas determinan su producción, apropiación y manifestación cultural.

3.2.-El replanteamiento de la “estructura” y “superestructura”.

Dadas las consecuencias no deseadas para el estudio de la cultura es necesario repensar la relación entre estructura y superestructura. Con la finalidad de recuperar la concepción crítica de la cultura como *producción material* e incluso como praxis social, como una *tradición cultural*, con sus propios criterios de racionalidad y normatividad epistémica.

Repensar la estructura y la superestructura implica reconocer los fundamentos sociales de las relaciones de producción pero, también, la base material de la vida sociocultural. Implica además reconocer que la estructura no sólo es económica y que las relaciones de producción toman la forma de relaciones jurídicas, políticas, culturales e ideológicas particulares.⁹⁷ Por lo que el modo de producción no es simplemente una tecnología reducible a lo económico; el modo de producción es una organización social de

⁹⁷ Cfr. Edward P. Thompson, *Miseria de la Teoría*. Barcelona, España, 1981.; Ellen Meiksins Wood, *op. cit.*, pp.33-34.

actividad productiva; de explotación y de relaciones de poder y hegemonía política, ideológica y cultural, en la cual se impone también como hegemónico el paradigma de la racionalidad científica moderna. Raymond Williams busca superar la visión reduccionista de la cultura como un fenómeno superestructural y derivado, opuesta a las formas de producción material en una formación social.

La cultura como elemento constitutivo.

Raymond Williams critica la tendencia de los marxistas estructuralistas a reducir el proceso de producción material al proceso de trabajo, ocultando la importancia *constitutiva* de la cultura y del lenguaje. Para Williams la cultura, en su práctica como en su reproducción, no se reduce a un mero fenómeno superestructural de un sistema de organización social ya constituido por otras actividades sociales; por el contrario la práctica cultural y su reproducción son, en sí mismos, elementos *constitutivos* de ese orden social.⁹⁸ La cultura así, no sólo es un modo de vida global sino un *sistema significativa realizado*, a través del cual “un orden social se comunica, se reproduce, se experimenta, se investiga”.⁹⁹

La organización social de la cultura, como sistema significativa, se manifiesta en toda la gama de actividades, relaciones e instituciones sociales, siendo intrínseco a todo sistema económico, a todo sistema político, a todo sistema generacional, a todo sistema social. Sin embargo, –afirma R. William– en la práctica es también distinguible como un sistema en sí mismo, como lenguaje y de manera más evidente como sistema de pensamiento o de conciencia, o para utilizar ese difícil término alternativo, como ideología,¹⁰⁰ históricamente determinada.

Estudiar la cultura como un sistema significativa nos lleva a poner la atención en la diversidad simbólica de las relaciones entre las prácticas significantes. De esta manera podemos estar alerta contra el hábito de realizar análisis separados, estudios atomizados o

⁹⁸ Raymond Williams, *Sociología de la cultura*. Paidós, Barcelona, España, 1994, p.11-12.

⁹⁹ *Ibidem*, p.13.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p.195.

fragmentados que presuponen en la teoría y en la práctica un “aspecto económico” de la vida, un “aspecto político”, un “aspecto privado”, un “aspecto espiritual”, un “aspecto de ocio”, etcétera.¹⁰¹

A través de su teoría lingüística del ser social R. Williams busca superar la dicotomía establecida entre cultura y producción material. En dicha teoría establece que las interacciones materiales son, en sí mismas, *intercambios comunicativos*. Afirma que las interacciones entre cosujetos son expresiones de ideas sobre la realidad, ideas que son la objetivación de la actividad humana en símbolos, por lo tanto son intrínsecas a las interacciones materiales. Es esta lingüisticidad intrínseca la que permite distinguir un acto de otro y las hace mutuamente inteligibles mediante una dialéctica normativa, intersubjetiva con especificidad valorativa, que una tradición cultural tiene en común. En este sentido R. Williams sostiene que hay un vínculo entre la lingüisticidad de las acciones humanas y la cultura. Por lo que las interacciones materiales son intercambios comunicativos, sujetos a determinaciones culturales, históricas y de hegemonía en las cuales se establecen relaciones epistémicas y asimétricas.¹⁰²

Además de reconocer que las interacciones materiales son comunicativas afirma que los propios hechos del habla son materiales. Al igual que H.G. Gadamer, Williams considera que el lenguaje, al ser una facultad humana universal, permite “una apertura del mundo y hacia el mundo, siendo así, una facultad constitutiva¹⁰³; en tanto que revela significados y confirma nuestra participación en el mundo. El lenguaje no es pues un simple “reflejo” o “expresión” de la realidad material, sino el *medio* a través del cual *captamos* la realidad material como experiencia social, activa y cambiante,¹⁰⁴ a las cuales les atribuimos socialmente un significado, en forma de una convención cultural consensuada en las comunidades.

El lenguaje nos permite articular un signo, surgido de esas experiencias sociales, con un significante. Para Williams la significación (la articulación signo-significante) es

¹⁰¹ *Ibidem*. p.196.

¹⁰² Raymond Williams, *Marxismo y literatura*. Península, Barcelona, 1980, pp.50-51.

¹⁰³ *Ibidem*, p.36.

¹⁰⁴ “El lenguaje es la articulación de esta experiencia activa y cambiante; una presencia social dinámica y articulada dentro del mundo.” *Ibidem*, p.51.

necesariamente un *proceso material* en el cual el signo se convierte parte del mundo físico y material. El significado no se deriva de la interacción de los signos que componen un sistema; el significado es un producto social: una actividad material práctica, “un medio de producción...una forma específica de la *conciencia práctica* que resulta inseparable de toda la actividad material social”.¹⁰⁵ R. Williams equipara el lenguaje con una conciencia práctica que como tal permea toda la actividad humana incluyendo la producción, siendo así inherente a la formación, reproducción y transformación de la sociedad humana.

Considerar la cultura como un sistema significante, como un modo de vida global nos permite analizarla en su relación con la dominación, como *hegemonía cultural*. Williams retoma de Gramsci el concepto de hegemonía como un proceso activo y formativo de incorporación cultural, el cual relaciona el proceso social en su totalidad (es decir, el proceso social vivido y organizado por significados, representaciones y valores específicos y dominantes) con las distribuciones del poder.¹⁰⁶ En otras palabras la hegemonía hace referencia a un proceso de dominación y subordinación a través del cual se internalizan ciertas normas culturales que permiten mantener un orden social determinado: las relaciones de producción capitalista.¹⁰⁷

Un elemento fundamental para comprender estos procesos de incorporación y transformación cultural es la *tradición*. Aquí de nuevo sobresale una similitud con Gadamer, Williams considera que la tradición ha sufrido un proceso histórico de descrédito, se la ha considerado como un segmento histórico inerte de una estructura social, como lo que sobrevive del pasado. Otro factor de descrédito ha sido la equiparación de la tradición con la superestructura. Williams rechaza estas nociones de tradición y, además, le atribuye inigualable fuerza selectiva que le permite vincularla con la hegemonía. Para nuestro autor

¹⁰⁵ *Ídem*. Esta consideración del proceso de constitución del significado, en la que lo equipara a un medio de producción, ha sido duramente cuestionada. A juzgar por R. Ulin, dicha consideración resulta irónica y lo lleva a caer en la postura dualista y reduccionista de la ortodoxia marxista que R. Williams critica por haber reducido la producción a la racionalidad instrumental del proceso de trabajo. Robert Ulin, *op. cit.*, p. 227.

¹⁰⁶ *Ibidem*. p.129.

