



SABERES HÍBRIDOS
REFLEXIONES SOBRE LA TÉCNICA, EL DESTINO
Y EL CONOCIMIENTO EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO





ENSAYOS

11



CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES





Saberes híbridos

Reflexiones sobre la técnica, el destino y el
conocimiento en el mundo contemporáneo

SANDRA LUCÍA RAMÍREZ, LUIS ANTONIO VELASCO
Y JULIÁN ZÁRATE (EDITORES)



Universidad Nacional Autónoma de México
Mérida, 2014





Primera edición: 2014

Fecha de término de edición: 11 de diciembre de 2014

D. R. © 2014, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria. Del. Coyoacán,
C. P. 04510, México, D. F.

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
Ex Sanatorio Rendón Peniche
Calle 43 s. n., col. Industrial
Mérida, Yucatán. C. P. 97150
Tels. 01 (999) 9 22 84 46 al 48
Fax: ext. 109
<http://www.cephcis.unam.mx>

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio
sin la autorización del titular de los derechos patrimoniales

ISBN 978-607-02-6324-8

Impreso y hecho en México





Índice

INTRODUCCIÓN	9
------------------------	---

PARTE 1. ESCENARIOS HÍBRIDOS

Cultura y saberes híbridos: acotaciones contemporáneas sobre el problema de la cultura. Luis Antonio Velasco Guzmán	19
La tecnociencia como “destino”. Reflexiones en torno al concepto de tecnociencia en Bruno Latour y Martin Heidegger. Sandra Lucía Ramírez Sánchez	45
El gótico imperial: degeneración y disolución. Anna Reid	73
Estrategias y tácticas en el género discursivo de la caricatura política contemporánea. Reflexiones teórico-metodológicas. Carlos Enrique Villarreal Morales	89



PARTE 2. PRÁXIS, VERDAD Y FELICIDAD.

Verdad y *ΠΡΑΞΙΣ*. Una interpretación del saber
phronético desde el proyecto de rehabilitación
de la filosofía práctica de Aristóteles.

Julián Zárate Ojeda 105

Is “Knowing the Good” Equal to “Applying the Good”?
Theory and Practice in Plato’s Ethics and Politics.

Aikaterini Lefka 127

PARTE 3. DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL

A LOS SABERES HÍBRIDOS

Perspectivas en torno a los conocimientos tradicionales.

María del Carmen Gómez Martínez 159

Saberes, apropiaciones y resistencias.

La “nueva” cultura laboral y el trabajo
maquilador de los obreros maya- yucatecos.

Verónica Garza Navejas 181

Tradición y modernidad en los sistemas
normativos de los mayas.

Teresa Quiñones Vega y Martha Medina Un 213

Desarrollo de una red de conocimientos híbridos
para la agricultura sustentable en Yucatán.

José Francisco Sarmiento Franco
y Alfonso Munguía Gil 229



Agradecimientos

La preparación de este libro ha sido posible gracias al financiamiento brindado por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM para el proyecto de investigación registrado con el nombre “Saberes y culturas”, clave IN403409, el cual se desarrolló a lo largo de tres periodos anuales en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de esta misma Casa de Estudios en la ciudad de Mérida, Yucatán.

Agradecemos al Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales y a la Escuela Superior de Artes de Yucatán el apoyo brindado para la realización de las actividades del proyecto.





Introducción

La colección de trabajos que aquí presentamos es resultado de investigaciones desarrolladas en gran medida en el marco del proyecto PAPIIT-IN403409, “Saberes y culturas”, que a lo largo de tres años permitió a sus participantes construir espacios de discusión y convergencia de posiciones diversas en torno a problemas que atraviesan la relación entre los conocimientos y las formas de vida. Relación que al ser tomada como eje principal de análisis, nos llevó a repensar conceptos tales como cultura, saberes, prácticas, técnicas, oficios y racionalidad, así como los marcos normativos y las interacciones de las diferentes clases de conocimientos. La divergencia de posiciones teóricas y metodológicas presente en los textos que configuran este libro no sólo encuentra su razón de ser en la diversidad de la formación de sus autores —entre quienes se cuentan estudiosos de la filosofía, las artes y las ciencias sociales—, sino que yace además en el concepto que elegimos para dar cuenta de prácticas que cruzan paradigmas epistémicos y fronteras discursivas: los *saberes híbridos*.

De raíz latouriana, con esta noción quisimos recuperar la idea presente en trabajos como *Nunca fuimos modernos* (1991) o *La esperanza de Pandora* (1999), de que es justo en el cruce de los espacios cognitivos que los saberes se instituyen y dan sentido y significado a la vida humana. Este modo de institución estaría, al menos en principio, en contra de la clásica interpretación khuniana de que los conocimientos descansan en paradigmas que establecen sus demarcaciones —a veces sutiles, a veces infranqueables— y sus posibilidades de desarrollo. Interpretación esta





última que, al llevarse más allá del terreno de la ciencias físicas hacia los conocimientos de la vida ordinaria —por ejemplo—, implica entre otras cosas que para identificar saberes digamos *tradicionales*, deberíamos poder señalar también un marco normativo-cognitivo relativamente independiente, que nos permita dar sentido a la etiqueta “tradicional”. Pero, si tales conocimientos están contaminados con lenguajes o términos atribuidos a las ciencias, ¿dejan de ser saberes locales relevantes para una comunidad? El juego entre las tareas de “purificación” y “mediación” que, de acuerdo con Latour, se encuentra en el centro de la institucionalización de las ciencias modernas, permite —por el contrario— pensar a los procesos de generación y estabilización de los conocimientos como inherentemente contaminados.

Ahora bien, es preciso no perder de vista que cuando Bruno Latour apunta hacia las interacciones mediación/purificación, pretende iluminar el modo en que, en Occidente, la filosofía natural moderna configura de manera simultánea tres aspectos de la vida humana: el epistémico, el político y el moral. En otras palabras: cómo en sus discusiones sobre las ciencias, los filósofos modernos —e.g. Boyle y Hobbes— hacen posible la emergencia de una naturaleza trascendente, una política inmanente y un Dios carente de influencia en asuntos científicos o políticos, pero siempre disponible en caso de dudas morales. Triple construcción que se hace visible cuando se muestran las paradojas que la sostienen, en particular el también triple juego inmanencia/trascendencia que suponen los conceptos de naturaleza, política y Dios.

La contaminación de la que nos habla Latour nos refiere no únicamente al modo en que diferentes niveles o clases de discursos se entretajan para permitir la emergencia de prácticas epistémicas, políticas o morales sino, y sobre todo, a la manera como el conocimiento está imbricado con las dimensiones políticas y morales en el seno de la propia ciencia y a cómo este engarce da cuenta de los modos específicos de ser de los herederos de la modernidad o, en otras palabras, de sus formas de vida. El conocimiento —los conocimientos— constituye el centro de la propia vida humana, idea anticipada por Michael Foucault (2003), en sus trabajos sobre la Ilustración, con la que establece una rela-





INTRODUCCIÓN

ción entre el conocimiento, el poder y la moralidad como constitutiva de nuestras identidades.

Así, con el concepto de “saberes híbridos” pretendemos iluminar una doble característica del conocimiento: por un lado, el rasgo histórico que señala a la interacción de marcos normativo-cognitivos como fuente de generación, transformación e institucionalización de los saberes. Por el otro, la idea filosófica que piensa al conocimiento como constitutivo de las formas de vida, en tanto no se restringe a una dimensión puramente epistémica, sino que en él confluyen aspectos políticos y morales.

Cabe señalar que el camino hacia tal caracterización fue trazado por una serie de discusiones que tuvieron lugar en el contexto de un seminario periódico del proyecto “Saberes y culturas”, así como en dos talleres (2009 y 2010) y en un encuentro internacional (2011). En estos eventos tuvimos la oportunidad de presentar, discutir y ampliar nuestras perspectivas en relación con el problema del conocimiento y sus implicaciones en las diversas situaciones espacio-temporales en las que éstas se manifiestan. Por ejemplo: del mismo modo que los cruzamientos entre diferentes marcos normativos, las prácticas epistémicas y su papel en la constitución de identidades —individuales y colectivas— se evidenciaron como ejes principales con los cuales la polivocidad disciplinar se integró en una guía conceptual que unifica la multiplicidad de perspectivas, dando lugar a la incorporación de análisis teóricos y de estudio de casos.

De ese modo, el entramado de perspectivas, así como el desarrollo y la presentación final de nuestra investigación, verifican la adecuación de las tres líneas con las cuales el proyecto fue perfilado originalmente, a saber: (1) relación entre técnicas y formas de vida, (2) dicotomía naturaleza/cultura y (3) prácticas constitutivas de espacios y de conocimientos. La planeación de nuestro proyecto —en este sentido tripartita—, permitió la inclusión de temáticas aparentemente inconexas en la superficie, pero íntimamente ligadas al fundamento de una tarea, cuyo centro fue determinado desde su primer atisbo por el estudio de las posibilidades teóricas y prácticas de los saberes que aquí llamamos *híbridos*. Si bien las investigaciones presentadas presuponen un diálogo abierto





con los contenidos de las tres líneas de investigación señaladas, cada uno de los autores desarrolló cuidadosamente y de manera particular alguna de ellas, de acuerdo con sus propios objetivos.

Con el transcurrir de las indagaciones, siempre intentando trascender los lugares comunes a los cuales nos conduce sostener una relación de dependencia entre el conocimiento y las sociedades, la aparente verdad de Perogrullo con que iniciamos el trabajo colectivo —que el conocimiento es constitutivo de las formas de vida— fue cobrando mayor sentido. Así, sin pretensiones de menospreciar el alcance de trabajos que exploran los nexos conocimiento-sociedad en términos, por ejemplo, económicos, consideramos necesario abrir un espacio para replantear el tipo de conocimiento al cual comúnmente se alude cuando se asienta la dependencia epistémica de las formas de vida contemporáneas. Nos percatamos de que era indispensable analizar el papel que se otorga al conocimiento producido al amparo de instituciones científico-tecnológicas o académicas, frente a otros muchos saberes con los cuales se identifican individuos y colectivos, y en torno a los cuales construyen su vida cotidiana.

La intuición de fondo es que, cuando se asume la condición relativa del conocimiento, es ineludible tocar las geografías de la vida diaria, donde los saberes se manifiestan como algo en perpetua transformación, por la intervención de los individuos y/o colectivos que se apropian de ellos, para responder directa o indirectamente a los desafíos y problemas que las nuevas circunstancias les imponen. Además, resulta inobjetable que buena parte de los procesos de apropiación —y consecuente transformación— son poco inteligibles si dichos conocimientos se circunscriben exclusivamente a los modelos establecidos científica y tecnológicamente. El modo en que el público se apropia de los conocimientos a través de la divulgación o popularización de la ciencia, la integración de diferentes normas y contenidos —a veces, incluso, lógicamente incompatibles— en la solución de problemas concretos, o la transformación de instituciones en los procesos de toma de decisiones, son apenas algunos ejemplos de cómo los saberes forman parte de la vida de las personas más allá





INTRODUCCIÓN

de los terrenos escolares, académicos o científico-tecnológicos. Esto evidencia la necesidad de, por lo menos, ampliar el espectro de prácticas a abordar en los análisis de la relación entre el conocimiento y las formas de vida.

El concepto de *saberes híbridos*, arriba bosquejado, nos permitió acoger a todos aquellos conocimientos que, para su estabilización y persistencia, requieren de la interacción de múltiples —y algunas veces incompatibles— procesos y marcos normativos, que al entrecruzarse propician la emergencia de habilidades, competencias e identidades que se expresan en acciones, creencias, rituales, gestos, oficios e, incluso, la creación de instituciones novedosas, tal como —advierde Latour (2005)— fue el caso de la propia ciencia o de la tecnociencia.

Los “saberes híbridos” se afirman en la vida cotidiana de individuos y colectivos y se encarnan en prácticas culturales, lo que justifica la importancia que se otorga a los estudios del conocimiento desde los más disímiles ámbitos académicos, así como la necesidad —prioritaria— de repensar las interrelaciones entre matrices epistémicas diversas, como fuentes de emergencia, estabilización y cambio de los conocimientos relevantes para la vida de las personas o grupos que los crean, apropian, transmiten, conservan, etcétera.

Con lo anterior en vista, las colaboraciones que aquí se reúnen abordan diferentes tópicos en torno a los saberes —sus dinámicas e interacciones— y el papel que desempeñan en la configuración de prácticas culturales, desde perspectivas inter y transdisciplinarias, apoyadas en instrumentos y metodologías provenientes de disciplinas científicas y humanísticas, tales como la antropología, filosofía, historia, literatura y sociología. Decidimos presentar estos trabajos en tres bloques fundamentales en atención a la naturaleza de las temáticas desarrolladas y a las metodologías específicas empleadas por los integrantes de este proyecto colectivo de investigación. Así, hemos organizado los trabajos en los apartados “Escenarios híbridos”, “Praxis, verdad y felicidad” y “De los conocimientos tradicionales a los saberes híbridos”. A continuación, una muy breve semblanza de ellos.





El primer bloque, “Escenarios híbridos”, comprende cuatro ensayos en los que se analiza la relación entre dimensiones epistémicas y otras formas culturales (literarias, políticas, morales), y se exploran interconexiones de matrices para dar cuenta de algunas prácticas específicas (científicas, artísticas, críticas). Una característica común de las investigaciones presentadas en este primer apartado es que sus autores avanzan hacia la comprensión de las complejas realidades sociales en que vivimos, y analizan desde diferentes enfoques (filosófico-político, epistémico, literario y crítico comunicativo) los modos en que las dimensiones epistémicas son trascendidas en los procesos de integración cultural del conocimiento, sea el caso del análisis de la cultura como problema filosófico o el de la tecnociencia como “destino”, tal como se plantea en los trabajos de Velasco Guzmán y Ramírez Sánchez, respectivamente, o los conceptos básicos de degeneración, disolución y “otredad”, por un lado y, por otro, el de crítica mediante estrategias y tácticas de la caricatura política contemporánea, en sendos trabajos presentados por Reid y Villarreal Morales.

El segundo apartado, “Praxis, verdad y felicidad”, presenta dos trabajos de corte filosófico que, aludiendo a las obras de dos pensadores clásicos —Platón y Aristóteles— aportan elementos perennes o universales para iluminar las relaciones entre saberes teoréticos y saberes prácticos en la comprensión de las formas de vida. La peculiaridad de estos trabajos es que en ellos se evidencia la actualidad y relevancia teórica de los autores clásicos mencionados, para aclarar la profundidad, complejidad e importancia de la naturaleza de las acciones humanas en una época que se ha caracterizado por su esfuerzo constante por eliminar la relevancia del pensamiento clásico en aras del progreso postulado en los apogemas del proyecto moderno. Podemos indicar que en este bloque los autores realizan un esfuerzo monumental con resultados impecables al retrotraer, mediante el análisis de conceptos básicos de la filosofía antigua, los elementos indispensables para reflexionar sobre la pertinencia, ventajas y desventajas de los fundamentos del proyecto moderno en la comprensión contemporánea de técnica (*techné*), el saber práctico y prudencial





INTRODUCCIÓN

(*phrônesis*) y la felicidad (*eudaimonia*), como ejes teóricos con los que se develarían las virtudes y el conocimiento de la verdad de una manera fundamentalmente diferente a como estos conceptos son entendidos cotidianamente en la sociedad actual. Se trata, respectivamente, de los textos de Zárate Ojeda y Lefka.

La tercera y última parte, “De los conocimientos tradicionales a los saberes híbridos”, agrupa una serie de cuatro investigaciones (las dos primeras individuales y las dos restantes, colectivas), cuya peculiaridad consiste en que, en ellas, sus autores analizan enfoques decididamente prácticos, si bien con un sustento teórico claramente determinado. Así, inicia con el trabajo de Gómez Martínez en el que se examina desde un enfoque filosófico el concepto de *conocimiento tradicional*, a fin de trazar algunas vías para reconsiderar en nuestros días su relevancia epistémica, independientemente de su traducción mediante filtros establecidos científica y/o tecnológicamente; posteriormente, se presentan tres estudios de caso (el primero, de Garza Navejas; el segundo, de Quiñones Vega y Medina Un, y el último, de Sarmiento Franco y Munguía Gil) realizados en la península de Yucatán, donde se muestra cómo distintas comunidades locales realizan interconexiones entre marcos normativos y epistémicos en la solución de problemas prácticos, dando cabida de manera ejemplar a lo que denominamos inicialmente *hibridación de la cultura y mediación*, siendo estos trabajos los que justifican con su desarrollo y presentación la noción amplia de “saberes híbridos”.

Esperamos que las aportaciones plasmadas en este libro propicien en sus lectores la reflexión y la reapropiación de saberes, técnicas y conocimientos que les permita tomar distancia de la vorágine de la civilización contemporánea y, simultáneamente, abra las puertas a una discusión en la que se analice en qué sentido, de ser el caso, un concepto como el que aquí se propone —saberes híbridos— es pertinente para la comprensión de las formas de vida humana, su historia y su auto-conocimiento.

Los editores





SANDRA LUCÍA RAMÍREZ, LUIS ANTONIO VELASCO Y JULIÁN ZÁRATE

Referencias

FOUCAULT, Michel

2003 *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.

LATOUR, Bruno

1991 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. París: Éditions Le Découverte.

1999 *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard: Harvard University Press.

2005 *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.



ESCENARIOS HÍBRIDOS







Cultura y saberes híbridos: acotaciones contemporáneas sobre el problema de la cultura¹

LUIS ANTONIO VELASCO GUZMÁN

No cabe duda que uno de los acercamientos teóricos contemporáneos al problema de la cultura es el que la noción de “hibridación” —con sus complejas imbricaciones— nos ofrece al día de hoy. Sin embargo, este hecho no significa que sus fundamentos no puedan ser repensados con la finalidad de aclarar el sentido problemático que subyace a dicho concepto contemporáneo, para comprender el problema de la cultura. Así, la intención de este trabajo consiste en proponer un límite teórico a la postura de una *hibridación de la cultura* sobre la base de que ofrece una comprensión ambigua y, por lo tanto, problemática, en relación con lo que intenta explicar: la cuestión de la cultura contemporánea.

La cultura, como problema filosófico, evidentemente no es una cuestión inédita. Diversos acercamientos teóricos, desde la antigüedad hasta nuestros días, han dado lugar a lo que la tradición del pensamiento occidental ha denominado *filosofía de la cultura*, y si bien es cierto que dicha rama de la filosofía cobra su mayor auge en la Edad Moderna, particularmente con la Ilustración, también es cierto que en la nuestra, tal como ha sucedido en todos los ámbitos del conocimiento humano —incluyendo

¹ Este trabajo fue realizado bajo el auspicio de los proyectos PAPIIT IN403409 y PAPIIT IG400113.





sus avances en la ciencia y en la tecnología con sus evidentes e inminentes implicaciones en la vida social de los diversos grupos humanos—,² se ha propagado una poderosa explosión en lo que a la especialización de las diversas disciplinas del conocimiento se refiere, incluso, sin lugar a dudas, a las que tienen por objeto de estudio a la cultura (tales como la sociología, la historia, la psicología, la antropología y la filosofía de la cultura, entre otras).

Exposiciones tan sistemáticas en relación con una presentación científica de la cuestión de la cultura como la que lleva a cabo Hegel en su *Fenomenología del espíritu* a principios del siglo XIX (Hegel 1998, 324-591)³ —en las secciones en las que el desarrollo del espíritu (*Geist*) manifiesta lo más elevado a lo que puede aspirar el hombre y se muestra el despliegue de la autoconciencia propiamente espiritual⁴ hacia el saber absoluto (o filosofía, en el sentido hegeliano)—,⁵ son consideradas muy generales, y por ello insuficientes,⁶ por teóricos que actualmente desarrollan el concepto de una *hibridación de la cultura*. Para estos teóricos, propuestas como la hegeliana no alcanzan para explicar los fenómenos particulares y específicos con los que los científicos sociales pretenden comprender las complejas relaciones de un mundo en el que la globalización marca el ritmo de su progreso.

² Para un análisis detallado de estas implicaciones de la ciencia y la tecnología en la vida social, véase Ramírez 2011.

³ Sin separarme de la comprensión hegeliana de este asunto, aquí entiendo por “científico” el desarrollo necesario y dialéctico de la conciencia hacia la ciencia, el cual se manifiesta al tener presente el título completo de la obra hegeliana: *Fenomenología del espíritu*. *Ciencia de la experiencia de la conciencia* (Kojève 2003, 40) y, posteriormente, al avanzar de la mano de Hegel en la lectura cuidadosa de esa obra, obteniendo su corroboración al llegar al capítulo sobre el “Saber Absoluto”.

⁴ A diferencia del desarrollo de una conciencia meramente natural.

⁵ Con el siguiente orden: arte, religión y filosofía.

⁶ En contra de las posiciones clásicas —Platón y Aristóteles— y modernas —desde Rousseau hasta Hegel— sobre los intentos teóricos por determinar el concepto de *cultura*, García Canclini (2005) expone enfáticamente que cuando el principio abarca tantas dimensiones de la vida social (como las de tecnología, economía, religión, moral, arte, filosofía, literatura, etc.), *la noción perdía eficacia operativa* (32, cursivas añadidas).





Si bien no es que me parezcan falsas las hipótesis que los autores contemporáneos acuñan en la búsqueda de una explicación que intenta abarcar la totalidad de las particularidades que implica abordar el problema de la cultura en la actualidad, para evaluar dichas hipótesis resulta insoslayable ensayar un pequeño boceto que nos permita ver con claridad si —en efecto— nociones tales como *hibridación de la cultura* nos ayudan a entender las más recientes perspectivas frente a una comprensión contemporánea de la cultura, o si sólo se trata de un espejismo teórico que nos engaña con la pretensión de obtener una comprensión plena de lo que ese concepto implica.

Para empezar a tomar distancia de cualquier postura teórica (antigua, moderna o contemporánea) en torno al problema de la cultura, y comenzar a allanar el terreno para una evaluación de los supuestos que sustentan las posturas teóricas más relevantes a este respecto, veremos qué piensa uno de los críticos más grandes de la cultura sobre nuestra propia comprensión de ella, y sobre nuestros intentos por definir lo que, consideramos, nos posibilitará llegar a ser *humanos, demasiado humanos*.

A continuación, presentaré brevemente las nociones que articulan el concepto contemporáneo de *hibridación de la cultura*. Primero, expondré el marco teórico de una posible crítica a la noción contemporánea de cultura, a la luz de un esfuerzo hermenéutico de una obra poética, del que emergerá la delimitación de la postura que orientará fundamentalmente este trabajo. Posteriormente, replantearé el problema de la cultura a la luz de las observaciones críticas de García Canclini (1990); inmediatamente después, presentaré algunas objeciones a esta posición contemporánea (“pos-moderna”) apoyándome en una noción anterior (quizás, todavía “moderna”), a saber, la de Jean Jacques Rousseau, en la Ilustración, y para enfatizar sus implicaciones, cerraré mi esfuerzo interpretativo con la posición de Nietzsche —nuevamente—, por encontrarse éste en el umbral teórico de nuestra época.

Con toda premeditación para un ensayo en el que se analizarán los conceptos de cultura y *saberes híbridos*, además de que intentaré aclarar la compleja relación entre ambos conceptos, incluyo





una acotación más sobre la crítica de la cultura, que un literato (Jonathan Swift) elaboró triunfalmente, imagen poética de la crítica que Rousseau realizó en 1750 sobre los fundamentos de nuestra cultura.

Nada mejor que un ensayo híbrido (con elementos muy contemporáneos de la tecnociencia, como lo podría ser un *tweet*), para mostrar la posibilidad, los límites y los alcances de la hibridación de la cultura y sus saberes.

I

En una demostración difícil de igualar en relación con el dominio del lenguaje y de las tradiciones literarias y filosóficas, al final del siglo antepasado (1883), Friedrich Nietzsche mostró dramáticamente el problema de la cultura a través de su peculiar autocomprensión de dicha cuestión al otorgar la palabra a su personaje Zaratustra, cuando éste se habló a sí mismo en los siguientes términos:

[*Los hombres del pueblo...*] Tienen algo de lo que están orgullosos. ¿Cómo llaman a eso que los llena de orgullo? Cultura lo llaman, es lo que los distingue de los cabreros.

Por eso no les gusta oír, referida a ellos, la palabra “desprecio”. Voy a hablar, pues, a su orgullo.

Voy a hablarles de lo más despreciable: *el último hombre* (Nietzsche 1999, 19).⁷

⁷ “Sie haben Etwas, worauf sie stolz sind. Wie nennen sie es doch, was sie solz macht? Bildung nennen sie’s, es zeichnet sie aus vor den Ziegenhirten. Drum hören sie ungern von sich das Wort 'Verachtung'. So will ich den zu ihrem Stolz reden. So will ich ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist der letzte Mensch”. En este pasaje de la quinta parte del “Prólogo” de *Así hablaba Zaratustra*, éste habla a su corazón (“sprach er zu seinem Herzen”), después de haber dirigido un discurso al pueblo (“das Volk”) sobre el superhombre y haber decidido dirigirle otro sobre *el último hombre* —tal como lo hará inmediatamente después de esta reflexión—. En ambas alocuciones, el pueblo es el remitente de sus discursos, y en ambos, el pueblo se burla de Zaratustra y él sabe perfectamente que el pueblo no le entiende. La diferencia de recepción entre ambos, sin embargo, es que en el primero, el pueblo sólo se ríe de lo que





Dos preocupaciones fundamentales son las que nacen en mí cuando escucho este discurso pronunciado por Zaratustra en el que se pone de manifiesto el concepto de *cultura* como problema. Si bien resulta ser muy complejo, su contexto también se muestra harto preciso. El “Prólogo” del *Zaratustra* muestra cómo su personaje principal, habiéndose aislado de los hombres, de su pueblo —por una razón difícil de definir, mas no imposible de rastrear—, decide vivir en la montaña con sus animales, lo cual le permite gozar de su espíritu y de su soledad durante diez años de vida natural, hasta que su corazón se transforma, lo cual, a su vez, le permite mudarse del círculo de vida natural y apolítico en el que se encontró durante esos diez años, hacia un círculo eminentemente cultural y político.

La transformación de su corazón es la causa eficiente de su movimiento hacia los hombres, hacia el centro de la cultura y la política. Su alejamiento de lo natural hacia lo cultural exhibe un encuentro que puede ser entendido como un punto intermedio entre los dos extremos en los que ha vivido: sólo en este sentido, el santo anciano de la montaña puede entenderse como paradigmático en el descenso de Zaratustra; el ermitaño se encuentra entre la cueva de la montaña (paradigma de lo natural) y el mer-

dice Zaratustra, mientras que, en el segundo, existe un sentimiento nuevo en el pueblo en relación con su primer contacto con él, a saber: el odio. Esta diferencia se debe a que Zaratustra ha despreciado aquello que los hombres del pueblo consideran la razón de lo que pueden estar orgullosos: la cultura. Al final de este episodio, que culmina con su último intento frustrado de hablar con el pueblo, Zaratustra dice —a su corazón, nuevamente—: “Sin duda he vivido demasiado tiempo en las montañas, he escuchado demasiado a los arroyos y a los árboles: ahora les hablo como a los cabreros” / “Zu lange wohl lebte ich im Gebirge, zu viel horchte ich auf Bäche und Bäume: nun rede ich ihnen gleich den Ziegenhirten” (Nietzsche 1999, 20). Es decir, sigue sin poder comunicarse con el pueblo; de aquí que algunos intérpretes asuman que si no cambia su propósito original, tiene que revisar su metodología, es decir, a quién va a dirigirse y cómo habrá de hacerlo. Sigo, en lo general, la interpretación de Laurence Lampert (1986) relacionada con la importancia de los giros dramáticos del discurso zaratustreano en esta obra, pero comparto las reservas de Stanley Rosen (1995, 161-162), en relación con los detalles de la interpretación de la visita de Zaratustra al país de la *Bildung* (Nietzsche 1999, 153-ss).





cado del pueblo de los hombres (paradigma de lo cultural). El ermitaño mismo es una contradicción ante Zaratustra: no vive con los hombres, pues no los tolera, pero ama a Dios, sin saber que ama a un muerto. Vive aislado del pueblo, pero no vive naturalmente, es decir, no vive al margen de toda metafísica, pues detenta la idea de que lo más valioso para la vida está en su relación con Dios; sin embargo, su cultura está sustentada en la ignorancia tal como nos lo muestra la escena en que se despiden por primera vez él y Zaratustra, cuando éste dice para sí: “este viejo santo en su bosque no ha oído nada todavía de que *Dios ha muerto*” (Nietzsche 1999, 14). El ermitaño vive engañado en el bosque, en lo concerniente al sentido de su vida.

A pesar de que Zaratustra se percata del error en que el otro se encuentra, no hace nada por enseñarle lo que él sabe; será porque ve que el santo anciano es demasiado *naïve*, o quizás porque piensa que mostrarle a su interlocutor una verdad tan opuesta a la creencia fundamental que da sentido a sus últimos días de vida resulta análogo al acto de imposibilitarle el último deseo a un condenado a muerte, o quizás porque considera que su interlocutor realmente padece una locura incurable; lo que fuera, no hace nada para persuadirlo de la nueva verdad. ¿Será que Zaratustra, al considerar que tiene una nueva verdad, cuya peculiaridad consiste en que sólo puede hacer sentido al hombre, al entrevistarse con el santo de la montaña, descubre en él a un ser que no cubre los requisitos para escuchar su verdad? ¿Será que Zaratustra no considera al ermitaño un hombre? Para no llegar a un punto tan radical como la hipótesis que subyace en esta consideración y evitar en lo posible el calificativo de intolerante, ateo e insensible, creo que es pertinente dejar aquí la clarificación del contexto del discurso zaratustreano para volver al punto de partida de esta lectura.