¹⁰⁷ La hegemonía como proceso activo “es continuamente renovada, recreada, defendida y modificada, de la misma forma es continuamente resistida, alterada, desafiada”. *Ibidem*. p.134.

la tradición es “la expresión más evidente de las presiones y límites dominantes y hegemónicos...es el medio de incorporación (cultural) práctico más poderoso”.¹⁰⁸

La *tradición* es *selectiva*. De un pasado y un presente, dentro de una cultura particular, ciertos valores, significados, prácticas y representaciones (que pueden presentarse en la sociedad como distintos e incluso como opuestos) son *seleccionados*, interconectados, organizados y afirmados como representativos mientras otros son rechazados o excluidos.¹⁰⁹

Esta selección deliberada del pasado y del presente, nos dice Williams, es presentada en una hegemonía cultural determinada como “la tradición”, como el “pasado significativo” con la finalidad explícita de legitimar y constituir un orden social e identidad cultural determinados (la del grupo dominante), así como una determinada forma de interaccionar con el mundo y entre sí, y la racionalidad que sustenta dichas prácticas.¹¹⁰ Así en la práctica la *tradición selectiva* ofrece un medio de *ratificar* cultural e históricamente un orden social determinado. Lo anterior permite comprender el hecho de que la tradición selectiva, en su sentido hegemónico, constituya para Williams un aspecto importante de la organización social y cultural contemporánea del interés de dominación de una clase específica¹¹¹.

En el liberalismo los valores, principios, significados y prácticas seleccionados en el pasado y que pretenden ratificar en el presente en cara a configurar el futuro, son los de individualidad, universalidad cuya racionalidad pretende absoluta primacía a la acción de un individuo racional que actúa sin influencia de las determinaciones histórico-culturales e identitarias y al cual le otorgan derechos y garantías universales entendibles y aplicables a cualquier contexto sociocultural, abstractamente considerado en forma ahistórica.

Williams reconoce que en todo sistema cultural dominante, a pesar de la fuerza selectiva de la tradición y sus intentos de incorporación cultural, es un hecho que no logrará

¹⁰⁸ *Ídem*.

¹⁰⁹ “...la tradición selectiva es una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social”. *Ibidem*, p.137. Cfr. María Elisa Cevasco, *Para leer a Raymond Williams*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina, 2003.

¹¹⁰ *Ídem*.

¹¹¹ *Ibidem*, p.138.

abarcarse una gran gama de actividades, prácticas, experiencias y significados culturales, algunos de ellos prefiere ignorarlos o eliminarlos (más aun considerarlos como privados, estéticos o naturales) dejando así áreas de la experiencia humana, prácticas y significados sin abarcar, permitiendo la existencia de otras tradiciones que pueden consolidarse como una alternativa e incluso oposición a la tradición hegemónica.

“...ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana”.¹¹²

En lo que parece una cultura o tradición unificada en realidad existe una *pluralidad* de tradiciones que guardan entre sí relaciones jerárquicas y de dominación, es decir, se encuentran en una situación de hegemonía. Con esto R. Williams cuestiona la idea hermenéutica de una tradición cultural uniforme, así como la pretendida reciprocidad comunicativa entre tradiciones y, por consiguiente, la posibilidad de un diálogo recíproco entre ellas. De acuerdo a la relación de dominio que las tradiciones culturales guardan con la tradición hegemónica, es posible hablar de tradiciones: arcaicas, residuales y emergentes. Por lo que la cultura debe ser entendida como “una configuración interrelacionada de culturas arcaicas, residuales y emergentes”.¹¹³

Las tradiciones arcaicas son reconocidas como un elemento del pasado y que ya no están activas en el presente por lo que son tradiciones para ser observadas, examinadas e incluso ocasionalmente revividas. Una tradición residual es aquella formada en el pasado pero que aún está activa en el sistema cultural hegemónico actual. En ciertas situaciones los elementos de la tradición residual (valores, significados, prácticas, representaciones) pueden constituirse como una alternativa e incluso oposición a la tradición hegemónica; pero también puede ser incorporados a esta última a través de su reinterpretación, disolución,

¹¹² *Ibidem*, p.147

¹¹³ *Ibidem*, p.144.

proyección, inclusión y exclusión discriminada. Por emergente se refiere a los nuevos significados, valores, prácticas, relaciones que se crean continuamente.¹¹⁴

Dado que el sistema cultural como actividad humana es histórico, cambia de acuerdo a sus necesidades de desarrollo cambiando, también, las relaciones de dominación entre la cultura hegemónica, la residual y la emergente, al igual que la línea y la brecha de elementos de la tradición que son incorporados, ignorados o eliminados en función de la selección de metas y jerarquización e importancia de sus problemas a resolver, dentro de una concepción sustancialista de la historia.

La importancia de la propuesta desarrollada por R. Williams, desde su posición histórico-cultural, en la discusión y análisis de una racionalidad inclusiva de la diversidad cultural, radica en que permite superar la visión reduccionista de la cultura recuperando su sentido *constitutivo* de la estructura social e identidades individuales y colectivas. Es decir, nos permite entenderla como una *cultura material* que se desarrolla (produce y reproduce) mediante las experiencias tradicionales de las acciones humanas y como tal debe ser *históricamente* aprendida. Esta consideración apunta a la importancia de la *historia* como un elemento central en el estudio de la cultura.

En este sentido, pone énfasis en la necesidad de ubicar a la cultura y sus significaciones como un proceso histórico, como un sistema significativo realizado inmerso en toda una gama de actividades, relaciones e instituciones; como un sistema que implica una dimensión simbólica, lingüística como económica, política, ideológica, jurídica, interrelacionado y mutuamente determinado dentro de los procesos epistémicos de una totalidad concreta. En suma, la propuesta de Williams permite dar cuenta de los constreñimientos históricos a los que está sujeta la cultura.

La importancia de la propuesta de Williams, radica también en que permite dar cuenta de las relaciones de poder y dominación (política, jurídico y epistémico) que se dan en sociedades pluriculturales donde coexisten tradiciones distintas e incluso opuestas.

En estas sociedades la cultura occidental moderna basada en la racionalidad científica e instrumental y en los principios del liberalismo se ha constituido como la tradición cultural hegemónica cuyos valores, principios, conocimientos y racionalidad han

¹¹⁴ *Ibidem*, pp.144-148.

sido tomados como el eje de la organización social, política y económica así como identitaria mientras que la cultura de las etnias indígenas, dadas las relaciones axiológicas asimétricas y conflictivas que históricamente ha mantenido con la cultura hegemónica, se ha configurado como una tradición residual.

En el contexto de los movimientos multiculturales estas tradiciones que podemos llamar residuales o subordinadas reclaman el reconocimiento de su cultura, sus conocimientos, usos y costumbres, valores, significaciones y representaciones, como *elementos constitutivos* de su organización e identidad socio-cultural en el ordenamiento político, jurídico, legislativo y cultural del estado-nación.

Los elementos constitutivos, en las tradiciones culturales, tienen su propia significación y racionalidad que no son independientes de sus condiciones materiales de producción y organización social. Si consideramos la cultura como un sistema constitutivo de la organización social, generadora de significaciones y de identidades culturales individuales como colectivas, los criterios de racionalidad que determinan las relaciones interculturales pueden surgir de ese sistema significante. En ese sentido podemos recuperar las dimensiones históricas, axiológicas y normativas de la cultura que determinan su acción sociocultural coherente con sus cosmovisiones, cosmogonías y ecosistemas.

En la medida en que se modifiquen las relaciones ideológicas, asimétricas y conflictivas entre las tradiciones, modificando con ello su condición residual y logrando constituirse en una tradición alternativa con un proyecto alternativo e incluso de oposición; las normas culturales y criterios de racionalidad podrán generar un nuevo sistema significante con relaciones interculturales distintas en el contexto de la etnicidad.

Ante la creciente importancia de una racionalidad dialógica como mecanismo para generar acuerdos y consensos cuyos contenidos se materialicen en nuevas normas que permitan establecer relaciones interétnicas basadas en los principios de la interculturalidad, es fundamental dar cuenta de las relaciones de poder que se dan entre los procesos comunicativos. Es en estos contextos importante el concepto de hegemonía cultural pues alude a una dominación cultural relacionada con situaciones de una desigual distribución y reproducción del poder, da cuenta además de las costumbres y prácticas que apoyan la estratificación y dominio de un grupo sobre otro.

Lo anterior proporciona elementos para vislumbrar las condiciones requeridas para la realización de un diálogo racional entre tradiciones culturales con propuestas de emancipación, libres e independientes, ideológica y políticamente en la perspectiva de transformación económico-política-filosófica, de cambios históricos en el sistema-mundo capitalista y desde nuestra ubicación mexicana-latinoamericana.

Capítulo III

Racionalidad y diversidad cultural.

Pese a las tendencias homogeneizantes establecidas por la modernidad en su búsqueda e imposición de una cultura universal e ilustrada, la diversidad cultural es una realidad latente. Afirmarla, implica reconocer que no existe una “Cultura” universal a la cual toda cultura tenga que converger sino una pluralidad de culturas coexistentes cada una con su identidad étnica, modos de vida, visiones del mundo, concepciones del bien y el mal, de la justicia, de los derechos humanos y de formas de atender la enfermedad y procurar la salud. Implica reconocer que la cultura no existe como una manifestación en abstracto y ahistórica, sino en sus manifestaciones específicas, como un proceso histórico de producción de vida material y simbólica, de sentido y significatividad.

La diversidad cultural ha puesto de manifiesto que existe una pluralidad de formas en las que los seres humanos históricos y concretos se relacionan entre sí y con la naturaleza, de ser y estar en el mundo y de percibirlo. Es decir, existe una pluralidad de formas, estrategias y prácticas sociales histórica y culturalmente determinadas de generar conocimiento genuino sobre el mundo, con sus propios criterios de evaluación epistémica los cuales tienen sentido y trascendencia dentro del contexto histórico, cultural y moral en los que son producidos. La diversidad cultural plantea la necesidad de reconocer una pluralidad de racionalidades culturales inconmensurables.¹

¹ León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*. UNAM, México, 2004, pp.62-63. Cfr. León Olivé, “Heurística, multiculturalismo y consenso”, en Ambrosio Velasco Gómez (coord.), *El concepto de heurística en las ciencias y humanidades*. Siglo XXI, UNAM, México, 2000, pp.176-200.

Thomas Kuhn plantea el concepto de inconmensurabilidad² en el marco del desarrollo y cambio científico, sin embargo, sus implicaciones ontológicas³ trascienden el ámbito científico abarcando la totalidad del conocimiento y praxis humana. La tesis de la inconmensurabilidad con su relativismo epistémico nos permite afirmar la existencia de una pluralidad de mundos de hecho.

Cada grupo cultural tiene un conjunto de elementos cognitivos, epistémicos y normativos contenidos en su visión del mundo, llamados también marcos conceptuales, que les permiten estructurar y jerarquizar su realidad de forma determinada y afirmar o negar la existencia de ciertos hechos. Es decir, construyen y representan al mundo de distintas maneras de acuerdo con su marco conceptual por lo que puede haber tantas representaciones como marcos conceptuales.⁴ En consecuencia no existe una única representación o descripción completa y verdadera del mundo ni tampoco una sola forma de comprender e interactuar con la realidad social, culturalmente construida, a la cual deban convergir los individuos pertenecientes a distintas tradiciones culturales.

Esta consideración permite afirmar que las representaciones y conocimiento realizados y generados por otros grupos culturales, en cuanto grupos epistémicos, sean etnias indígenas o una comunidad de científicos, tienen en principio, el mismo estatus epistémico y pretensión de verdad. Lo cual no significa que sean equivalentes, simplemente se les otorga la misma pretensión de conocimiento racional, verdadero y legítimo del mundo.

Dicho lo anterior, la representación que la ciencia hace de la realidad, y específicamente del proceso salud-enfermedad contenida en el modelo médico hegemónico, constituye sólo una posibilidad más no la única. En este sentido no es posible justificar la imposición del modelo médico hegemónico sobre la medicina tradicional. No existen elementos que permitan comparar y establecer cuál de ellas es correcta, verdadera y

² El concepto de inconmensurabilidad se abordó en el capítulo II, en este capítulo se abordará en relación a sus implicaciones para la diversidad cultural.

³ Las implicaciones ontológicas son el problema del realismo, la noción de verdad y de racionalidad. *Cfr.* Ana Rosa Pérez Ransanz, *Kuhn y el cambio científico*, FEC, México, 2000.

⁴ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-UNAM, México, 1999a, p.121.

legítima, pues cada una es el resultado de su desarrollo cultural, material, simbólico y axiológico.

Los marcos conceptuales pueden no tener elementos en común que permitan la traducción completa de uno en términos del otro por lo tanto pueden ser inconmensurables. De acuerdo con León Olivé la inconmensurabilidad en los sistemas culturales se expresa en 1) las creencias que se pueda tener sobre la realidad, 2) las normas metodológicas para investigar acerca del mundo, 3) los criterios para rechazar o aceptar creencias, 4) el nivel de las normas y principios morales, y 5) nivel ontológico (sobre que es lo que se acepta como cosas existentes).⁵

En los sistemas culturales la inconmensurabilidad se torna más compleja pues no se reduce a un problema de traducción semántica o lingüística, sino que implica, como lo afirma L. Olivé, aspectos epistémicos, normativos, valorativos, éticos y de identidad étnica contenida en una cosmovisión histórica; además la inconmensurabilidad puede implicar aspectos políticos e ideológicos, e incluso manifestarse como choques entre proyectos civilizatorios.⁶ Así, tradiciones culturales distintas e incluso opuestas a la tradición cultural hegemónica, pueden no compartir una cosmovisión del mundo, valores, una ideología, creencias y criterios que estén fuera de todo cuestionamiento y que permitan comparar y evaluar la legitimidad y adecuación de una práctica y conocimientos culturales.

Ante esta situación no es posible aceptar el criterio de racionalidad científica como el único estatuto epistémico de validación y justificación de la totalidad del conocimiento, saberes, creencias y acciones, así como para determinar lo que constituye una representación y conocimiento genuino, legítimo y verdadero de la realidad. Esta forma de proceder, como hemos visto, ha llevado a la exclusión y eliminación de una amplia gama de conocimientos tradicionales y experiencias humanas generados y transmitidos por mecanismos distintos a los cánones establecidos en el paradigma cientificista de racionalidad. Paradigma que ha quedado rebasado y se ha mostrado insuficiente para dar cuenta de la diversidad de los mecanismos reales, mediante la cuales construimos,

⁵ *Ibidem*, p.111.

⁶ Guillermo Bonfil Batalla, "Las culturas indias como proyecto civilizatorio", en Arutro Warman y Arturo Argueta, *op. cit.*, p.125.

justificamos y legitimizamos nuestro conocimiento, saberes, creencias y prácticas. Mecanismos que se muestran histórica, social y culturalmente determinados.

Si bien, la diversidad cultural niega la existencia de un conjunto de criterios (metodológicos, epistémicos, morales, éticos) universales y absolutos, no lleva a abandonar la posibilidad de investigar racionalmente y de obtener conocimiento objetivo sobre la realidad. Tampoco niega la posibilidad de tomar acuerdos y generar consensos que permitan establecer relaciones interculturales y transculturales para solucionar el problema de la diversidad cultural. Esta solución requiere la búsqueda de mecanismos y formas que permitan que los conocimientos tradicionales y cultura de las etnias indígenas sean reconocidos con legitimidad, pertinencia, coherencia y trascendencia histórica.

Como parte de estas soluciones es necesario modificar sustancialmente la noción de racionalidad, conocimiento e incluso de verdad. Lo anterior con la finalidad de superar los obstáculos institucionales y normativos generados por el predominio e imposición del paradigma de racionalidad hegemónico, con su confianza excesiva y acrítica de la racionalidad instrumental⁷, y lo efectos que ha tenido sobre la diversidad cultural. Fundamentalmente al colocar en autoridad y superioridad política, jurídica, normativa y epistémica al conocimiento científico y a la tecnología sobre toda una gama de saberes basados en la costumbre.