El discurso de Zaratustra que escuchamos al inicio de este trabajo presenta un par de ideas que vale la pena enfatizar para acercarnos a la cuestión de la *cultura* que aquí pretendo evidenciar. En primer lugar, afirma que los hombres del pueblo, los que se han reído de su discurso sobre el superhombre, tienen algo de





CULTURA Y SABERES HÍBRIDOS:

lo que están orgullosos, y eso que llena de vanidad a los hombres que se burlaron de él y que no entendieron su mensaje, según su propia afirmación, es lo que ellos mismos llaman *cultura*. A esto, Zaratustra añade una clarificación aparentemente vacua, pero importante: la *cultura* es lo que distingue a los hombres del ágora de los cabreros, quienes no se dedican a los asuntos culturales tratados en el mercado del pueblo. En segundo lugar, añade que, a los hombres del mercado *no les gusta oír, referida a ellos, la palabra “desprecio”*. Sin embargo, como justamente antes de este *soliloquio* con su corazón, los hombres del mercado acaban de despreciar su discurso sobre el superhombre (¿algo de lo que Zaratustra muy bien puede considerarse orgulloso?), decide hacer una disertación dirigido al orgullo de los hombres del pueblo, o sea, a la cultura del hombre, pero en relación con lo más despreciable de ella, como él mismo lo indica: un discurso sobre el último hombre.

La idea del último hombre es importante aquí porque es el centro del discurso que Zaratustra desarrollará a continuación (en la quinta sección del “Prólogo”). De acuerdo con su propia comprensión, existe una constante peculiar: Zaratustra no puede llegar al sentir más profundo del pueblo; sus discursos aparecen como imperfectos para ese auditorio, pues en sentido estricto, ningún discurso que no sea acorde a los sonidos de los prejuicios de la opinión común de la comunidad (de la Vaca Multicolor) podrá jamás persuadirle de nada que su idiosincrasia comunitaria y prejuicios dominantes no acepten como válidos. Escénicamente, los hechos son muy claros: en primer lugar, se trata de un auditorio que prefiere ver al volatinero en acción, que escuchar discursos incomprensibles sobre el superhombre y, en segundo lugar, se trata de un auditorio que preferirá enfáticamente al último hombre —porque éste puede provocar en ellos una sensación de tranquilidad, por parecerles un carácter conocido—, que esforzarse por ver las razones que pueden justificar un desprecio total a ese tipo de hombre, el último, el del presente o el de moda. Incluso, la designación del último hombre en el pensamiento nietzscheano, puede muy bien atribuírsele, con todas sus características, al hombre moderno; diversos detalles en la obra





nietzscheana ofrecen pruebas en este sentido —aunque no es el caso que deba señalarlas aquí—. Los hombres del pueblo, a quienes Zaratustra interpela, parece que tienen dos cosas en común con el último hombre: la cultura y el orgullo de poseerla. Pero la consideración más importante es que nunca les gusta oír, referida a ellos, la palabra “desprecio”. Y, de hecho, no pueden ver el desprecio del que les habla Zaratustra en referencia al último hombre, porque ellos mismos —el pueblo al que se dirige este discurso— están más ligados a las peculiaridades del último hombre⁸ que a las de un crítico de su propia época, como Zaratustra quien, transformando su corazón por el fortalecimiento de su espíritu durante este periodo de una década de gozo consigo mismo, recién salió de su caverna y bajó al pueblo de la cultura (¿a qué?, entre otras cosas), a criticar la cultura de los hombres del pueblo.

Si escucháramos con atención, seguramente veríamos algunas analogías entre los hombres a quienes se dirigen los discursos de Zaratustra —que he contextualizado en esta primera parte de mi trabajo— con nuestra comprensión cotidiana de *cultura*. No encuentro mayor distancia entre el carácter de los hombres del ágora del “Prólogo de Zaratustra” y los que me rodean aquí y allá. Parece que todos —hombres del ágora, el último hombre que estigmatiza y acusa Zaratustra, y nosotros, los hombres y mujeres del ágora de las letras, de las universidades actuales, grandes y pequeñas, famosas o no—, todos, insisto, tenemos un carácter unificado respecto a una de las cosas sobre las que podemos estar orgullosos: la cultura. ¿Quién se atreve aquí a decir lo contrario? A pesar de que esta es una cuestión fundamental para tomar conciencia del contexto en el cual estamos realizando la pregunta sobre la cultura, las dos cuestiones que me preocupan

⁸ El último hombre, según el discurso del propio Zaratustra a los hombres del pueblo, de la cultura, y no a los *cabreros*, es el que se pregunta: “¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?”, pero no obtiene ninguna respuesta, pues ante esa pregunta sólo parpadea. También Zaratustra dice que *el último hombre empequeñece todo*: “La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive” (Nietzsche 1999, 19. Realce añadido).





cuando escucho el discurso de Zaratustra que da principio a este trabajo, no es tanto si compartimos el carácter con el auditorio al que aquél enfrentó sus discursos sobre el superhombre y el último hombre, sino a las cuestiones que el propio Zaratustra nos muestra de manera problemática. Podemos decir que aquí también, en nuestra época, estamos orgullosos de la cultura, pero ¿podemos escuchar críticamente, constructivamente, profundamente, lo más despreciable de ella y, por ende, de nosotros mismos, como últimos hombres que somos? Al parecer, es indispensable que quienes estén en condición de llevar a cabo una confrontación crítica de la cultura (es decir, hacia aquello donde los últimos hombres tienden a fundamentar las bases de su nuevo orgullo), cuenten —para emplear una imagen nietzscheana— con un *estómago fuerte*, sobre todo, para evitar los vértigos que una tarea como esa supone.

II

Existe innegablemente un sentido amplio de la noción de *cultura* con el que nos movemos en la cotidianidad, cuando hacemos referencia a cualquier “objeto” que está determinado por el *hacer* humano, llámesele inicialmente un “saber cómo” (lo que los griegos denominaban *technê*),⁹ o lo que aparecía después de un esfuerzo deliberativo constante en lo que se caracterizó como un “saber qué”¹⁰ (que los griegos llamaron teóricamente *aretê*, ligado, eventualmente con el término de *phrónesis*).¹¹ En nuestra época, evidentemente, contrastamos de manera inmediata e inconsciente el concepto de cultura contra el de naturaleza o

⁹ Confrontar la interpretación de este término en la presentación de Sandra Lucía Ramírez en esta misma colección de ensayos: “La tecnociencia como destino”.

¹⁰ Tomo en cuenta aquí la diferencia fundamental planteada originalmente por Gilbert Ryle (2009).

¹¹ Confrontar también la interpretación que Julián Zárate Ojeda ofrece en relación con este mismo problema en esta colección de ensayos: “Verdad y praxis: una interpretación del saber phronético desde el proyecto de la filosofía práctica de Aristóteles”.





natura: suponemos irreflexivamente que *versus natura* está la cultura, y aunque no nos equivocamos, dicha contrastación no es tan simple.

He advertido ya que no nos equivocamos cuando confrontamos cultura *versus natura* porque en el fondo de su genealogía aparece, efectivamente, esta oposición. Sin embargo, esta diferenciación no es útil a los teóricos de la cultura posmoderna. García Canclini (2005, 29-43) destaca finamente el laberinto de significados que el término *cultura* ha anclado en sus más de trescientos usos, y termina destacando dos nociones amplias del mismo:¹² la primera y más obvia —dice él— es la que se asemeja a “educación, ilustración, refinamiento, información vasta”, y que, en general, de este uso se sobreentiende un cúmulo de conocimientos y aptitudes intelectuales y estéticas, reconociendo en este marco las sombras de la filosofía idealista alemana.¹³ Pero frente a estos usos cotidianos, vulgares o idealistas del concepto, añaden los teóricos contemporáneos otro conjunto de usos científicos, que se caracteriza por identificar la cultura en oposición a otros referentes. Sobre esta nueva consideración —digamos “científica”, no vulgar— de la cultura, García Canclini señala dos requisitos:

- Una definición unívoca, que sitúe el término cultura en un sistema teórico determinado y lo libre de las connotaciones equívocas del lenguaje ordinario.
- Un protocolo de observación riguroso, que remita al conjunto de hechos, de procesos sociales, en los que lo cultural pueda registrarse de modo sistemático (2005, 31).

¹² Como buen teórico, señala el estudio erudito de los antropólogos Alfred Kroeber y Clyde K. Klukhohn que en 1952 presentaron una recopilación de casi trescientas formas en las que el término de cultura se había definido para entonces.

¹³ Evidentemente, en su generalización, García Canclini (2005, 30) pasa por alto los fundamentos de este tipo de filosofía: el Romanticismo, no sólo de orígenes alemanes: Rousseau, Kant, Herder, Schiller, Hegel, y, ahora sí, los que él menciona en su estudio: Herbert Spencer, Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert.





De esta caracterización propositiva, científicista y posmoderna de lo que puede entenderse en relación con la cultura contemporánea y sus diversos tratamientos, podemos percibir que la comprensión clásica de la oposición entre cultura y naturaleza ya no podrá sostenerse en los términos en los que los autores clásicos (antiguos y modernos, p. e., Platón, Aristóteles, Rousseau o Kant, *inter alia*) la concebían, sobre todo porque, al decir de García Canclini, con aquel modo tan amplio de comprender la cultura no llegábamos a saber “por qué o de qué modo la cultura puede abarcar todas las instancias de una formación social, o sea los modelos de organización económica, las formas de ejercer el poder, las prácticas religiosas, artísticas y otras”, en pocas palabras, se llega a concluir que la noción de cultura, entendida en términos tan amplios, *perdía eficacia operativa* (García Canclini 2005, 32), es decir, que dicha diferenciación era un ejercicio tan general que perdía todo significado y utilidad real en los análisis científicos del problema de la cultura. En conclusión, que los teóricos sociales pretenden, una vez más, llegar a la universalización del conocimiento¹⁴ en relación con la noción de cultura y con ello, instaurar cánones teóricos que permitan un adecuado funcionamiento de su postura teórica, e inclusive, de su sistema, en relación con la cultura; evidentemente, el de estos nuevos teóricos, no es otro que el canon de la globalización (García Canclini 2005).

Desde el marco posmoderno de la globalización encontramos todo un nuevo sistema que intenta estructurar las características específicas, las desconexiones y las diferencias —que en el sistema de la ciencia del idealismo alemán eran consideradas como su riqueza, “lo positivo de la negatividad”— mediante la reappropriación de los nuevos objetos de estudio; un caso para lo que estoy cuestionando aquí es, la participación de Tatiana Zugazagoitia en el Encuentro Internacional Saberes Híbridos con la propuesta de sus “Tuitdanzas”. En el marco de este evento, a su modo de

¹⁴ Esta crítica la replanteó el líder del movimiento fenomenológico, aunque a mi parecer de manera tardía, Edmund Husserl, en su Conferencia de Praga: “The Crisis of the Sciences as Expression of the Radical Life-Crisis of European Humanity”, dictada en noviembre de 1935.





ver, “...Twitter es un espacio creativo y recreativo en el que ...[ella misma, Tatiana Zugazagoitia] propone un juego de movimiento a través de las palabras. [El cual le hace...] pensar que varias personas en diferentes partes del mundo puedan estar haciendo la misma danza al mismo tiempo, es una nueva forma de hacer coreografía y de generar nuevos públicos interesados en la danza a partir de ser ellos mismos partícipes de esta experiencia”.¹⁵ Al respecto, me resulta francamente dudoso que un artista consagrado a su arte, cuando éste requiere efectivamente de una dedicación absoluta, un esfuerzo constante y una práctica que busca la perfección (*areté*, en el sentido griego del término) en cada una de sus obras, sean éstas perennes o efímeras, pudiera aceptar que cualquiera (incluyendo cualquier persona que no tenga habilidades ni experiencia ni práctica dancísticas) pudiera estar generando una danza en cualquier parte del mundo con el mero seguir las órdenes de una experimentada artista que enuncia, mediante las palabras en su cuenta de twitter, los movimientos que deben hacerse por todos aquellos que estén interesados en incorporarse a esta protocoreografía.

Nada complicado resulta el imaginarse cómo los artistas (en su más amplia acepción) más “desconectados” están imposibilitados frente a la vorágine de la homogeneización patrimonial y, no obstante entender ellos mismos su situación de yectos en dicha vorágine como un alejamiento o, al menos, como un enmascaramiento del motor original que les empuja a hacer arte, a hacer lo que hacen, insisto, no obstante, cambian sus prácticas para que sus productos —antes obras de arte— entren al comercio y no se queden, por más tiempo, desconectados. Lo que los teóricos contemporáneos ven en estas nuevas praxis es que un proyecto ilustrado caracterizó a la cultura como un bien deseable para todos, que debía ser difundido ampliamente, explicado y vuelto accesible en oposición a la postura neoliberal que la sitúa como

¹⁵ Sitio web oficial del Encuentro Internacional Saberes Híbridos, realizado entre la Escuela Superior de Arte de Yucatán y el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, en la Ciudad de Mérida, Yucatán: <http://yoochel.org/saberes_hibridos/programa> (consultado en septiembre 18 de 2011).





un conjunto opcional de bienes adquiribles a los que se puede acceder o no. El acceso a este reino de la cultura y de lo cultural, en esta nueva perspectiva, no es otro que el eje de la globalización del orden mercantil y de los avances tecnológicos que, supuestamente, desde la Modernidad temprana (Vico y Descartes), tanto la globalización como el progreso irán homogeneizando al mundo, cancelando las diferencias y achicando las distancias.¹⁶

A pesar de que autores renombrados de nuestra época tengan dudas respecto de la ilustración, universalización, homogeneización o modernización de la cultura, cual es el caso, de Hans-Georg Gadamer (1993), está fuera de toda duda el hecho de que el acercamiento teórico posmoderno más adecuado para referirnos al problema de la cultura es el que la noción contemporánea de “hibridación”, con sus diversas teorías, nos puede ofrecer. Veamos un texto en el que la cuestión de la hibridación de la cultura era ya una cuestión inminente para referir situaciones humanas en las que la economía y el poder político comenzaron a tornarse los ejes desde los cuales cualquier fenómeno humano hubo de comprenderse para evitar ser, primero desconectado, luego olvidado y, por último, para evitar ser extinto; me refiero, en pocas palabras, a lo que muy bien puede ser comprendido con la noción de darwinismo cultural:

En las actuales condiciones de globalización, encuentro cada vez mayores razones para emplear los conceptos de mestizaje e hibridación. Pero al intensificarse la interculturalidad migratoria, económica y mediática se ve que no hay solo fusión, cohesión, osmosis, sino confrontación y diálogo. En este tiempo en que las decepciones de las promesas del universalismo abstracto han conducido a las crispaciones particularistas, Laplantine Nouss dice que el pensamiento y las prácticas mestizas son recursos para reconocer lo distinto y elaborar las tensiones de las diferencias. La hibridación, como proceso de intersección y transacciones, es lo que hace posible que la multi-

¹⁶ Véase, por ejemplo, el relato de un hombre del siglo xx que vio cómo se achicaban las distancias con el advenimiento de los nuevos medios de transporte y de comunicación, el avión y el teléfono, a principios del siglo xx: Hans-Georg Gadamer, en *Mis años de aprendizaje*.





culturalidad evite lo que tiene de segregación y pueda convertirse en interculturalidad. Las políticas de hibridación pueden servir para trabajar democráticamente con las divergencias, para que la historia no se reduzca a guerras entre culturas. Podemos elegir vivir en estado de guerra o en estado de hibridación. Es útil que se advierta sobre las versiones demasiado amables del mestizaje. Por eso, conviene insistir en que el objeto de estudio no es la hibridez, sino los procesos de hibridación. Así puede reconocerse lo que contienen de desgarramiento y lo que no llega a ser fusionado. *Una teoría no ingenua de la hibridación es inseparable de una conciencia crítica de sus límites, de lo que no se deja o no quiere o no puede ser hibridado.* Al estudiar movimientos recientes de globalización advertimos que estos no sólo integran y generan mestizajes; también segregan, producen nuevas desigualdades y estimulan reacciones diferencialistas (García Canclini 1990, 2. *Cursivas añadidas*).