Es aquí donde las críticas y reflexiones realizadas desde la propia filosofía de la ciencia, de la hermenéutica y la visión histórico-cultural del marxismo,⁸ tienen una función heurística importante en la comprensión y replanteamiento de la noción de racionalidad y en aclarar su relación inherente con la cultura.

Queda claro que una racionalidad inclusiva de la diversidad cultural implica reconocer que:

1) lejos de ser un atributo natural, absoluto y universal la racionalidad es una construcción social, producto de las relaciones sociales que los hombres y las mujeres concretos establecen en sus condiciones históricas de existencia.

⁷ León Olivé, 2001, *op. cit.*, p.14.

⁸ Véase Capítulo II.

2) la racionalidad no está restringida a la actividad científica y más específicamente a un procedimiento de justificación epistémica (comprobación empírica) del conocimiento. La racionalidad está inmersa en una gama de actividades sociales y como tal se manifiesta en una pluralidad de formas, las cuales son captadas mediante procedimientos distintos a la argumentación demostrativa y concluyente.

3) los criterios de racionalidad así como lo que está acorde con la realidad son establecidos por el marco conceptual compartido por los individuos de una comunidad epistémica. Es decir, en las circunstancias concretas e históricas de una forma de vida cultural, la cual constituye una totalidad dinámica, creadora y reproductora de significado y de sentido. Sólo dentro de la forma de vida como una totalidad es posible comprender como racional o irracional una acción o creencia.

4) la racionalidad tiene un carecer histórico, práctico, prudencial. La forma de realización de esta racionalidad implica un diálogo fundado en la comprensión hermenéutica, a través del cual se puede comprender lo distinto y lo distante.

En suma, la diversidad cultural pone énfasis en el carácter histórico, social, prudencial y dialógico de la racionalidad aspectos que, al igual que la diversidad cultural, han sido negados a lo largo de la historia. Sin embargo, establecer un diálogo implica establecer un mínimo de acuerdos comunes entre las partes a dialogar. El carácter inconmensurable entre las tradiciones culturales así como las relaciones de dominación ideológica y política que se han dado históricamente entre ellas pueden obstaculizar e incluso impedir el establecimiento de un diálogo racional.

En este sentido, el problema planteado por la diversidad cultural y la posibilidad de un diálogo racional implica necesariamente contemplar las relaciones conflictivas interétnicas e interculturales entre el estado-nación y las etnias indígenas. Así como la disposición y acciones políticas para reconocer y modificar sustancialmente la relación de menosprecio y negación que el estado-nacional mexicano ha tenido hacia la diversidad cultural. Se torna necesaria una visión política distinta que asuma a la diversidad cultural no

como prácticas y conocimientos irracionales, sino como una manifestación histórico-cultural de racionalidad.⁹

El pluralismo representa una forma de dar solución a la inconmensurabilidad de los sistemas culturales y aceptar que existe una pluralidad de mundos de hecho, dando cuenta de la diversidad cultural mediante la justificación epistémica y legitimidad de sus representaciones, conocimientos y prácticas tradicionales.

1.- El pluralismo.

La propuesta pluralista constituye un punto intermedio entre dos posturas extremas el *universalismo absoluto* y el *relativismo extremo*. La primera postura acepta criterios de racionalidad *universales*, en consecuencia una sola y completa representación de la realidad. El relativismo extremo reconoce que existe una *pluralidad de racionalidades y representaciones* del mundo pero niega, dada la inconmensurabilidad, la posibilidad de establecer acuerdos racionales.

El pluralismo admite el relativismo ontológico y epistémico pero *no niega* la posibilidad de establecer acuerdos racionales como la base de las relaciones interculturales. Al no aceptar ningún criterio universal el pluralismo permite dar cuenta de la diversidad cultural, pero no conduce a un relativismo extremo el cual imposibilita la crítica y evaluación moral y epistémica.

Al aceptar el relativismo epistémico el pluralismo rechaza la idea de que existe una única representación verdadera y completa de la realidad. Como se mencionó toda representación o conceptualización del mundo se construye desde un marco conceptual, dado su carácter inconmensurable pueden no existir criterios comunes que permitan decir

⁹ Al respecto Clifford Geertz, afirma que “necesitamos una nueva variedad de política, una política que no contemple la afirmación étnica, religiosa, lingüística o regional como un resto irracional, arcaico que ha de ser suprimido o trascendido, una locura menospreciada o una oscuridad ignorada, sino que, como cualquier otro problema social, lo vea como una realidad que ha de ser abordada”. Clifford Geertz, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós, Barcelona, 2002, p.248.

que marco conceptual es el que describe al mundo adecuadamente.¹⁰ Sin embargo, se trata de una inconmensurabilidad parcial por lo que no niega la posibilidad de comprensión y diálogo racional entre dos o más marcos conceptuales.

Los marcos conceptuales son construcciones sociales de los individuos pertenecientes a una comunidad epistémica y consisten en un conjunto categorías y elementos epistémicos y normativos que permite a la comunidad epistémica formular representaciones del mundo y obtener conocimiento genuino sobre él.¹¹ Como construcciones sociales, los marcos conceptuales se transforman como el resultado de las acciones e interacciones de los miembros de una comunidad epistémicas entre sí y con otras comunidades epistémica o culturas.

El pluralismo reconoce que los marcos conceptuales son necesarios para construir una representación del mundo, pero *no son suficientes* para que exista el mundo real. “La realidad impone estreñimientos fuertes sobre los hechos que pueden ser posibles”, de tal manera que no cualquier representación es válida y correcta.¹² De esta forma el pluralismo evita un relativismo extremo al acotar el papel *constructivo* de los marcos conceptuales y al reconocer que existe una realidad que es independiente de nuestros marcos conceptuales. Es necesario esclarecer la noción de relativismo que acepta el pluralismo.

El relativismo que acepta el pluralismo no niega la objetividad. Si bien, uno de los principios básicos del pluralismo es el rechazo de todo concepto universalista y absolutista, el pluralismo no niega la posibilidad de acuerdos racionales. En este sentido León Olivé distingue dos nociones de razón: 1) razón como capacidad presente en todo ser humano que le permite producir *conocimiento* del mundo y realizar acciones e interacciones comunicativas, y 2) razón como justificación de creencias. A esta distinción de razón corresponde también una distinción de racionalidad: 1) como ejercicio de la facultad de razonar y dialogar con base en razones, y 2) racionalidad como la adopción de creencias y acciones con base en *buenas razones*.¹³

¹⁰ León Olivé, *Razón y sociedad*. Fontamara, México, 1999b, p.179.

¹¹ *Ibidem*, p.37-38.

¹² León Olivé, 1999a, *op. cit.*, p.163.

¹³ León Olivé, 1999b, *op.cit.*, p.43-44.

Esta consideración de la razón como capacidad presente en los seres humanos de dialogar mantiene la posibilidad de establecer interacciones comunicativas y acuerdos racionales entre individuos pertenecientes a tradiciones culturales distintas y con marcos conceptuales opuestos.

Los marcos conceptuales en tanto permiten obtener conocimiento del mundo e interactuar con él, deben tener principios y criterios de racionalidad, es decir, normas, que se aplican en el proceso de justificación de una creencia, elección o de alguna acción. Las normas permiten decir si en efecto las razones aludidas para justificar una creencia o acción son buenas razones. En este sentido los criterios de racionalidad, lejos de ser fijos y establecidos de manera a priori, se *construyen* en el *contexto* de interacción dialógica y racional entre los sujetos. Así no hay criterios de racionalidad que trasciendan los marcos conceptuales. Las *buenas razones* para la justificación de la *racionalidad* de las creencias, saberes, decisiones y representaciones del mundo son *relativas* a cada marco conceptual.¹⁴

Podemos decir ahora que, es el *saber objetivo*, el que queda *relativizado* a las comunidades epistémicas y a sus recursos (creencias, valores, tecnología), es decir, se *relativizan las razones* que pretenden ser buenas razones para justificar y aceptar una creencia. En este sentido la *objetividad* se entiende en términos de aceptabilidad racional. Sin embargo, y esto es fundamental, que un conocimiento sea relativo a un marco conceptual no significa que no sea *conocimiento genuino* del mundo real.