Me parece que efectivamente, la noción de hibridación en relación con una cuestión tan amplia y compleja como lo es la de la cultura en nuestros días ofrece un acercamiento teórico que permite explicar las imbricadas relaciones con las que podemos acercarnos al fenómeno de la cultura. En nuestra época, este fenómeno está relacionado con innumerables escenarios, algunos de ellos disímbolos y, algunos otros, inclusive, contradictorios o, peor aún, aparentemente inconexos. Resulta imposible negar la existencia de una praxis en los agentes de la cultura en la que sus resultados sólo pueden entenderse a la luz de la hibridación. Por ejemplo, se puede destacar en algunos círculos el que Piazzola mezcle el tango con el jazz o que Caetano Veloso se apropie de la experimentación de los poetas y de las tradiciones afrobrasileñas con la experimentación musical posweberiana. Se puede acusar, también, la proliferación de los elementos de reproducción que no se pueden definir ni como cultos ni como culturales, sino como meramente tecnológicos —tales como las fotocopadoras, la videocasetera, el videoclip o los ahora videojuegos, o, para proponer un ejemplo de formas de vida, la vida de las sociedades en las márgenes territoriales fronterizas (p.e., los modos peculiares de los habitantes de El Paso, Texas, y Ciudad Juárez, Chihuahua,





CULTURA Y SABERES HÍBRIDOS:

cuya peculiaridad cultural consiste en una *desterritorialización*, justo como lo que sucede en cualquier parte del mundo con el uso de los teléfonos celulares, Skype o Twitter)—. Si bien cada una de estas maneras de mostrar la hibridación de la cultura en conjunto con el progreso científico-tecnológico nos permite entender un fenómeno moviente, “dinámico” hubiese dicho Hegel, para determinar el fenómeno de lo cultural donde lo que resalta es la movilidad de los actores, también es cierto que con tal descripción de lo moviente no alcanzamos a comprender la profundidad de las implicaciones que esta manera de entender la cultura nos ofrece, a pesar de tratarse de un intento científicista. Aún si estuviésemos convencidos de la hibridación de la cultura en los términos en los que la ilustración posmoderna nos lo está sugiriendo, a saber, a la luz de la homogeneización mercantil y económica, tendríamos que definir si estamos conscientes de lo que se pierde y de lo que se gana con esta manera de afrontar el problema de la cultura, o al menos, ésta sería una objeción filosófica razonable, en nuestra época, sobre nuestra época.

III

Tal como lo indicaba al principio de este trabajo, podríamos analizar los límites de cualquier intento ilustrado por aclarar qué es la cultura y qué teoría es la más adecuada para explicar sus fundamentos, con los ejercicios del pensamiento de Rousseau, de Hegel o de Nietzsche. Ahora, sólo presentaré brevemente las partes que las teorías contemporáneas sobre la cultura no toman en cuenta de estos portentos de la filosofía de la cultura moderna, mostrando con ello que sus acercamientos están cimentados sobre lo que Jonathan Swift evidenció poéticamente como el estado ideal en sus *Gulliver's Travels*, con lo que mostraba miméticamente los límites del poder de la razón, la ilustración y, tan contundente como subrepticamente, de la cultura.¹⁷

¹⁷ Sigo de cerca la interpretación que hace Allan Bloom (1991) de este episodio de la literatura universal en el que se devela la ausencia de toda *naïveté* por parte del autor de los *Gulliver's Travels*, los cuales siempre han sido





En un escenario completamente ilustrado, en una de las ciudades más cosmopolitas de Europa en el año de 1750, se publicó un ensayo que obtuvo el premio que la Academia de Dijon propuso el año anterior a través de la gaceta literaria del *Mercure* cuya cuestión era “si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres entre los hombres”. Era una época en la que la cultura, en sus diversas manifestaciones, tales como las artes y las ciencias, ocupaba los lugares más sobresalientes de la composición de la nueva sociedad, si bien sólo de una parte de la sociedad, con vistas a que en algún momento las bondades del progreso de dicho proyecto, eminentemente moderno (provenientes de los fundamentos propuestos por Vico, Bacon y Descartes, sobre todo) alcanzarían a la totalidad de la población. Una Academia, fundada por un benefactor ampliamente pudiente y creyente en la ilustración, propone una cuestión en una gaceta literaria a un público instruido con la firme convicción, no de sentar un canon al respecto, sino de buscar respuestas en torno al problema central propuesto (nótese, sólo de pasada, las diferencias con los intereses, finalidades y principios con los que se publican hoy en día los textos sobre ciencias y artes en las gacetas culturales, científicas, tecnológicas y artísticas especializadas). Pues bien, el ensayo ganador de la cuestión propuesta en 1749 por la Academia de Dijon fue justamente el de Jean Jacques Rousseau.

Difícilmente se nos negará el que Rousseau pueda ser considerado uno de los grandes pensadores de la Ilustración; enciclopedista, literato, músico, pensador político, amigo y enemigo de los pensadores más eminentes de su siglo (Voltaire, Diderot, Mirabeau, Hume, etc.), pero sobre todo, crítico de la Ilustración y,

considerados como un cuento para niños. En lugar de esta interpretación común, Allan Bloom nos ofrece las pistas para entender el texto de Swift como la crítica más feroz a la cultura contemporánea, destacándose una serie de acusaciones mordaces a las aparentes bondades de la cultura, provenientes dichas bondades de la modernidad filosófica (apuntando, obviamente, hacia las ciencias, la técnica, la tecnología y sus progresos) en contra de una cultura de la medida, derivada de posiciones evidentemente antiguas (Aristóteles y Homero, por sólo citar los más evidentes).





paradójicamente, participante en ella. Efectivamente, esta forma de pensar a Rousseau es la que me interesa destacar aquí: ilustrado crítico de la Ilustración. Sólo necesitó una obra para que la fama le impusiera simultáneamente su corona y su ley; ésta fue el conocido *Discurso sobre las ciencias y las artes* o conocido, también, como el *Discurso de 1750* o *El primer discurso*. En esta obra su autor realiza una de las más grandes críticas llevadas a cabo en contra del poder de la civilización. Su tesis fundamental es que las ciencias y las artes, en tanto manifestaciones indudables de la civilización y la culturización del hombre, lejos de depurar las costumbres, cuando las ciencias y las artes son estimadas en una sociedad, lo que dicha estima denuncia, más que cualquier otro anhelo, es un síntoma de malestar político y de desigualdad social. Pero, además, argumenta que las artes y las ciencias son incapaces de fundamentar las costumbres en los sentidos en los que los artistas se imaginan que pueden hacerlo. El primer ataque está en relación con los efectos indirectos de la actividad cultural (artística y científica), mientras que el segundo concierne directamente a la naturaleza de nuestra experiencia del arte.

Algunos autores han nombrado este ataque rousseauiniano a las artes y las ciencias, como parte del ataque contra la cultura moderna, *la crítica política a las artes* (Kelly 1997). En primer lugar, Rousseau argumenta que, desde el punto de vista de la sociedad como conjunto, como una cuestión práctica existe poca diferencia entre las obras artísticas propiamente y los bienes de lujo tales como el diseñador de joyas, de ropa o de pelucas. En la discusión de los proveedores de tales bienes, Rousseau se refiere a “esos importantes tipos que son llamados artistas en lugar de artesanos, y que trabajan únicamente para los ociosos y los ricos” (Rousseau 1979, 186). Lo que los estilistas y joyeros comparten con los pintores, escultores y otros, es que su clientela está hecha de gente que desea distinguirse de la plebe y que, deseosos de esa distinción, están dispuestos a pagar lo que su imaginación les dicta como el precio justo relacionado con su deseo. Esta clientela está menos interesada en la belleza (*tò kalón*) que en la distinción producida por la riqueza (*tà chrémata*). Para estas personas y





sus sociedades la cultura no es otra cosa más que crasas muestras de la desigualdad basada en el dinero o en el estatus.

¿Por qué hablar de la historia de una época y de la biografía de un hombre que nadie desconoce? ¿Será que necesito templar el criterio de mis lectores para mostrar un nuevo enfoque en relación con la cultura como problema? Efectivamente, se trata de enfatizar una sola cuestión de difícil adecuación para nuestros oídos modernos, presumiblemente posmodernos, pero definitivamente *posilustrados*, y es que ¿por qué tendríamos que dudar de la conveniencia de la Ilustración en una época que, gustosa de autonombrarse así, se consideró “ilustrada” hace trescientos años?, y ¿por qué habríamos de dudar hoy en día de las bondades de la ilustración contemporánea que podemos denominar globalización? En realidad, esa pregunta es una pregunta difícil para nosotros; no más que lo que lo fue para Rousseau en su época, pues ella nos coloca ante la cruenta posibilidad de enfrentarnos a nosotros mismos, a nuestros propios prejuicios ilustrados y, peor aún, posmodernos: ¿podemos cuestionar nosotros mismos la creciente tendencia ilustrada de favorecer cada vez más a las artes y a las ciencias? ¿Estamos realmente facultados a ello actualmente? Por conveniencia personal y a favor de los recursos habidos para favorecer los espacios que apoyan las investigaciones autocríticas, supongo que debo responder cuidadosamente la primer pregunta, pero la segunda, ésa, la que cuestiona si estamos facultados a poner en tela de juicio nuevamente, *à la Rousseau*, las razones de una ilustración en el sentido en que hoy en día la entendemos y deseamos, creo, no sólo es una necesidad, sino un imperativo moral (Kant), una cuestión ineluctable (Husserl), o en términos un tanto más cercanos a nuestra propia comprensión de lo que es el hombre, un *destino* (Heidegger).

Al revisar cualquier historia del pensamiento de Occidente, resulta medianamente fácil percatarse de que la cuestión de la cultura pasó de ser una necesidad, a ser un imperativo, para convertirse en algo ineluctable y, finalmente, con Heidegger, ser un destino. Por otro lado, como todos saben, el destino sólo puede entenderse a la luz de la tragedia, por tanto, en nuestra época,





que es la época de Heidegger, no hay la menor duda de que la cuestión de la cultura, en tanto se ha comenzado a entender como un destino, no puede evitar ser considerada como una cuestión trágica. Más allá de si los últimos hombres pueden ofrecer una respuesta científica a la cuestión de la cultura, ésta —en nuestra época— es esencialmente una cuestión trágica.

IV

Concuerdo con Nietzsche no sólo en lo que afirma con respecto a nuestra comprensión de la cultura, a saber, que es algo de lo que los hombres estamos orgullosos y que, a la vez, sea algo sobre lo que nos es difícil escuchar una crítica por incomodarnos en lo más profundo de nuestra comprensión de nosotros mismos, pues a nuestro entender, la cultura —en su sentido más amplio— es algo de lo cual no sólo provienen las bondades y beneficios de una sociedad, sino que es ella, y solo ella, el origen de todo cuanto entendemos y vemos como humano, por lo que, en palabras nietzscheanas, [a los hombres] *no les gusta oír, referida a ellos, la palabra desprecio* (Nietzsche 1999, 19). La cuestión de la cultura se nos muestra así como una cuestión esencialmente aporética: como la fortaleza de lo humano y, simultáneamente, como la gran debilidad —por estar imposibilitados a indagar sus carencias de bondad cuando se trata de justificar nuestro perfeccionamiento (así se trate sólo del perfeccionamiento moral, tal como lo entendió Rousseau, y después de él su mejor lector, Kant). También concuerdo con Nietzsche en el medio que emplea para presentar el problema filosófico de la cultura en su Zarathustra. Como es más inadvertido el medio que emplea que sus evidentes ataques y constantes confrontaciones en sus textos, dedicaré algunas líneas a esta cuestión —antes de dar por concluida esta meditación sobre el problema de la cultura contemporánea.

Cuando afirmo que es más inadvertido el medio que emplea Nietzsche para mostrar las perplejidades a las que llega cuando está develando el problema de la cultura, estoy pensando en la presentación poética, mimética o dramática que utiliza en su





Zaratustra para referirse a la cuestión de la cultura cuando apunta una crítica hacia ella. En esta primera acotación, vale la pena resaltar que ninguna crítica a la cultura puede provenir de fuera del contexto de la misma, pues el ámbito carente de cultura no tiene las herramientas necesarias, no dispone del tiempo ni cuenta con la experiencia para asestar una crítica a la cultura. Toda crítica a la cultura, afirmo, es endémica a la cultura misma. Nietzsche —como Rousseau en su momento—¹⁸ sabe de esto. La crítica nietzscheana de la cultura proviene de una manifestación de la cultura: el *Zaratustra* de Nietzsche es un texto literario, *poético* en su acepción más original,¹⁹ cuya forma dramática presenta un personaje que aborda el problema de la cultura a través de sus diversos discursos. Cabe señalar aquí, para evitar el defecto de una crasa contradicción argumental en mi texto —incluso uno en el mismo párrafo—, que el origen externo a nuestra cultura del personaje *Zaratustra* es meramente aparente, pues el verdadero nombre del profeta persa con el que Nietzsche juega dramáticamente en su obra no es *Zaratustra*, sino —como todos sabemos— *Zoroastro*, del cual aquél es la traslación griega de éste, por lo que tenemos un personaje, aunque aparentemente externo a nuestra cultura, realmente interno a ella, criticando nuestra cultura, pues ha sido interiorizado mediante la traslación griega del nombre persa. *Zaratustra*, a pesar de que nos

¹⁸ En el *Emile* de Rousseau en una famosa nota a pie de página de su “Libro II” el autor advierte a los lectores que la época en la que él está escribiendo ya no tiene qué ver con las épocas pasadas en las que las ciencias ocupaban un lugar muy diferente del que ocupan en la Modernidad. Según él, en la época que le ha tocado vivir, “ya nadie estudia, ya nadie observa [en relación con las ciencias], sino que uno sólo sueña; y la filosofía es presentada gravemente como los sueños de una mala noche”. A lo que Rousseau añade, con una fineza de pensamiento propia de él: “Y se me dirá que yo, también, sueño. Estoy de acuerdo; pero al menos ofrezco mis sueños como sueños [...]” (Rousseau 1979, 112).

¹⁹ Véase *La Poética* de Aristóteles, donde se aclara el sentido original de *poiesis*, entendido como creación; en su sentido más amplio, todo *poietés* es un creador, y su obra, es su mundo: p.e., el mundo homérico es el que el poeta Homero nos ofreció con su épica y con tal *poiesis* entendemos gran parte del mundo antiguo.





hace pensar en un extranjero de nuestra cultura, realmente no es más extranjero, puesto que es griego y, nuestra cultura, cuyos pilares son lo greco-latino por un lado, y lo judeo-cristiano por otro, es criticada con la lente necesaria, es decir, tenemos frente a nosotros un personaje que conoce nuestra cultura y que, por lo mismo, puede criticarla en sus fundamentos.

Zaratustra afirma que *lo más despreciable* de la cultura es *el último hombre*. ¿Quién es el último hombre? y ¿qué relación tiene con nosotros? Zaratustra nos muestra al último hombre escuchando preguntas ante las cuales no tiene respuesta: *¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?*, ante éstas, sólo *parpadea* (Nietzsche 1999, 18-20). Las cuestiones que nos muestra Zaratustra sobre las cuales el último hombre no tiene respuesta son paradigmáticas para la comprensión de lo que era el hombre, antes de ser *el último hombre*, siendo ahora lo más despreciable de la cultura —con lo cual, a su vez, comenzamos a entender por qué se ha vuelto despreciable. El *amor* apunta a uno de los misterios más profundos con los que el hombre entendía su realidad, encontraba las razones para vivir buscando su perfeccionamiento, su excelencia. La *creación* apunta hacia la necesidad intrínseca del hombre por llegar a conocer las causas de las cosas, el origen de sí mismo y de lo que le rodea. El *anhelo* señala a la manifestación más humana del hombre, pues con él se impone metas, acepta retos y supera obstáculos; un anhelo hace que una espera valga la pena— para empezar. Zaratustra sabe que el hombre sólo se entiende a la luz del amor, de la creación y el anhelo, mientras que, el último hombre, a diferencia de aquel, no tiene respuestas ante las preguntas por dichos elementos inherentes al ser del hombre: el amor, la creación y el anhelo. En el mejor de los casos, producirán una perplejidad en el último hombre, pero lo que muestra Zaratustra es que ante dichas cuestiones sólo puede parpadear.

La imposibilidad en la que se encuentra *el último hombre* para ofrecer una respuesta ante las cuestiones más fundamentales del hombre (amor, creación y anhelo) evidencia un cambio radical en relación con la comprensión del hombre: el último hombre





carece, de forma manifiesta, no sólo de la capacidad para responder esas preguntas, sino esencialmente, para responder *cualquier* pregunta. Esta carencia indica que el último hombre ya no puede definirse al estilo clásico, bajo el apotegma de ser un *animal que tiene lógos*, pues *el último hombre*, como lo acabo de exponer, es un ser *álogon*, pues ante exigencias discursivas sólo parpadea. Sin embargo, esto no significa que no sea capaz de inventar sus ensueños, pues Zaratustra añade que a *los últimos hombres* también se les escucha diciendo: *Nosotros hemos inventado la felicidad* / “*Wir haben das Glück erfunden*”, pero como sucede con todo lo que ellos señalan con su hablar, también carece de todo sentido, de toda explicación, pues sólo parpadean.

Una última acotación: Entre escuchar al último hombre diciendo que él ha inventado la felicidad y no tener respuestas ante las preguntas que interrogan por el amor, la creación y el anhelo y sí un mero y silencioso parpadear, Zaratustra nos muestra con su discurso un dato importante para entender quién es el último hombre y qué relación tiene con nosotros: *entre tanto y tanto, la tierra se ha vuelto pequeña, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece*. ¿Cómo puede ser que la tierra se haya hecho pequeña? La respuesta, otra vez, sugiere Zaratustra, se encuentra en el último hombre, pues éste todo lo empequeñece. Cuando la tierra estaba ligada al cosmos natural y el hombre solamente la habitaba, éste se admiraba de su grandeza, incluso, comenzó a considerarla divina (*Gaia*), dadora de vida y sostén de todo lo viviente, de hecho se trataba de la esfera sublunar, lugar de todos los movimientos reales y si bien el hombre anhelaba descubrir las causas naturales de lo que rodeaba a la creación, sabía claramente —también— que eso era lo único que podría llegar a obtener: mero conocimiento teórico del mundo. En cambio, el hombre moderno, comenzó con sus anhelos modernos: el conocimiento del mundo no sólo sirve para entenderlo, sino sobre todo (cual puede apreciarse en los proyectos originales de la Modernidad filosófica, Vico o Descartes, o en los de la Modernidad tardía, Marx, por sólo citar los ejemplos más representativos), para transformar el mundo en beneficio





CULTURA Y SABERES HÍBRIDOS:

del hombre, en realidad, del último hombre. La tierra, que era inmensa cuando el hombre la habitaba, fue empequeñecida con los favores del proyecto moderno, la praxis del último hombre, la ciencia y la tecnología. Como sabemos, en nuestro siglo, las distancias se acortan y, ahora, las nuevas generaciones ya no se sorprenden de que no se tenga que esperar más de tres segundos para saber qué sucede casi simultáneamente de continente a continente. Internet, Skype o Twitter son sólo el inicio de la cultura del último hombre. Todos estos elementos forman la cultura del último hombre; están ligadas indiscutiblemente al desarrollo del proyecto moderno y, sin lugar a dudas, por lo que podemos ver, constituyen la felicidad del último hombre; éste, tal como lo afirma Nietzsche, realmente inventó su felicidad... y es aquí donde nos podemos percatar de en qué sentido el último hombre (su cultura, su ciencia, su tecnología y todo cuanto él es), está íntimamente relacionado con nosotros y, lamentablemente, en qué sentido resulta tan problemático intentar objetar la afirmación nietzscheana que dice que *el último hombre es lo más despreciable*. Pero también, tendríamos que concluir, la cultura del último hombre puede perfectamente compartir su mismo carácter.





Referencias

BLOOM, Allan

1991 *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente.* Buenos Aires: Gedisa.

GADAMER, Hans-Georg

1977 *Mis años de aprendizaje.* Barcelona: Herder.

1993 *Elogio de la teoría.* Barcelona: Península.

GARCÍA Canclini, Néstor

1990 *Culturas híbridas.* México: Paidós.

2005 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad.* Barcelona: Gedisa.

2010 *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia.* Buenos Aires: Katz Editores.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

1998 *Phänomenologie des Geistes.* Frankfurt /Mein: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

HUSSERL, Edmund

1978 *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology.* Evanston: Northwestern University Press.

KELLY, Christopher

1997 "Rousseau and the Case Against (and for) the Arts". En *The Legacy of Rousseau*, edición de Clifford Orwin y Nathan Tarcov, 20-44. Chicago: The University of Chicago Press.





CULTURA Y SABERES HÍBRIDOS:

KOJEVE, Alexandre

2003 *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard.

LAMPERT, Laurence

1986 *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*.
New Haven: Yale University Press.

NIETZSCHE, Friedrich

1999 *Also sprach Zarathustra (Kritische Studienausgabe Bände 4)*. München/Deutcher: Taschenbuch Verlag de Gruyter.

RAMÍREZ, Sandra Lucía

2011 *Conocimiento y formas de vida. Elementos para la construcción de espacios públicos en cuestiones científico-tecnológicas*. México: UNAM.

ROSEN, Stanley

1995 *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

1979 *Emile or On Education*. Nueva York: Basic Books.

2003. *The Discourses and other early political writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

RYLE, Gilbert

2009 "Knowing How and Knowing That". *Collected Essays 1929-1968: Collected Papers Volume 2*, 222-235. Londres: Routledge.

SWIFT, Jonathan

1986 *The Portable Swift*. Nueva York: Penguin Books.

Fuentes clásicas

Aristóteles, *Poética* /περί ποιητικής. México: UNAM, 2000.







La tecnociencia como “destino”. Reflexiones en torno al concepto de tecnociencia en Bruno Latour

y Martin Heidegger¹

SANDRA LUCÍA RAMÍREZ SÁNCHEZ

Durante el siglo pasado, la ciencia y la tecnología se contaron entre los fenómenos de estudio más recurrentes de la filosofía; desde los Círculos de Viena y de Berlín, hasta las tradiciones representadas por autores como Lewis Mumford, José Ortega y Gasset o la marxista Escuela de Frankfurt, las reflexiones muestran el profundo interés por esos quehaceres humanos en tanto condicionantes de nuestro ser y estar en el mundo. La certeza de que entender el conocimiento es esencial para la comprensión de nosotros mismos y de nuestras relaciones con los otros aparece en trabajos clásicos como *Técnica y civilización* (1934), de Mumford; *La rebelión de las masas* (1929), de Ortega y Gasset; *El hombre unidimensional* (1964) de Marcuse, así como en publicaciones de gran influencia en décadas recientes, por ejemplo, la obra de Bruno Latour.

Latour, desde su trabajo temprano *La vida en el laboratorio*—publicado en coautoría con Steve Woolgar en 1979—, apunta las sugerentes ideas de que en los procesos de generación de conocimiento humanos y no humanos interactúan a través de mediaciones para conformar colectivos, que en la creación de mediaciones yace lo propio del ser humano, y que es en las geografías trazadas por la

¹ Este trabajo fue elaborado con el auspicio de los proyectos PAPIIT IN403409 y PAPIIT IG400113.





ciencia y la técnica modernas donde los colectivos proliferan en una medida comparativamente mayor a la que han logrado en otros entornos. Ideas con las que elabora una prolífica propuesta que toma a las relaciones entre los universos humano y no humano como eje de la configuración de espacios en los que tienen lugar las formas de vida, espacios históricos, contingentes e irreducibles a meras negociaciones sociales,² uno de los cuales es la tecnociencia.

Con la introducción del concepto de *tecnociencia*, Latour se aleja de dos ideas comunes sobre el conocimiento científico-técnico; una afirma un lugar de privilegio para la ciencia respecto de otras formas de conocimiento, otra sostiene que la tecnología es una forma especial de técnica debido a su dependencia directa de la ciencia. Contra ellas, Latour (1994) construye un mito a través del cual exhibe que el camino que conduce a los primates cuasi-humanos desde un primario uso de herramientas hasta la tecnociencia mantiene un eje común: la institución de interacciones que dan estabilidad a los espacios sociales. Por ello, la diferencia

² Callon y Latour (1992) elaboran una crítica al constructivismo social, representado por los programas empíricos del relativismo y de construcción social de las tecnologías, herederos del programa fuerte en sociología del conocimiento. La crítica apunta hacia la asimetría entre la realidad del universo social respecto a la del universo natural que dicha sociología supone, y que exige el establecimiento de causas sociales para explicar el devenir histórico de los objetos del conocimiento científico-técnico, con lo que, al mismo tiempo que se pone en tela de juicio la existencia independiente de los fenómenos naturales (o tecnológicos), no se cuestiona la realidad de los objetos sociales, afirmando así el paradigma dualista tradicional que separa a la sociedad de la naturaleza. En un ejemplo introducido por Latour (2001) una persona se presenta a sí misma: "diciendo: 'Hola, yo soy el coordinador del cromosoma 11 de la levadura'. El híbrido [...] era al mismo tiempo una persona (se denomina a sí mismo 'yo'), una corporación ('el coordinador'), y un fenómeno natural (el genoma, la secuencia del ADN de la levadura). El paradigma dualista no nos permite comprender la existencia de tal híbrido. Ponga su vertiente social a un lado y el ADN de la levadura al otro, y no sólo habrá echado a perder las palabras de quien habla sino también la oportunidad de conocer el modo en que un genoma se da a conocer en una organización y el modo en que una organización queda naturalizada en una secuencia de ADN almacenada en un disco duro" (243).





LA TECNOCENCIA COMO “DESTINO”

entre la tecnociencia y otras técnicas es de grado, no de naturaleza o, en todo caso, son el número y el grado de complejidad de las mediaciones lo que determina la naturaleza de las actividades. De ahí que la tecnociencia pueda definirse como el espacio social en el que un agente se caracteriza a sí mismo como una persona, una corporación y un fenómeno natural (Latour 2001, 243-244).

Antes de tal caracterización, Martin Heidegger, en *La pregunta por la técnica*,³ elabora una pionera idea de tecnociencia en la que se asienta la ineludible relación entre un determinado tipo de técnica y las ciencias físicas modernas, mostrando cómo los requisitos de experimentación y los de matematización —los dos puntales tradicionales del llamado método científico— responden ambos a la misma exigencia de racionalización y control, por lo que antes que ser actividades opuestas son complementarias. La tecnociencia se define entonces como un modo particular de hacer presente en el que las exigencias de teorización y materialización se funden, de ahí que la ciencia no es posible sin la técnica, ni la técnica sin la ciencia.⁴

Al día de hoy, y tras el auge de la crítica a la concepción heredada de la ciencia, “tecnociencia” refiere a una serie de prácticas en las que los límites entre lo científico y lo tecnológico se tornan difusos.⁵ Los estudiosos coinciden en que la ciencia moderna no habría sido posible de no haberse contando con un alto grado de desarrollo técnico,⁶ por lo que resulta inadecuado trazar una línea de demarcación clara y precisa entre la ciencia y la técnica

³ Para la realización de este trabajo se utiliza la edición realizada por David Farrell Krell, reeditada en 2008, que contiene las traducciones al inglés de “Die Frage nach der Technik”, presentada por primera vez en 1949, y “Der Ursprung des Kunstwerkes”, de 1936.

⁴ Al desarrollar su filosofía, Heidegger piensa a la tecnología como una clase particular de técnica, asociada al desarrollo industrial, por lo que no usa el término entonces común “tecnología”.

⁵ Peter Dear (2006), por ejemplo, argumenta que buena parte del éxito que ha tenido la ciencia moderna se debe a que en ella se colapsan dos clases de valores: el poder explicativo atribuido a la ciencia y la eficiencia atribuida a la tecnología.

⁶ Desarrollo que habría propiciado la institución de técnicas y prácticas, por ejemplo experimentales y de observación, que hacen posible la configuración del espacio normado del laboratorio.





o establecer una relación de dependencia asimétrica entre ellas (es decir, pensar a la técnica como ciencia aplicada).

Por otro lado, “tecnociencia” refiere también a los modos de organización de la práctica científica propios del desarrollo del último siglo, en el que valores epistémicos, económicos, políticos, morales, económicos, etcétera, se cruzan en una gran matriz que configura un espacio normativo en el que el conocimiento emerge, se valida e instituye.⁷

De ese modo, puede decirse que el término “tecnociencia” se ha atrincherado en el vocabulario académico debido a que diluye la frontera artificiosamente establecida entre la ciencia pensada como representación lingüística (encarnada en teorías) y la tecnología entendida como ciencia aplicada (conocimiento materializado en artefactos), al tiempo que permite recuperar el carácter histórico y social del conocimiento científico-técnico. Más importante, sin embargo, es que el concepto apunta hacia la idea de que la técnica es ontológicamente prioritaria respecto de la ciencia, con lo que se afirma la naturaleza técnica de la vida como condición de posibilidad del conocimiento, y al conocimiento como la base que posibilita la creación de espacios humanos, con sus procedimientos, prácticas e instituciones.

El acuerdo general alrededor de la importancia de la técnica para el surgimiento e institucionalización de la ciencia moderna ha dado lugar no sólo a la liberación de aquella respecto de la ciencia, sino también ha consolidado los esfuerzos por crear una filosofía general de la técnica. Filosofía que se ha concretado en propuestas específicas, como la de Heidegger y la de Latour, que coinciden en mucho más que las intenciones. Así, autores como Riis (2008) y Harman (2009) muestran numerosas líneas

⁷ En *La revolución tecnocientífica*, Echeverría (2005) defiende que la tecnociencia es resultado del modo en que la propia práctica científica ha sido organizada en los últimos cincuenta años; esto es, resultado de modificaciones en los procesos de gestión de la producción del conocimiento, por ejemplo, con la instauración de los grandes sistemas nacionales de investigación o la creación de grupos internacionales mixtos (en donde se conjugan intereses públicos y privados).