...el mundo que los seres humanos construyen al poner en funcionamiento los recursos conceptuales mediante los que tienen conocimiento es, para ellos, el *mundo real*; y aunque ese mundo real puede incluir objetos que no son reales, no pueden dejar de incluir objetos, hechos y relaciones causales reales... las garantías que dan las razones objetivamente suficientes... son las mejores y las únicas garantías que esa comunidad tiene para considerar que está accediendo a la realidad. Pero esas razones pueden ser criticadas desde otro punto de vista, o desde el mismo esquema conceptual en otro momento [...] ese

¹⁴*Ibidem*, p.47.

mundo al que las diferentes comunidades acceden por medio del conocimiento es el mundo real.¹⁵

La clave para entender ésto –afirma León Olivé– es que el hecho de que las comunidades epistémicas construyan los objetos mediante la práctica y los elementos de su marco conceptual, no implica que dejen de ser reales. “Una vez contruidos los objetos pertenecen al mundo real.”¹⁶

El pluralismo parte de la tesis de que el conocimiento se construye socialmente en función de intereses de los seres humanos por lo que su justificación no puede ser en abstracto, como verificación empírica. Los criterios para la justificación racional del conocimiento socialmente construido son relativos a los recursos con los que cuenta una comunidad, es decir, constreñidos a su marco conceptual.¹⁷ Lo cuál no anula la posibilidad de que los individuos con marcos conceptuales distintos puedan comprender sus criterios de racionalidad.

Este proceso de comprensión implica un diálogo hermenéutico que se desarrolla como una confrontación, discusión, deliberación, persuasión, exposición y argumentación de las buenas razones aducidas de los criterios de racionalidad, permitiendo establecer acuerdos mínimos sobre las bases y condiciones del diálogo. Es decir, llegar a un acuerdo sobre los criterios de evaluación, las normas epistemológicas y morales, y sobre los hechos que pueden identificar en común.

Por otra parte, la noción de *verdad no queda relativizada* a un marco conceptual. La postura pluralista no acepta la noción de verdad por *correspondencia* entre un lenguaje y la realidad conformada por hechos *independientes* de todo marco conceptual. La verdad se plantea en términos de *aceptabilidad racional*, de interacciones comunicativas y de adecuación con el mundo. Es decir hay un hecho que hace verdadera a una proposición que enuncia a tal hecho. Dado que cada marco conceptual tiene sus propios criterios de racionalidad, que un hecho sea verdadero y por lo tanto exista, no es independiente de las razones que puedan plantearse desde el marco conceptual. En este sentido el hecho puede

¹⁵ León Olivé, 1999a, *op. cit.*, p.159.

¹⁶ *Ibidem*, p.160.

¹⁷ *Ibidem*, p.169.

ser reconocido por los sujetos que compartan un marco conceptual y tengan acceso a las razones aducidas. Así, los individuos estarán justificados para aceptar racionalmente como verdadero al enunciado (creencia) que habla sobre el hecho en cuestión.¹⁸

A diferencia de la objetividad, la verdad de una creencia o proposición no depende de un marco conceptual o de cada contexto, sino que se *preserva interesquemáticamente*, es decir de un marco conceptual a otro. Dos marcos conceptuales pueden tener suficientes recursos para formular la misma proposición, la cual no puede ser verdadera en un marco conceptual y falsa en el otro.¹⁹

Si bien, la definición de verdad no es relativa a un contexto, lo que sí depende del contexto son las pruebas y los criterios involucrados en probar o justificar la pretensión de verdad de una proposición. Se trata de una justificación ligada a los recursos materiales, epistémicos, conceptuales e interacciones sociales disponibles para los sujetos de acuerdo con el contexto histórico y cultural.²⁰

Como hemos visto la postura pluralista rechaza la idea de una racionalidad absoluta pero no descarta posibilidad de establecer *acuerdos racionales* entre miembros de comunidades o tradiciones distintas. Dichos acuerdos deben entenderse como *acuerdos parciales* que permiten resolver problemas *específicos*, como el derecho de las étnias indígenas a ejercer su medicina tradicional.

En el contexto de la diversidad cultural más que establecer acuerdos totales es factible y deseable llegar a acuerdos parciales que permitan establecer una base mínima pero común sobre las creencias, intereses, fines, criterios normativos y de racionalidad que permitan, en el marco de relaciones genuinamente interculturales, promover la cooperación e impulse acciones y proyectos en común. Por otra parte estos *acuerdos mínimos* son posibles sin la necesidad de recurrir a criterios de racionalidad *universales* y sin la comprensión *total* entre sistemas culturales distintos. Constituyendo así, una solución factible a los problemas planteados por el carácter inconmensurable de las tradiciones

¹⁸ *Ibidem.* p.165.

¹⁹ “...si el hecho descrito por «p» es también descrito por otra proposición «q» desde otro marco conceptual, en otro lenguaje, entonces «q» corresponde con el hecho q y, dentro del marco conceptual donde «q» puede formularse, se podrán aducir razones a favor de su aceptabilidad...a favor de que q es un hecho, es decir, que «q» también es verdadera.” *Ibidem.* p.168.

²⁰ *Ibidem.* p.167.

culturales y las dificultades que de ello se desprenden para la realización de un diálogo racional y plural que permita construir nuevas relaciones interculturales.

2.- Heurística y tradición cultural. Un nuevo paradigma de racionalidad.

Varios autores han recurrido a las funciones epistémicas y heurísticas del concepto de tradición en la comprensión y reformulación de una racionalidad inclusiva de la diversidad cultural. Existe un vínculo entre tradición y cultura el cual no es evidente por la forma fragmentada en la que ambas son estudiadas.

Aunque falta esclarecer el concepto de tradición se han considerado como parte importantes de sus elementos a las teorías, criterios y valores metodológicos y epistémicos (estas son tradiciones intelectuales propias de una actividad científica). Otros autores como Peter Winch y Hans-Georg Gadamer han ampliado la noción de tradición incluyendo en ella valores en general, normas, saberes, creencias, conocimientos previos y de sentido común. Esta noción *ampliada* de la tradición nos permite considerar un sistema de saberes, creencias, conocimientos y prácticas con sus criterios de racionalidad, de una comunidad epistémica, como una tradición cultural con autoridad y legitimidad.

Una cultura puede estar formada por distintas tradiciones que interaccionan entre sí. En este sentido es posible, apelando a las funciones pedagógicas y heurísticas de la tradición, la comprensión entre tradiciones distintas y entablar un diálogo racional crítico entre ellas sin la necesidad de recurrir a criterios de racionalidad universales.

La realización de un diálogo crítico –afirma Ambrosio Velasco– no requiere criterios externos a las tradiciones ni un consenso general entre las mismas o la conversión de una tradición en la otra, pues el disenso es una importante fuente de crítica racional. En este sentido no es necesaria una comprensión universal (mediante la fusión de horizontes cada vez más plural e incluyente), basta con lograr una comprensión de los contenidos y presupuestos ajenos a los de la propia tradición. La crítica surgida de esta comprensión abre posibilidades de argumentación racional para mantener o modificar e incluso desechar

algunos elementos de la tradición y contar con buenas razones para continuar reconociendo su autoridad o revocarla.²¹

El diálogo entre las tradiciones al buscar eliminar el disenso contribuirá a una mejor sustentación racional de presupuestos (nuevos y viejos) de la tradición, enriquecerá las controversias a la vez que promueve formas más convincentes y racionales para dirimirlas. Las controversias internas permiten a la par ampliar el horizonte hermenéutico y comprender mejor tradiciones distintas y distantes, así como cuestionar de manera más profunda los supuestos y criterios propios en un diálogo inter e intra tradicional.

Este modelo de racionalidad inter-tradicional señalado por Ambrosio Velasco, puede promover mecanismos para regular las interacciones y acuerdos interculturales, generando un acuerdo racional basado en la comprensión y el aprendizaje de las culturas ajenas, lo cual implica estar dispuestos y comprometidos para comprender y aprender de ellas; y receptivos a la pluralidad de manifestaciones de racionalidades culturales.²²

En este proceso de comprensión dialógica se torna revelante la heurística, en sus dos sentidos: 1) como recurso hermenéutico y 2) como valor fundamental y criterio de evaluación de las interpretaciones. Como recurso hermenéutico la heurística orienta la comprensión e interpretación de las tradiciones, en su capacidad de descubrir o develar nuevos significados, valores, creencias y formas de actuar en el mundo propiciando a la par, una reflexión crítica y una evaluación (prudencial) de los contenidos de nuestra tradición cultural. Como valor epistémico fundamental y criterio de evaluación de la interpretación la heurística proporciona un criterio de verdad distinto a la verdad por correspondencia.²³ La verdad es entendida como desocultamiento, como *aletheia*.

Estos dos sentidos de la heurística se refuerzan recíprocamente mediante un *círculo heurístico*.²⁴ En el círculo heurístico se pone de manifiesto la racionalidad práctica prudencial que como se mencionó apela a otro tipo de argumentación: la retórica, la persuasión.

²¹ Ambrosio Velasco Gómez, “Universalismo y relativismo en los sentidos filosóficos de *Tradición*”. UNAM. México, p.145.

²² *Ídem*

²³ Ambrosio Velasco Gómez, en Ambrosio Velasco Gómez (coordinador), *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades, Siglo XXI-UMAN*, México, 2000. p.232.

²⁴ *Ibidem*, p.233.

El poder de la heurística no sólo es aplicable a las tradiciones intelectuales, sino también a una amplia gama de la praxis humana por lo que el círculo heurístico se puede postular como un nuevo paradigma de racionalidad. El círculo heurístico está interrelacionado con otros ciclos “tensionales”, por una parte con el ciclo de la conservación-innovación, y por otra con el ciclo tensional entre creatividad intelectual-consenso colectivo. Las tensiones generadas en la interacción de los tres ciclos se resuelven por medio de una racionalidad retórica y prudencial, en la cual se entrelaza lo viejo y familiar con lo nuevo y lo extraño, y lo individual con el consenso comunicativo, promoviendo así el cambio progresivo de las tradiciones; pero también de este paradigma de racionalidad heurística y hermenéuticamente fundamentado.²⁵

Bajo este nuevo paradigma de racionalidad sería posible vislumbrar criterios y normas de racionalidad, surgidas de la interacción dialógica misma, que respeten la diversidad cultural pero que también regule las relaciones interculturales en la posibilidad de un genuino diálogo racional crítico y reflexivo.

²⁵ *Ibidem*, p. 236.

Conclusión.

Uno de los principales objetivos de la presente investigación fue contribuir a superar las visiones difusionistas, mecanicistas, dogmáticas e instrumentalistas con las cuales se ha asumido la etnicidad y su cultura en una perspectiva ahistórica, bajo la racionalidad medio fin y los principios del individualismo metodológico. Estas visiones teórico-metodológicas fueron adoptadas como una estrategia ideológica y política en el contexto axiológico homogeneizante de la modernidad con su *desencanto del mundo* (*Entzauberung der Welt*). Tal desencanto se refiere a los procesos de intelectualización y racionalización del mundo propio de la modernidad e implica que todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico y lo sacro del mundo, a través de los métodos y las técnicas del quehacer científico, en la búsqueda de una cultura universal e ilustrada.

Pese a las tendencias homogeneizantes, la diversidad cultural es una realidad que reclama el reconocimiento con pertinencia, coherencia y trascendencia histórica de sus conocimientos y prácticas tradicionales, incluyendo la medicina tradicional. Lo anterior implica replantear la noción de racionalidad para establecer relaciones interétnicas e interculturales basadas en un diálogo racional, que conduzcan al pleno reconocimiento de su legitimidad y validez así como su protección y desarrollo en el marco de sus identidades étnicas.

Sin embargo, el diálogo racional no puede plantearse como un diálogo entre iguales pues las relaciones interétnicas e interculturales, por ejemplo entre la cultura hegemónica y

la cultura de las etnias indígenas y en particular con la medicina tradicional, se han manifestado históricamente como relaciones conflictivas, de dominación y subordinación. Se necesita un diálogo en términos de una relación dialéctica, histórica, fundado en la comprensión hermenéutica, como una filosofía de la praxis que implica varios niveles: el académico, institucional, político, normativo-jurídico y legislativo. Sólo un diálogo entendido en estos términos y que reconozca las relaciones de dominación y hegemonía cultural, podrá vislumbrar soluciones viables a la problemática de la cultura indígena, con sus conocimientos y prácticas médicos tradicionales

Soluciones que implican: 1) reconocer que existe una pluralidad de racionalidades, es decir, una pluralidad de formas de construir conocimiento verdadero y legítimo del mundo, basado en una racionalidad considerada como una totalidad epistémica, integradora de su cosmovisión del mundo que incluye tanto elementos simbólicos como sus nichos ecológicos y ecosistemas territoriales¹; 2) reconocer al conocimiento y prácticas tradicionales indígenas como un sistema de conocimientos legítimos y válidos, es decir como una *tradición cultural* milenaria pero dinámica, basada y validada en la costumbre de la tradición dentro de la cual adquieren sentido y trascendencia; 3) reformular nuestros cánones y prejuicios científicos como la noción de racionalidad, conocimiento, justificación e incluso la noción de verdad; 4) modificar las relaciones interculturales e interétnicas con el estado-nación y con los grupos no indígenas.

De las críticas realizadas al paradigma de racionalidad científicista desde las tradiciones aquí analizadas, se ha hecho evidente que toda racionalidad, incluso la de la ciencia, está constreñida a una *tradición histórica y cultural*. La racionalidad se presenta así como una capacidad humana, histórica y culturalmente constreñida, que no se reduce a la ciencia sino que está inmersa en una gama de actividades, prácticas, conocimientos y formas de producir y reproducir tanto la vida material como simbólica. En este sentido amplio, la racionalidad no puede estar basada sólo en un conocimiento empírico comprobado concluyentemente, sino en un conocimiento surgido de la comprensión

¹ Guillermo Bonfil Batalla, "Las culturas indias como un proyecto civilizatorio", en Arturo Warman y Arturo Argueta, *op. cit.*, pp. 121-142.

hermenéutica, justificado mediante la retórica, la persuasión, la confrontación, la argumentación y contra argumentación.

En suma, en un sentido amplio, la racionalidad contempla aceptos históricos, sociales, culturales, y como tal es práctica, prudencial y contextual, cuyos criterios y normas surgen de las interacciones racionales que los sujetos históricos establecen como comunidad epistémica desde su marco conceptual para resolver algún conflicto o problema. La forma de realizar esta racionalidad es mediante un dialogo hermenéutico y crítico.

Reconocer la legitimidad y validez de los conocimientos tradicionales implica apartarnos de la visión tradicional o platónica del conocimiento, que considera como tal sólo a las creencias justificadas y verdaderas. Esta noción de conocimiento supone además que existe una sola forma de conocer la realidad y que es posible una descripción completa y verdadera de la misma.

En oposición a esta concepción, el pluralismo parte de la tesis de que el conocimiento se construye socialmente en función de los intereses de los seres humanos y su marco conceptual, con sus criterios de racionalidad y justificación. Bajo esta consideración lo que cuenta como conocimiento es relativo a un marco conceptual y a los recursos con los que cuenta una comunidad epistémica.

Como se puede ver, el conocimiento socialmente construido, requiere otra idea de justificación y de verdad. La justificación tiene que surgir de las circunstancias históricas de una forma de vida o modos de vida en las cuales se construyen estos conocimientos. No se trata de una justificación como comprobación empírica y concluyente que apela a criterios universales y abstractos. La justificación de este conocimiento tiene que estar basada en buenas razones surgidas de la misma tradición cultural.