LA TECNOCIENCIA COMO “DESTINO”

de convergencia entre Heidegger y Latour. Señalan, por ejemplo, que ambos piensan a la tecnología como un caso particular de técnica y sostienen la dependencia histórica ciencia-técnica, especialmente en el caso de la modernidad, que ambos elaboran una noción específica de tecnociencia que coloca al ser humano como parte integral de la técnica y piensan a los colectivos como resultados de mediaciones. No obstante, mientras que Latour apuesta por el camino de la tecnociencia, Heidegger insiste en la necesidad de buscar vías alternas. ¿A qué debemos esa diferencia? Dadas las coincidencias claras, la pregunta se hace más relevante cuando se considera la crítica que en diversos trabajos Latour dirige a Heidegger.

Con base en esas consideraciones, aquí me propongo presentar brevemente las ideas de Latour en relación con la tecnociencia así como la crítica que dirige a Heidegger, para posteriormente analizar la propuesta de Heidegger a la luz del objetivo expreso por el propio filósofo como la búsqueda de una relación más libre con la técnica, así como el papel del arte en la consecución de ese propósito.

Con ello, intento comprender en qué sentido dos propuestas aparentemente muy cercanas se separan una vez que se muestra cuál es su papel crítico, qué supuestos mantienen y cuáles abandonan. Todo con el fin de explorar si acaso es posible alcanzar la meta pretendida por Heidegger: lograr una mejor relación, una más libre, con la técnica.

I

Mediación es el concepto que a través de la obra de Latour articula el concepto de *tecnociencia*; desde su *Pragmatogonía* hasta *Reensamblar lo social*, de 1994 y 2005 respectivamente, intenta mostrar cómo a partir de complejos procesos de mediación, socialización de lo humano o acción técnica (usados de manera indistinta), es que el universo social cobra forma. En el mítico punto de origen hallamos tres elementos: entorno humano, entorno no humano y mediaciones.





En *La esperanza de Pandora*, publicado por primera vez en 1999, las mediaciones son presentadas en cuatro modos: interferencia, combinación, desdoblamiento en el tiempo y el espacio y *cajanegrización*. Con ayuda de afirmaciones como “las armas de fuego matan a la gente” y “las armas de fuego no matan a la gente, la gente mata a la gente”, Latour desarrolla los dos primeros modos de la mediación —interferencia y composición— y muestra que el primer enunciado ilustra un caso trivial de determinismo tecnológico, mientras que el segundo ejemplifica, también trivialmente, un caso de *mera* instrumentalización de las tecnologías; posturas ambas que serán rechazadas. Así, usando un primer sentido de mediación como “programa de acción” (2001, 213), Latour expone cómo, en el encuentro entorno humano y no humano, las cosas se hacen presentes, oponen resistencia y aportan elementos relevantes a los cursos de acción humana. De ahí que, cuando un agente A (humano) se encuentra con B (arma), surge un agente C (humano-arma o arma-humano) resultante de la sesión de propiedades entre los agentes originales y en el que tienen lugar transformaciones en los programas de acción iniciales. La fase de la interferencia abre paso a la de combinación. ¿Quién, en realidad, es el actor? En el “humano-arma” o “arma-humano”, las competencias se han mezclado, razón por la cual el agente C puede llevar a cabo acciones totalmente imposibles para A y B por separado. Lo que no implica atribuir al arma alguna suerte de voluntad implícita, sino que implica la “donación” de sus posibilidades a una nueva entidad compleja, conformada por ella misma y el agente A (210-218).

Los dos sentidos restantes de “mediación” —desdoblamiento en el tiempo y en el espacio y *cajanegrización*— explican por qué, al tratar de dar cuenta de los asuntos humanos, se pasa por alto el papel de las cosas. Esto es, si pensamos a las mediaciones como los procesos través de los cuales los programas de acción se trasladan y traducen, posibilitando y condicionando las acciones, entonces las acciones más “mecánicas” o “automatizadas” presupondrán programas de acción más fijos. Lo que, según Latour, es el caso de las mediaciones técnicas más estables, aquellas que damos por sentadas, al grado que un fallo en ellas las evidencia (219).





LA TECNOCIENCIA COMO “DESTINO”

Las técnicas encarnan programas de acción y significados que se *articulan* a través del tiempo y la voluntad de muchos otros actores. Por ejemplo, el éxito o fracaso de un reductor de velocidad en un *campus* universitario depende de que el programa de acción “que los conductores reduzcan su velocidad en ciertos lugares del campus” se concrete. Es decir, que el artefacto *por sí mismo* induzca la conducta deseada, funcionando como un delegado que encarna las voluntades de los ingenieros que le dieron origen, los planificadores urbanos, los peatones, etcétera. Una *cosa* modifica el paisaje social. Obedecer las reglas de tránsito (o no) se transforma en una opción cada vez más limitada, sin que haya necesidad de mantener un guardia que constantemente vigile su cumplimiento.

Los delegados productos de las *cajanegrizaciones*, en tanto articuladores de voluntades, programas de acción y significados, “permiten”, “autorizan”, “impiden”, “regulan”, “dan recursos”, “alientan”, “sugieren”, “influyen”, “bloquean”, “prohíben”, etcétera, y con ellos formamos colectivos que constituyen nuestros universos sociales.

Para Latour, si ha de atribuirse alguna característica a la modernidad, esa consiste en que permitió la creciente generación de colectivos —espacios híbridos de interacción entre humanos y no humanos—, al tiempo que exigió se guardara silencio respecto a dicha proliferación, lo que facilitó una creciente incorporación de delegados no humanos a los universos sociales. Las prácticas que conducen dichos procesos de proliferación y de exclusión son llamadas científicas o tecnocientíficas (Latour 2007).

No obstante, la tecnociencia no es esencialmente diferente de otras posibles materializaciones técnicas, ya que si la acción técnica ha de entenderse como socialización de lo no-humano, es decir, como procesos de mediación que permiten la emergencia de colectivos relativamente estables, entonces la diferencia entre técnicas, por decir, pre modernas y las modernas es de grado, no de naturaleza.

Cabe recordar que a través de su obra Latour insiste en que las mediaciones son lo propio de los seres humanos (2008, 62-67),





lo que posibilita la configuración de nuestros entornos. Es innegable la existencia de relaciones sociales entre ciertos animales, por ejemplo, los primates; sin embargo, y pese a que está documentada la utilización de herramientas en algunos grupos, el uso de tales instrumentos no supondría la creación de mediaciones en los sentidos señalados —interferencia, combinación, delegación y *cajanegrización*—, en particular no es claro que alcancen el estado en el que las “delegaciones” se instituyen, por lo que sus relaciones deben rehacerse constantemente, lo que no ocurriría en los colectivos humanos donde buena parte de las estructuras sociales se fundan sobre delegados o mediadores.

La importancia que brinda a los mediadores como articuladores de los espacios sociales explica por qué, en la obra de Latour, se insiste constantemente en el defecto de las ciencias sociales que ignoran los colectivos en sus explicaciones y, por el contrario, parten del supuesto de que puede trazarse una línea demarcatoria entre los fenómenos sociales y los naturales. La incorporación de las masas olvidadas, el manifiesto a favor de una sociología de objetos mundanos (1992), cobra sentido cuando se introduce el principio de simetría generalizado.

El principio de simetría generalizado no pretende atribuir “una absurda ‘simetría entre humanos y no humanos’ [...], simplemente significa *no imponer a priori* una *asimetría* espuria entre la acción humana y un mundo material de relaciones causales” (2008, 113). La exigencia metodológica implica que los estudios sociales coloquen en pie de igualdad ontológica tanto a los fenómenos sociales como a los no sociales. En otras palabras, si la sociología admite que los objetos científicos son construcciones, deberá admitir también que los objetos sociales en tanto científicos son también constructos, de ahí que no pueda partir consistentemente de la atribución de agencia causal al universo social e ignore posibles agencias no-humanas. Pensar a los no-humanos como agentes no incurre en un error categorial si se parte de la idea básica de que en las mediaciones se conforman colectivos y que todo agente es él mismo un colectivo, un entramado humano/no-humano.





LA TECNOCIENCIA COMO “DESTINO”

La idea de mediación como núcleo de la acción técnica y tecnocientífica se encuentra a la base de la crítica que Latour dirige a Heidegger, para el filósofo alemán, nos dice:

El hombre [...] está poseído por la tecnología de tal modo que es una completa ilusión que podamos dominarla. Nos encontramos, muy al contrario, articulados por este *Gestell*, que es uno de los modos en que se desoculta el ser [...] Al racionalizar la naturaleza y convertirla en una reserva disponible, la ciencia le hace el juego a la tecnología, cuya finalidad consiste en racionalizar y acumular los recursos naturales de manera ilimitada. La tecnología es única, insuperable, omnipresente, superior, un monstruo nacido de nuestras propias entrañas que ya ha devorado a sus distintas comadronas (Latour 2001, 210-211).

De acuerdo con la cita, Heidegger calificaría a la tecnología como un *monstruo* que, nacido de nuestras propias entrañas, nos devora. Una imagen que Latour a través de su obra se empeñará en rechazar, defendiendo a los colectivos como condición de la existencia humana.

El agente C, el arma-humano, es un colectivo en tanto en él se funden, traducándose, programas de acción y propiedades de agentes previos. Los colectivos son delegados o materializaciones que regulan y condicionan las posibilidades de la vida humana, sin que ello presuponga ninguna clase de inercia determinante. De la mano de Akrich (1992), Latour defenderá que los mediadores o delegados suelen ser indisciplinados, en tanto resisten y transforman los guiones trazados por sus autores, y son suficientemente flexibles como para encarnar nuevos programas: del hecho de que un humano-arma pueda disparar no se sigue que deba disparar, aunque es claro que un humano sin arma o un arma sin humano no pueden hacerlo. Los colectivos o agentes emergentes adquieren nuevas potencialidades que pueden transformarse con el curso del tiempo o cambios del paisaje.

Latour concede a Heidegger que la tecnociencia es resultado de un proceso histórico contingente y que las mediaciones tecnocientíficas configuran de modo cada vez más preponderante nuestras vidas; no obstante, cuestiona la oposición heideggeriana





hacia la técnica moderna. De acuerdo con el filósofo francés, la crítica heideggeriana pone al descubierto las premisas que el germánico comparte con la misma modernidad, específicamente el supuesto, que llamaré de separación, con el que se construye un vacío que separa lo humano de lo no humano.

En *Nunca fuimos modernos*, Latour tiene como objetivo el desenmascaramiento y desarticulación del supuesto de separación que, nos dice, configura la *Gran División* que sustenta las concepciones de ciencia y técnica contemporáneas. El trabajo comienza con una breve presentación de algunos problemas publicados en un hipotético diario matutino: el agujero de la capa de ozono, el cambio climático, la píldora del día después, el trabajo de las farmacéuticas en la investigación de drogas contra el VIH, etcétera. Problemas todos en los que cuestiones técnicas se colocan en el mismo escenario con cuestiones *meramente humanas*: disputas religiosas, mercados mundiales, preferencias sexuales, etcétera. Mezcla indiscriminada de cuestiones técnicas y sociales que hace patente la proliferación de híbridos —característica de la modernidad—, y que exhibe la implausibilidad del intento de separar la naturaleza de la cultura. Pero, si es la realidad más mundana la que nos muestra de modo tan abierto la banalidad de esa supuesta frontera, ¿de dónde vienen nuestros sueños de separación? La respuesta es contundente: de la modernidad. Así, Latour elaborará un análisis de las pretensiones modernas tomando como eje una obra canónica dentro de los estudios sociales del conocimiento, *El Leviatán y la bomba de aire*, de Stephen Shapin y Simon Schaffer (1985).

De acuerdo con Latour, el *Leviatán y la bomba de aire* expone cómo, en el surgimiento de modernidad, fueron constituyéndose dos territorios de manera simultánea: el de la naturaleza objetiva y el de la humanidad subjetiva. Apunta también que el modo en que Shapin y Schaffer reconstruyen la controversia entre Robert Boyle y Thomas Hobbes hace evidente que mientras uno construye una política científica que despoja a la ciencia de toda política, el otro sienta las bases de una política sin ciencia; que en ambos procesos se alude al concepto de representación, se acuña





LA TECNOCIENCIA COMO “DESTINO”

un lenguaje jurídico y se reconoce la posibilidad de traición para con los representados.⁸ La posibilidad de traición es bloqueada introduciendo, por el lado de la naturaleza, la trascendencia y, por el de la política, la inmanencia: nada que no esté ya en el hecho (*matter of fact*) debe ser añadido en la representación, todo lo contenido en el espacio social está sujeto *sólo* a la voluntad humana.

Sin embargo, tal idealización requiere volver invisibles los procesos a través de los cuales el hecho se hace presente y lo social se torna duradero. Esa tensión presente en el origen de la ciencia y política modernas da lugar a dos paradojas: a) la naturaleza es construida y trascendente; b) la sociedad es enteramente inmanente y nos trasciende.

Las paradojas son superadas cuando se considera que en los mismos procesos de emergencia y consolidación del pensamiento moderno, surge también una *Constitución* en la que se asienta: “[a] aunque construyamos la naturaleza, es *como si* no la construyéramos; [b] aunque no construyamos la sociedad es *como si* la construyéramos; [c] la naturaleza y la sociedad deben ser absolutamente distintas; el trabajo de *purificación* debe permanecer absolutamente distinto del trabajo de *mediación*” (Latour 2007, 59). Y, finalmente, una cuarta garantía en la que se postula la existencia de un Dios expulsado tanto de la construcción de la naturaleza como de lo social, infinitamente trascendente pero siempre disponible en caso de conflicto entre las leyes naturales y las morales. Una vez establecida, la *Constitución* moderna permite tratar a la naturaleza como trascendente y alejada de la voluntad humana, aunque de hecho sea construida en los laboratorios,⁹ y

⁸ En el terreno del laboratorio, la naturaleza (privada de voz) es representada por “testigos confiables”, mientras que en el político los ciudadanos (demasiados para ser todos escuchados) son representados por “ciudadanos confiables”. En ambos casos, el de la ciencia y el de la política, se forjará alguna clase de experticia como base de la confianza epistémica.

⁹ Shapin y Schaffer (1985) señalan en repetidas ocasiones que, para validar la afirmación de las “cuestiones de hecho” que tenían lugar en los espacios “públicos pero restringidos” de los laboratorios, Boyle, y los miembros de la naciente *Royal Society* en el siglo XVII, partían del acuerdo básico de que sólo era cognoscible lo que los seres humanos podían crear. Con ello, llevaban a





a la sociedad como immanente y alejada de las determinaciones naturales, pese a que las leyes sociales trasciendan a los seres humanos que las crean. El *como si*, subyacente a las garantías constitucionales, disuelve las paradojas y otorga a los híbridos entera libertad para reproducirse, siempre que se oculten en una caja negra, señalando con ello el objetivo fundamental de las ciencias: las tareas de purificación.

La labor de deconstrucción, o *descajanegrización*, realizada dentro de los estudios sociales del conocimiento en las últimas décadas, asienta Latour, ha hecho visibles los procesos de mediación que dan lugar a los híbridos o cuasi-objetos, poniendo en tela de juicio la afirmación de una naturaleza enteramente objetiva, separada de un mundo social enteramente subjetivo. El éxito de los modernos, por otro lado, se basaría precisamente en que al mismo tiempo que conducen complejos trabajos de mediación (haciendo proliferar los híbridos como engranajes articuladores tanto de la naturaleza como de las sociedades), han destacado como tarea principal la de purificación. La reivindicación del espacio medio es el camino elegido para reescribir una historia en la que podamos reconocernos como resultado de procesos de mediación, enteramente integrados en colectivos que posibilitan nuestro actuar en el mundo.

Así, el cuestionamiento que Latour dirige a Heidegger forma parte de uno más general encaminado hacia los críticos que se esfuerzan por mostrar el gran fallo de las pretensiones científicas sin poner en tela de juicio lo que Latour considera el principal problema de la modernidad y por el cual sostiene que *nunca fuimos modernos*: la defensa de la paradójica *Constitución* sobre la cual se asientan la ciencia, la política y la moral modernas. Latour, por así decirlo, acusa a Heidegger de tirar al niño con el agua de la bañera, pues pese a que el filósofo alemán reconoce al mundo material como condición de posibilidad de la existencia

una de sus máximas expresiones la metáfora del reloj y el relojero creador del mundo. La estabilización de los hechos en los laboratorios requirió así de la confianza en que en ellos la naturaleza era re-presentada.





LA TECNOCIENCIA COMO “DESTINO”

humana, al comprometerse con un mundo humano-subjetivo, no alcanza a apreciar que la ciencia y la técnica modernas no reducen las posibilidades (o significados) de la vida humana sino que, por el contrario, las (los) amplían y permiten la creación de múltiples entornos para su desarrollo. El problema, pues, no es la tecnociencia sino las pretensiones de los padres, esos modernos que ocultaron las tareas reales de la ciencia y colocaron en lugar de ellas una caricatura de método científico.

Los procesos de creación de significados no se dan entonces entre un mundo subjetivo y una tierra objetiva (a la manera de Heidegger), sino que requieren de un continuo entrelazamiento de actantes con programas de acción determinados que son traducidos en tiempos y espacios específicos. No hay posibilidad de escapar a los colectivos, esos espacios híbridos que constituyen nuestra naturaleza y la naturaleza de las cosas. El ser, si ha de buscarse, debe buscarse en ellos, ya que en ellos está presente.

La crítica a Heidegger tendría entonces una doble vertiente. Por un lado, rechazar la idea de que, en el marco de la tecnociencia, al integrarse los seres humanos en un colectivo que los engarza a la naturaleza se pierde la libertad humana. *La tecnociencia no es un monstruo omnipresente que ha devorado a sus diferentes comadronas.* No hay determinismo. Por otro lado, la tecnociencia, siendo una de las maneras en que históricamente se concretan las mediaciones, no es esencialmente diferente de otras concepciones, si acaso, como insiste Latour, sus diferencias yacen en el grado de complejidad de las mediaciones que la conforman así como en el número de éstas, lo que, en última instancia, es una forma de enriquecer la vida humana. Así, el peligro de la *Gestell* que Heidegger apunta no sólo resulta inexistente, sino que encubre el supuesto moderno que dicta la separación radical entre dos mundos, el objetivo y el subjetivo.

II

La cuestión, sin embargo, es si Latour ha respondido adecuadamente a la preocupación heideggeriana.





En *La pregunta por la técnica*, Heidegger inicia su disquisición señalando que, el preguntar por la esencia de la técnica tiene como objetivo alcanzar una relación más libre con ella. Esta intención explícitamente señalada no debe ser pasada por alto al momento de abordar la pertinencia de la crítica elaborada por Latour, puesto que, de ser posible alcanzar la meta heideggeriana, la acusación de determinista quedaría descalificada.

Como Latour, Heidegger pretende elaborar una filosofía general de la técnica, por lo que, antes que pensar en artefactos particulares o sistemas técnicos específicos, se pregunta por lo que comparten todas las técnicas. Así, nos dice que comúnmente se piensa en ellas como medios para alcanzar ciertos fines (noción instrumental) o bien, como quehaceres humanos (noción antropológica), concepciones que pueden reducirse a una, puesto que establecer medios para alcanzar fines es, en sí mismo, un quehacer humano. Como quehacer humano, la técnica implica un modo de “hacer presente” o de “producir algo novedoso” al que subyace un entramado causal del cual el ser humano forma parte. La emergencia de un cáliz, por ejemplo, implica no sólo la acción de un agente que actúe como causa eficiente. El cáliz se hace presente gracias a la existencia de la plata de la que está hecho, al fin ritual, a las intenciones del platero, a la idea que le pre-existe, todo ello en su conjunto. El complejo de causas visibiliza el origen de la tensión entre la concepción de la técnica como medio para alcanzar ciertos fines y la voluntad de dominarla. Toda técnica comparte esta característica: un cáliz, la agricultura, incluso la poesía. Sin embargo, la técnica moderna supondría un rasgo articulador que la distingue.

La técnica moderna, a diferencia de las premodernas (por ejemplo, un molino de viento), exige a la naturaleza el suministro de energía para ser almacenada para, a partir de ella, generar más energía en un circuito aparentemente sin final (Heidegger 2008a, 320). Esta exigencia, o emplazamiento, es además ordenada, como ilustra la bien conocida referencia al Rin:

La planta hidroeléctrica es puesta en la corriente del Rin. Ella pone al Rin a suplir su presión hidráulica, que pone a las turbinas a girar.





LA TECNOCIENCIA COMO “DESTINO”

Estos giros ponen las máquinas en marcha, cuyo mecanismo produce la corriente eléctrica, por la que la central eléctrica y su red de cables son obligadas a distribuir la corriente. En el contexto de estos procesos interconectados, concernientes a la ordenada disposición de energía eléctrica, el Rin mismo aparece como algo sujeto a nuestra voluntad (321).

Así, lo característico de la técnica moderna consiste en la producción de una serie de procesos ordenados en los que la naturaleza es emplazada para generar reservas, haciendo del mundo un lugar controlable. Dicho emplazamiento, por supuesto, requiere de la intervención de artefactos. No obstante, estos no son autónomos, por el contrario, ellos mismos forman parte de un entramado que consolida la misma idea de orden y reserva. Como en el caso de un aeroplano que sólo cobra significado al momento en que es considerado como parte de un sistema que lo deja disponible para la transportación.

¿Quién lleva a cabo el emplazamiento mediante el cual aquello que llamamos *real* se revela como una reserva-disponible? Obviamente, el hombre. ¿En qué medida es capaz el hombre de tal revelación? El hombre puede en efecto concebir, conformar o impulsar esto o aquello de una manera u otra. Pero el hombre no tiene control sobre el descubrimiento mismo, por el cual, en un momento dado, lo real se muestra a sí mismo o se oculta, lo que introduce una aparente contradicción entre las acciones humanas que inducen el emplazamiento que conduce a la concepción del mundo como una reserva disponible y la ausencia de control sobre los modos en que lo “real se muestra a sí mismo”. No obstante, Heidegger disuelve el problema al defender que:

...en la medida en que el hombre por su parte es emplazado a explotar las energías de la naturaleza puede ocurrir el revelar que ordena. Si el hombre es emplazado, ordenado, para hacer esto ¿no pertenece el hombre mismo y de manera aún más originaria que la naturaleza a la reserva-disponible? El hablar común de recursos humanos o de suministro de pacientes en una clínica da evidencia de esto (Heidegger 2008a, 323).





Hablar de *recursos humanos* pone de manifiesto hasta qué punto el ser humano forma parte de la reserva a la que la naturaleza ha sido reducida. Sin embargo, nos dice, aquel “no puede convertirse nunca en una simple reserva” (323), debido a que es emplazado de manera más originaria. Dicho emplazamiento “más originario”, se debe a que, de acuerdo con Heidegger, la misma existencia humana como *Dasein* exige una exhortación o interpelación que conduce al descubrimiento de lo real. El emplazamiento que hace del ser humano parte de la reserva disponible es conducido por él mismo, como respuesta a una exhortación que le ha sido hecha. El *Dasein* es interpelado y, así, puesto en el camino del descubrimiento, de “una u de otra manera”. El “hacer presente”, cuyas características están en la concatenación de procesos de emplazamiento-reserva-orden, es un camino de descubrimiento resultante de procesos históricos llamado *Gestell*.¹⁰

La *Gestell*, o encuadre, conforma la base metafísica de la ciencia y la técnica modernas. Como modo de descubrimiento de lo real no es reducible ni a un *puro* hacer humano ni a la *pura* manifestación de las cosas; por lo que tanto la “mera instrumentalización de la tecnología, como su mera antropologización son insostenibles” (326). Las cosas siempre se manifiestan en los procesos de descubrimiento de ahí que no puede decretarse el dominio del ser humano sobre ellas, pero tampoco es posible atribuirles autonomía. Las cosas se revelan a sí mismas en procesos de interacción humana.

Ahora bien, el carácter histórico de la *Gestell* no debería ser pensado en términos exclusivamente cronológicos, sino que debe buscarse en la manera en la que la ciencia y la técnica son codependientes. Así, nos dice Heidegger, la física experimental no es tal porque haga uso de aparatos para cuestionar a la naturaleza, sino que hace uso de este entramado artefactual porque de entrada obliga a la naturaleza a exhibirse como una coherencia de fuerzas calculables (2008a, 326). La idea de una naturaleza calculable y

¹⁰ La traducción literal de *Gestell*, como bien hace notar Heidegger en su trabajo, es “esqueleto”, no obstante, en este trabajo se usa el significado de la traducción inglesa “enframing” (encuadre), por sus connotaciones semánticas.





LA TECNOCIENCIA COMO “DESTINO”

controlable que subyace a la física moderna es también la base articuladora de la racionalidad tecnológica, es la condición que hace posible el tratamiento de la naturaleza como reserva disponible. Aparente simetría de origen que podría ofrecer la errónea idea de que la tecnología es ciencia aplicada (328). Sin embargo, debido a que la racionalidad emplazamiento-reserva-orden, que articula las ideas de control y *calculabilidad* de la naturaleza, precede a la física moderna, la tecnología tiene prioridad ontológica sobre ella: “porque la esencia de la técnica moderna yace en el encuadre, debió hacer uso de la física moderna” (328). Con esta caracterización de la *Gestell*, Heidegger modela su noción de tecnociencia, sujeta a una racionalidad ordenadora que hace de la naturaleza una reserva disponible.

El peligro de la tecnociencia, o de la *Gestell* en tanto fundamento (*währen* o *gewähren*)¹¹ de la tecnociencia, radica en que ofrece la ilusión de dominio, la cual es desmantelada cuando se piensa no en los artefactos sino en la *Gestell* como “destino”. Esto es, en la idea de que todo “hacer presente” conlleva un sentido de “destino” en tanto implica poner en camino, induce.

La *Gestell* pone al ser humano en el camino del descubrimiento de lo real. Pero, en la medida en que con ella se traza una simetría entre la naturaleza y la técnica —como sistema ordenado y controlable— el mismo proceso de descubrimiento es bloqueado, puesto que se imprime sobre las cosas la concepción de ellas como reserva, ocultando otras posibilidades de significado y, con ello, de creación de mundos (Riis 2008). Más aún, si se piensa que el propio ser humano es encuadrado en el sistema tecnología-naturaleza, él mismo es, como señala Heidegger, un recurso humano.

La ilusión de dominio sobre el sistema tecnología-naturaleza, la mera instrumentalización de la técnica, se acompaña de otra que brinda autonomía al sistema (*antropologización* de las técnicas) y que implica al determinismo tecnológico. La *Gestell*, entendida como “destino”, no debería ser pensada como un camino por el que el ser humano debe transitar de manera inevitable.

¹¹ Términos utilizados por el propio Heidegger para iluminar la noción de esencia, como aquello que hace que algo perdure.





Por el contrario, insiste Heidegger, el preguntar por la esencia de la técnica pretende encontrar caminos para una relación más libre con ella. Donde “libertad” no significa ejercicio irrestricto de la voluntad, sino reconocer las posibilidades fruto de los procesos de descubrimiento, y que todo descubrir involucra el peligro de equivocación, de interpretar lo real de manera errónea.

A este respecto, conviene recordar que ya desde 1927, en *Ser y tiempo*,¹² Heidegger señala que la posibilidad de existencia del *Dasein* descansa en su condición de apertura, su estar-en-el-mundo, que lo compele a interrogar a los entes intramundanos, construyendo significados y mundos (§44). De ahí que sea inevitable iniciar siempre algún camino de descubrimiento, donde el emplazamiento es sólo uno de ellos. Por lo que, si bien sacar a la luz la esencia de la técnica conlleva revelar sus peligros, el proceso de preguntar permite vislumbrar también otros caminos-destinos posibles, uno de los cuales, como señala al final de la *Pregunta por la técnica* haciendo uso de las palabras de Hölderling, es el arte.

De modo semejante al que usa para pensar al *Dasein* en *Ser y tiempo*, donde rechaza que éste pueda ser comprendido como una entidad biológica, animal, a la que se le adiciona *algo*, en *El origen de la obra de arte*, publicado entre 1935 y 1936, Heidegger niega la idea de la obra de arte como una cosa a la que se suma alguna cualidad estética,¹³ destacando que al tiempo que el artista es debido a la obra de arte y ésta ocurre gracias al artista, ambos son posibles gracias al arte, por lo que responder a la pregunta por el origen de la obra significa indagar por la esencia misma del arte (Heidegger 2008b, 143). Así, como hará con el caso de la técnica más tarde, su investigación no se dirige a alguna obra en particular sino a sus fundamentos, a aquello que la hace perdurable, a su esencia.

El arte, como la técnica, es un modo de descubrimiento de lo real, de hacer presente y, en consecuencia, ambas son modos

¹² Para este trabajo se utiliza la traducción de Jorge Eduardo Rivera, 2003.

¹³ Negando que la relación materia-forma pueda dar cuenta de la naturaleza de la obra de arte como materia conformada de una especial manera.





LA TECNOCIENCIA COMO “DESTINO”

en que la verdad se revela. Aquí cabe hacer mención de un rasgo imprescindible de la obra heideggeriana en relación con el concepto de *verdad*, que no se entiende sólo como correspondencia entre un enunciado o conjuntos de enunciados y una referencia; comporta, además de un contenido de carácter lógico, uno ontológico. En otras palabras, si ha de aceptarse la noción de verdad como correspondencia entre un enunciado y una cosa que sea su referente, nos dice Heidegger, la cosa tendría que hacerse presente, por lo que el descubrir dónde lo real se hace presente preserva un sentido más básico de “verdad” que cuando es entendida como adecuación. De ahí que la idea de *alêtheia* ilumine y, simultáneamente, coloque en un lugar secundario a la de *verdad* en un sentido lógico. En la obra de arte, sostiene Heidegger, obra la verdad:

El cuadro de Van Gogh es la apertura de lo que el utensilio, el par de botas de campesino, *es* en verdad. Este ser emerge en el desocultamiento de su ser. Los griegos llamaron al desocultamiento de los seres *alêtheia*. Nosotros decimos “verdad” y pensamos poco al usar esa palabra. Si en la obra se da la apertura de un ser en particular, la apertura de lo que es como es, entonces obra en ella la verdad (2008b, 161-162).