Las buenas razones surgen de la comprensión hermenéutica y por lo tanto apelan al conocimiento de sentido común, a la moral, e incluso a la historia. Las limitaciones de esta comprensión pueden ser superadas si se considera que la medicina tradicional como una totalidad articulada y significativa, como una tradición de cultura material inmersa en toda una gama de actividades tanto materiales como simbólicas y en este sentido con relaciones con lo político, económico, social, histórico, lo hegemónico.

Una noción adecuada de verdad para determinar la validez del conocimiento, saberes, creencias, prácticas tradicionales de las etnias indígenas, no puede concebirse como verdad por correspondencia, sino como justificación o aceptabilidad racional y adecuación con la realidad. Recordemos que se trata de una realidad conformada por hechos y objetos que no son independientes de los marcos conceptuales ni de las formas concretas o modos de vida, de producción material y simbólica. En este sentido las razones aludidas para aceptar como verdadero un hecho o creencia tampoco son independientes de los marcos conceptuales ni de las condiciones anteriores.

La verdad tiene que entenderse en términos hermenéuticos y heurísticos, es decir, como desocultamiento de nuevos significados, que más que proporcionarnos un saber absoluto abre nuevas posibilidades de conocimiento y comprensión. Al respecto Ambrosio Velasco afirma que “el criterio de validez en el campo de las ciencias sociales parece estar vinculado a una noción heurística y pragmática”. Se trata de una noción de verdad en el sentido aristotélico entendida (como *aletheia*) “como revelación de nuevas posibilidades del desarrollo futuro de las personas y la historia humana”.²

Indudablemente, la medicina tradicional adquiere trascendencia e importancia histórica, si es reconocida como una *tradicón cultural* con autoridad legítima. Como un sistema de conocimientos, prejuicios y creencias que tienen criterios propios de racionalidad que reflejan el devenir de la cosmovisión de los grupos étnicos que la practican, la producen y reproducen a la par de su vida material y simbólica.

Como una tradición cultural la medicina tradicional está inmersa en la cultura conformada por otras tradiciones, como el modelo médico hegemónico, que mantienen relaciones de hegemonía. Estas tradiciones no son iguales en cuanto a su desarrollo, condiciones materiales y recursos, pero sí equivalentes en cuanto a la pretensión de saber, conocimiento y representaciones sobre el mundo histórico-cultural.

Tal consideración permite resolver algunos de los obstáculos planteados por la inconmensurabilidad de los sistemas culturales, abriendo posibilidades de un diálogo racional inter-tradicional basado en la comprensión y crítica hermenéutica que permita

² Ambrosio Velasco Gómez, “El desarrollo de la hermenéutica en el siglo XX”, en María Antonia González-Valerio (coord.), *Entre hermenéuticas*, FFyL-UNAM, México, p.193

generar consensos y acuerdos apropiados para el reconocimiento jurídico, político y legislativo de esta práctica médica. En este sentido, uno de los mayores retos que plantea la solución a la problemática de la diversidad cultural es la disposición política de todos los involucrados en la realización de un dialogo racional, pero también disposición a confrontar y someter sus prejuicios a autocrítica y de modificarlos.

Las instituciones públicas, políticas, jurídicas y las políticas homogenizadoras de la cultura tienen el monopolio de otorgar reconocimiento y legitimidad al conocimiento, estableciendo al conocimiento científico y a cierta concepción de la historia y de la cultura como los conocimientos básicos y relevantes para reconocer y ejercer ciertos derechos individuales o colectivos.³ El conocimiento tradicional, como el de la medicina indígena, al no ser reconocido epistémica, institucional, legal y jurídicamente, impide el ejercicio y la defensa del derecho de las etnias indígenas a ejercer y preservar esta práctica médica.

Una racionalidad práctica, contextual, dialógica, hermenéutica y crítica puede contribuir a la discusión sobre qué debe considerarse como conocimiento legítimo, relevante y pertinente, y dilucidar los mecanismos apropiados (al contexto histórico y cultural) para lograrlo. Integrando en la discusión elementos heurísticos que permiten quitar, a las instituciones que han asumido la racionalidad científica, el monopolio de determinar los mecanismos de cómo reconocer y establecer lo que es un conocimiento válido y legítimo, lo que es una representación verdadera y adecuada de la salud, de la enfermedad y de la manera de tratarla.

Se torna relevante conformar nuevos modelos de racionalidad diferente al paradigma predominante, expresado en el modelo médico hegemónico y asumido política y culturalmente por el estado-nación mexicano. Es decir, modelos de racionalidad intercultural que contemple los aspectos más importantes de la problemática de la cultura de la medicina tradicional, en el contexto de las relaciones asimétricas y conflictivas en las que está inmersa.

Un modelo de racionalidad intercultural tiene que contener, además, criterios epistémicos generados en el contexto histórico-cultural de la medicina tradicional,

³ Ambrosio Velasco Gómez, *Ciudadanía y diversidad cultural en las sociedades basadas en el conocimiento*, Manuscrito no publicado.

permitiendo explicaciones hermenéuticas y heurísticas que contribuyan a mejorar la caracterización y normatividad del uso y formas de subsumir estos recursos, creencias, saberes y conocimientos médicos. El desarrollo de marcos teórico-conceptuales que guíen la comprensión de las creencias y saberes tradicionales pueden enriquecer la problemática, en el sentido de aclarar y precisar lo que debe considerarse una racionalidad de tradición cultural, con su propio estatuto epistémico, cuya importancia sea el reconocimiento del ejercicio de la medicina tradicional como derecho indígena, inalienable, a la salud.

De esta manera, las culturas indígenas de México adquieren un sentido diferente del que normalmente se les atribuye, si son entendidas como expresiones particulares de una civilización única. Las culturas en general y en particular la cultura de la medicina tradicional de las etnias dejan de parecer prescindibles, marginales o peor aun, condenadas por la historia y pasan a ocupar un sitio crucial en tanto portadoras de un proyecto civilizatorio alternativo, en el marco de un proyecto nacional organizado a partir del pluralismo cultural, donde el caudal de sabiduría, conocimientos y prácticas tradicionales de las etnias indígenas, tengan un papel central en el reconocimiento y ejercicio de sus derechos y en la toma de decisiones políticas.

A partir de los elementos expuestos y analizados a lo largo de los tres capítulos y de las reflexiones finales esbozadas, podemos enunciar que en la problemática de la cultura de la medicina tradicional de las etnias indígenas de México están implicados los siguientes aspectos:

- 1.- Las relaciones interétnicas e interculturales con el estado-nación mexicano, cuyo papel ha sido determinante en la exclusión de los conocimientos tradicionales al imponer, ante la diversidad cultural, su concepción del mundo, es decir, su ideología y con ello el paradigma de racionalidad científica moderna como el hegemónico.
- 2.- La imposición de un modelo racionalidad ajeno a la cosmovisión de las etnias indígenas, distorsionando la realidad histórica y cultural de la medicina tradicional.
- 3.- Los obstáculos epistemológicos institucionalizados por el estado-nación y asumidos por las disciplinas que toman como objeto de estudio a la medicina tradicional dificultando otras formas de aproximación a la realidad cultural de las etnias indígenas.

4.- No reconocer a la medicina tradicional como una tradición cultural, como un sistema de conocimientos, saberes y prácticas médicos válidos y legítimos y como derechos humanos e históricos, a pesar de ser un recurso eficaz para la salud. En consecuencia no se han generado las condiciones políticas, jurídicas, legislativas que permitan su protección y desarrollo conservando su identidad étnica.

5.- La inconmensurabilidad de las racionalidades culturales, la cual rebasa los términos semánticos de la comunicación para situarse en el terreno de la hegemonía, ideología y de la política.

6.- El sincretismo cultural de carácter asimétrico que se ha traducido históricamente en asimilación y homogenización cultural.

Bibliografía.

Anzures y Bolaños, María del Carmen, *La medicina tradicional en México*. UNAM, México, 1983.

Ayer, AJ, *El positivismo lógico* FCE, México, 1965.

Bolívar, Echeverría, *Historia y sociedad*. Segunda época, México, 1975.

Brown, Harold, *Rationality*. Routledge, Londres y Nueva York, 1988.

Campos Navarro, Roberto (comp.), *La antropología médica en México*. Vol. I. Instituto Mora-UAM, México, 1992.

Campos Thomas, Tania Helene, *Antropología médica: contextos textos y pretextos: Propuesta teórico metodológica para el estudio de sistemas etiológicos terapéuticos coexistentes*. UNAM, México, 2000.

Cobos González, Rubén, *Introducción a las ciencias sociales*. Tomo I, Porrúa, México, 1987.

Comte, Augusto, *La Filosofía Positiva*. Porrúa, México, 1979.

Córdova, Arnaldo, *La formación del poder político en México*. Era, México, 2000.

_____, *Sociedad y estado en el mundo capitalista*. Grijalbo, México, 1976.

Chacón Rojas, Oswaldo, *Tema de los derechos de los pueblos indígenas*. UNAM, México, 2005.

Dascal, Marcelo (comp.), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*. UNAM, México, 1992.

Díaz-Polanco, Héctor, *El elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XX, México, 2006.

_____, *Las teorías antropológicas, El evolucionismo*. Linea, México, 1983.

Dilthey, Wilhem, *Introducción a las ciencias del espíritu*. Alianza, Madrid, España, 1980.

Duhem, Pierre, *La teoría física. Su objeto y su estructura*. Herder, Barcelona, 1962.

Florescano, Enrique, *Etnia, estado y nación. Ensayos sobre las identidades colectivas en México*. Nuevo Siglo, Aguilar, México, 1997.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 2001.

_____, *El estado oculto de la salud*. Gedisa, Barcelona España, 1996.

Gamio, Manuel, *Forjando Patria*. Porrúa, México, 1982.

García Canclini, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen, México, 1986.

García Cantú, Gastón, *El socialismo en México*. Era, México, 1974.

Gargani, Aldo (ed.), *Crisis de la razón nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*. Siglo XXI, México, 1983.

Geertz, Clifford, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós, Barcelona, 2002.

González Casanova, Pablo, *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Anthropos-IIS-UNAM, México, 2004.

Gouldner Alvin, *La crisis de la sociología occidental*. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1979.

Gutiérrez Pantoja, Gabriel, *Metodología de las ciencias sociales*, Vol. 1. Harla, México, 1986.

Habermas Jürgen, *Lógica de las ciencias sociales*. Rei, México, 1993

_____, *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus, Madrid España, 1983.

Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, México, 1999.

INEGI, “La población indígena en México”. México, 2004.

Jardón, Ana María, *500 años de salud indígena*. Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.

Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo, México, 1967.

Kuhn, Thomas, "Las ciencias naturales y humanas", en *Acta Sociológica*, 1997, Junio, pp. 13-19.

_____, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. FCE, México, 1982.

_____, *Estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México, 2007.

Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*. FCE, México, 1975.

Lozoya, Xavier, "Medicina Tradicional: alternativa para la salud", en *Estudios del tercer mundo*, Vol. II, No. 4 Diciembre, 1979, pp. 629-634.

Martínez, Sergio y Godfrey Guillaumin (compiladores), *Historia, filosofía y enseñanza de la ciencia*. UNAM-FFyL, México, 2005.

Marx Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política 1857*. Siglo XXI, México, 2004.

_____, *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI, México, 2003.

_____, *La ideología alemana*. Ediciones de cultura popular, México, 1977.

Matute Aguirre, Álvaro, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo 1911-1935*. FEC, México, 1999.

Medina, Andrés, *La quiebra de la antropología social en México. Antología de una polémica*. UNAM, México, 1983.

Montalvo, Enrique, *El nacionalismo contra la nación*. Grijalbo, México, 1986.

Mora García, Carlos, Salgado, Martín, (coordinadores), *La antropología en México. Panorama histórico*, INAH, México, 1988.

Neurath, Otto, *Philosophical papers 1913-1943*. 1983.

Nudler, Oscar, *La racionalidad: su poder y sus límites*. Buenos Aires, Argentina, 1996.

Oehmichen Bazán, Ma. Cristina, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México*. UNAM, México, 2003.

OMS, 2003. Informe de la secretaría sobre la medicina tradicional.

OMS, Estrategia de la OMS sobre Medicina tradicional 2002-2005.

- Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social*. UNAM, México, 2004.
- _____, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*. Paidós-UNAM, 2000.
- _____, *Multiculturalismo y pluralismo*. Paidós-UNAM, México, 1999a.
- _____, *Razón y sociedad*. Fontamara, México, 1999b
- Olivé, León, (comp.), *Ética y diversidad cultural*. FCE-UNAM, México, 2004.
- Olivé, León, y Pérez Ransanz, Ana Rosa (comps.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. UNAM-Siglo XXI, México, 1989.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa, *Kuhn y el cambio científico*. FCE, México, 2000.
- _____, “Kuhn frente al dualismo metodológico”, en *Acta Sociológica* 19, enero-abril, 1997.
- Preciado Hernández, Rafael, *Lecciones de filosofía del derecho*. UNAM, México, 1986.
- Ramírez, Mario Teodoro, *De la razón a la praxis*. Siglo XXI, México, 2003.
- Reyes Heróles, Jesús, *El Liberalismo mexicano en pocas páginas*. Lecturas mexicanas, No. 1000, FCE-SEP, México, 1985.
- Ricoeur, Paúl, *La memoria, la historia, el olvido*. FCE, México, 2004.
- Silva, Ludovico, *Teoría y práctica de la ideología*. Nuestro Tiempo, México, 1979.
- Timasheff, Nicholas, *La teoría sociológica*. FCE, México, 1977.
- Vadeé, Michel, *Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico*. Pre-Textos, Valencia, España, 1977.
- Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Los estudios culturales en México*. FCE, México, 2003.
- Vázquez Lara, Amelia, *La medicina tradicional y la herbolaria como alternativa para combatir la enfermedad*, Tesis de especialidad. UNAM, México, 1986.
- Velasco Gómez, Ambrosio, *Republicanismo y multiculturalismo*. Siglo XXI, México, 2006.

_____, *Tradiciones naturales y hermenéuticas en filosofía de las ciencias sociales*. UNAM-ENEP-Acatlán, México, 2000.

_____, *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*, Siglo XXI-UMAN, México, 2000.

_____, “El desarrollo de la hermenéutica en las ciencias sociales”, en María Antonia González Valerio, Greta Rivara Kamaji y Paulina Rivero Weber (coords.), *Entre hermenéuticas*. UNAM, México, 2005. pp. 169-193.

_____, “La revolución hobbesiana”, en Laura Benítez, Zuraya Monroy y José A. Robles, *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*. UNAM, Fac. Psicología, México, 2003, pp.51-64.

_____, “Universalismo y relativismo en los sentidos filosóficos de tradición”. Revista *Diánoia*, Vol. XLIII, No. 43, pp.125-145.

Villegas, Abelardo, *Positivismo y neopositivismo*. Pueblo nuevo, México, 1976.

Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*. UNAM-Paidós, México, 1998.

Warman, Arturo y Arteaga, Arturo (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. Porrúa-INI, México, 1991.

Williams, Raymond, *Sociología de la cultura*. Paidós, Barcelona, España, 1994.

_____, *Marxismo y literatura*. Península, Barcelona, España, 1980.

Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*. Paidós, Barcelona España, 1994.

_____, *Ciencia Social y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1972.

Wood, Ellen Meiksins, *Democracia contra capitalismo*. Siglo XXI, México, 2000.

Zea, Leopoldo, *El positivismo en México, Nacimiento, apogeo y decadencia*. FCE, México, 1975.

Zeitlin, Irvin, *Ideología y teoría sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1979.