Sin pretender hacer un análisis de la noción de *verdad* heideggeriana, vale repasar algunos de los rasgos que el filósofo atribuye a las creaciones artísticas, y que hacen posible que en ellas se manifieste lo real. En primera instancia, la obra de arte aparece como “instigadora del combate” entre el Mundo y la Tierra (174). La Tierra que en el discurso heideggeriano es descrita como aquello que se cierra sobre sí mismo, que carece de mundo, es no obstante el lugar donde el mundo se sustenta. Metáforas que trazan una línea entre un espacio objetivo (Tierra) y uno subjetivo (Mundo), y que sin embargo requieren encontrarse para abrir paso a los “claros” en que la tierra se revela y el mundo se hace posible; de ahí que sean inseparables, y en su no separación constituyen aquel lugar donde se realiza la vida humana:





SANDRA LUCÍA RAMÍREZ SÁNCHEZ

El mundo es la abierta transparencia de las amplias vías de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es la aparición espontánea, de lo que siempre se cierra a sí mismo y por lo tanto acoge dentro de sí. Mundo y tierra son esencialmente diferentes entre sí y, sin embargo, nunca están separados. El mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo. Pero la relación entre el mundo y la tierra no se marchita en la vacía unidad de opuestos que no tienen nada que ver entre sí. El mundo, reposando sobre la tierra, aspira a estar por encima de ella. Como aquello que se abre no tolera nada cerrado. La tierra, sin embargo, como aquello que acoge y da refugio, tiende siempre a arrastrar al mundo hacia ella y a mantenerlo ahí (Heidegger 2008b, 174).

La tensión Tierra-Mundo hace visible otra que, en la obra de Heidegger, atraviesa la naturaleza de la verdad, que como descubrimiento navega entre lo que se hace presente y lo que permanece oculto. Lo que se muestra en el encuentro Tierra-Mundo esconde rasgos esenciales de lo real. De otra manera no habría lugar para la equivocación, por lo que el error no responde a un defecto humano, sino a una cualidad de las cosas. La tensión entre lo que se hace presente y lo que se mantiene oculto, configura la relación básica entre verdad y no-verdad. Una dialéctica que permite a Heidegger afirmar el flujo constante de lo real que “no se deja” aprisionar por esquemas conceptuales sobrepuestos. Un realismo de carácter metafísico que enuncia la imposibilidad epistémica de aprender lo que es la realidad en sí misma. Toda pretensión de esta clase, estaría condenada al fracaso. Sin embargo, manifiesta también el compromiso con un realismo que, a nivel del conocimiento, permite que en el “hacer presente”, esto es, en el emprender caminos constructores de significados, se muestren las cosas en por lo menos algunos de sus rasgos esenciales.

La tierra no puede prescindir de la región abierta del mundo, si en sí misma ha de aparecer como tierra en el libre alzarse de su auto-reclusión. El mundo, por su parte, no puede deshacerse de la mirada de la tierra si, como reinante amplitud y vía de todo destino esencial, tiene que fundarse en algo decisivo (Heidegger 2008b, 134).





LA TECNOCIENCIA COMO “DESTINO”

La obra de arte pone de manifiesto la tensión entre las dimensiones subjetivas y objetivas, o cuasi-objetivas, de la existencia humana en un acto creador de significados: “ser obra significa erigir un mundo” (170), al tiempo que revela el ser de las cosas más allá de su utilidad o de las preconcepciones que sobre ellas tenemos, como ilustra el caso de las botas del campesino en la pintura de Van Gogh o el templo griego levantado a la orilla del mar.

Es esa posibilidad de creación de significados la que está vetada por la *Gestell*, cuyo origen radica en un acto creativo y fundacional que, a inicios de la edad moderna, hizo posible la concepción de los entes como “objetos [que] podían ser controlados y penetrados por el cálculo” (201), abriendo un nuevo mundo y, así, nuevas posibilidades históricas, pero que al convertirse en el hacer dominante a partir del cual se descubre lo real prohíbe la emergencia de otras posibilidades.

Mirar a la naturaleza como un entorno objetivo sujeto al control y al cálculo, en un hacer presente regido por la racionalidad emplazamiento-reserva-orden, tiene como consecuencia que la tensión entre lo que se hace presente y lo que permanece oculto se paralice, sumergiendo a los seres humanos en la ilusión de que la ciencia y la técnica, mejor dicho la tecnociencia, revelan la realidad de las cosas, cuando lo que está operando es un velo más, impuesto esta vez por el propio hacer humano.

III

El peligro al que alude Heidegger radica no sólo en el fundamento de la tecnociencia que, creando una simetría entre la técnica y la naturaleza, propicia la concreción de una racionalidad que reduce lo existente a un recurso, sino también en que crea una racionalización de orden y control que da origen a las ilusiones de voluntarismo y de determinismo así como a la más grave de todas: la de hacer pasar a la (tecno)ciencia como el único modo posible de acceso a lo real.

Heidegger, al igual que Latour, rechaza al determinismo como al constructivismo. El primero nos hace creer que somos arras-





trados por una voluntad superior depositada en los entramados tecnológicos y el segundo afirma el dominio humano sobre las cosas y sobre la naturaleza. Entender ese rechazo implica comprender la sutileza del filósofo al desarrollar la noción de *Gestell* como resultante de dos condiciones, una de ellas ontológica, la otra, histórica.

Por el lado ontológico, tenemos un ser humano obligado a seguir *algún* camino del descubrimiento. Ser emplazado para emplazar a la naturaleza, convertirse en reserva lado a lado de la naturaleza, es la respuesta del ser humano ante una exhortación que le ha sido hecha y, en este sentido, lo rebasa. Está más allá de su voluntad. Por el lado histórico, se considera a la *Gestell* como un modo particular de exhortación que concibe al entorno como algo calculable y, en principio, sujeto al control humano, cuyo origen no radica en condiciones inevitables. Pese a que la *Gestell* configura el paradigma dominante de acceso a lo real, no es la única manera (ni la mejor) de acceder al mundo. Las ideas preconcebidas de cálculo y controlabilidad son lo que está puesto en cuestión en el trabajo heideggeriano.

La objetivación de la naturaleza es la consecuencia de la *Gestell*. Pero, si seguimos de cerca las reflexiones heideggerianas en *El origen de la obra de arte*, tratar a la naturaleza como un entorno objetivo es una ilusión, fruto del desconocimiento de cómo, en el encuentro de Mundo y Tierra, tiene lugar la emergencia de la verdad, el descubrimiento de lo real que permite poblar los entornos humanos de significados. No hay algo parecido a una dimensión enteramente objetiva o enteramente subjetiva a la que el ser humano tenga acceso.

Esa manera de presentar el modo en que se conforman los entornos humanos es similar a la manera en que Latour construye su propio análisis de la técnica. Para él también existen dos entornos básicos primigenios a los que los seres humanos de carne y hueso no tienen acceso: el entorno humano y el no humano, y ellos se encuentran gracias a las mediaciones. Las mediaciones no obstante, y a diferencia de los “hacer presente” heideggerianos, no revelan la “verdad”, puesto que las cosas no





LA TECNOCENCIA COMO “DESTINO”

se hacen presentes en un mítico encuentro Tierra-Mundo (objetividad *vs* subjetividad), las cosas, como los seres humanos llegan a ser en sus interconexiones. En los procesos de socialización de lo no humano emergen mediadores, portadores de significados, que otorgan estabilidad a los espacios humanos. Esa diferencia de fondo puede iluminar algunas de las discrepancias entre los autores aquí tratados.

Las mediaciones conforman el núcleo del análisis latouriano en parte porque es en ellas que se tejen los espacios en los que se desenvuelve la vida humana. Como insiste Latour, la misma posibilidad de explicar la estabilidad así como las transformaciones de los espacios sociales pasa por comprender el modo en que los seres humanos nos conformamos en un entorno; en otras palabras, cómo es que llegamos a *ser con otros*. La estabilidad, como el cambio, requiere de traslados y traducciones que son, en gran medida, conservadores. La novedad descansa sobre entramados previos y la riqueza de la vida humana se aprecia en los mediadores que constituyen los entornos sociales. Así, puede entenderse la defensa de la tecnociencia que Latour construye.

En primer lugar, la naturaleza de la tecnociencia no es diferente de la de otras técnicas, como Heidegger afirma es el caso del arte; los colectivos que en ella se concretan nos brindan posibilidades de afirmación y de reconocimientos novedosos (por ejemplo, pensar una política de la naturaleza) y no necesariamente nos condenan a formar parte de un engarce en el que somos reducidos a meros recursos; finalmente, no existe un dictado subyacente a la tecnociencia que nos obligue a pensarla como el único o el mejor modo de acceso a lo real, puesto que lo real no se encuentra detrás de cadenas de significados sino que es siempre presente, aquí y ahora en las mediaciones que entretejen nuestro ser.

Vale decir que, en cualquier caso, tanto Heidegger como Latour manifiestan su intención de dar a la técnica el justo lugar que le corresponde en la vida humana, reconociendo con ello que es mucho más que un añadido a un ficticio ser biológico que en algún momento de su historia se transformó en *homo sapiens*. La razón no





es el elemento primordial, sino el hacer: crear un entorno que nos integra y que integramos. Dialéctica que muestra uno de nuestros rasgos constitutivos.

La diferencia crucial entre ambos autores, al menos en los trabajos que aquí analizo, radica en el peso relativo que ofrecen a la distinción objetivo/subjetivo. Pues Heidegger, si bien rechaza la posibilidad de un entorno humano ajeno a las cosas, parece mantener el supuesto de un entorno objetivo que, de algún modo, se muestra en los procesos de mediación; mientras que Latour, por su parte, rechaza cualquier apelación a un sustrato subyacente a las mediaciones: las mismas mediaciones son el límite de lo real. Siguiendo la crítica de Latour (2001), la modernidad, tras colocar un vacío entre el sujeto y el objeto, nos pide llenarlo de algún modo, tarea inútil que ignora que sujetos y objetos se encuentran entretejidos en un espacio medio. De ahí que hallen su morada en los colectivos.

La crítica de Heidegger a la tecnociencia como el modo de hacer presente al que subyace una racionalidad de emplazamiento-reserva-orden, cuyo fundamento se halla en la idea de control de la naturaleza, se ve reducida en la obra de Latour a una confusión entre lo que la tecnociencia hace y lo que dice que hace. ¿Qué es lo que hace? Propiciar la emergencia y estabilización de colectivos. ¿Qué es lo que dice que hace? Ofrecer el mejor camino para acceder a una realidad objetiva.

En otras palabras, la tecnociencia (o *Gestell*) es un modo de descubrir qué encubre si se piensa en ella como un camino de acceso a la realidad que carga la preconcepción de lo real como algo sujeto al cálculo y al control, y crea la ilusión de una naturaleza manejable y disponible como recurso. Ilusión que se desvanece cuando otras formas de pensar las cosas aparecen, como el arte. Con el arte se revelan aspectos de lo real que de otro modo se mantendrían ocultos. Pero, ¿qué ocurriría si no existiera *lo real* detrás de las mediaciones? La tecnociencia y el arte serían simplemente dos formas de configuración de la realidad y, así, de nuestra humanidad. Dos entramados o colectivos diferentes en los que nos constituimos a nosotros mismos *simultáneamente* con todo lo que nos rodea.





LA TECNOCIENCIA COMO “DESTINO”

Así pues, la cura latouriana para la enfermedad diagnosticada por Heidegger no es menos ciencia (o tecnociencia), sino más de ella; en la conciencia de que nunca ha sido el camino hacia una ficticia realidad objetiva, sino uno de los modos más exitosos en que, hoy por hoy, creamos colectivos. No obstante, la cura requiere del reconocimiento de que el mayor logro de la modernidad radica en su fracaso pues, al tiempo que los modernos ocultaron el espacio medio en el que los híbridos proliferaban, crearon tal cantidad de estos que escaparon a la vigilancia purificadora que postulaba la separación objetividad/subjetividad. Situación que hizo posible la crítica, incluida la heideggeriana. Hacer evidentes el fallo y el triunfo simultáneos implica devolver a lo no humano su sitio como parte integral de nuestras vidas. Mostrar que no hay una dimensión objetiva a la cual podamos acceder a través de nuestras prácticas es el punto de partida señalado por Latour para desenmascarar los mitos fundacionales y, en consecuencia, hacer patente que no tenemos control sobre la naturaleza, y nunca lo tuvimos.

Al cuestionar las pretensiones de la modernidad, Latour no pretende abandonarla. Eso, por un lado, significaría aceptar que de hecho hubo un momento de la historia humana en la que los procesos de purificación anduvieron huérfanos de los de mediación y, por otro lado y si ha de valer la pena dicho abandono, estar en condiciones de ofrecer sendas alternativas. Pero ninguna de las dos vías le satisface. Por el contrario, declarará que *nunca fuimos modernos*, la modernidad nunca existió, existieron una serie de pretensiones articuladas en una Constitución no escrita (al menos como tal) y, sobre todo, existieron y existen prácticas de mediación que poblaron el universo social humano de entidades nunca antes imaginadas. Restituir a las mediaciones su lugar frente a los procesos de purificación, es el primer paso para dar cabida a todas las entidades que la tecnociencia ha hecho posibles, incluida, por supuesto, la naturaleza que, en adelante, no podrá ser considerada un entorno objetivo sujeto a la voluntad humana, ella también tendrá voz y se escuchará en todos los discursos donde las cuestiones humanas son ininteli-





SANDRA LUCÍA RAMÍREZ SÁNCHEZ

gibles sin la presencia de los híbridos. Ese, quizás, sea el inicio del desmantelamiento de la racionalidad que Heidegger expuso como fundamento de la tecnociencia y que hace de humanos y naturaleza no más que un recurso disponible.





Referencias

AKRICH, Madeleine

1992 “The De-Description of Technical Objects”. En *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, edición de Wiebe Bijker y John Law, 205-224. Cambridge: MIT Press.

CALLON, Michael y Bruno Latour

1992 “Don’t Throw the Baby Out with the Bath School! A Reply to Collins and Yearley”. En *Science as Practice and Culture*, edición de Andrew Pickering, 343-368. Chicago: The University of Chicago Press.

DEAR, Peter

2006 *The Intelligibility of Nature: How Science Makes Sense of the World*. Chicago: Chicago University Press.

ECHEVERRÍA, Javier

2005 *La revolución tecnocientífica*. Madrid: FCE.

HARMAN, Graham

2009 *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: Re-Press.

HEIDEGGER, Martin

2003 *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.

2008a “The Question Concerning Technology”. En *Basic Writtings*, edición de David Farrell Krell, 307-341. Nueva York: Harper Perennial-Modern Thought.

2008b “The Origin of the Work of Art”. En *Basic Writtings*, edición de David Farrell Krell, 139-213. Nueva York: Harper Perennial-Modern Thought.





SANDRA LUCÍA RAMÍREZ SÁNCHEZ

LATOUR, Bruno

- 1992 “Where are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts”. En *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, edición de Wiebe Bijker y John Law, 225-258. Cambridge: MIT Press.
- 1994 “Pragmatogonies: A Mythical Account of how Humans and Nonhumans Swap Properties”. *American Behavioral Scientists* 37 (6): 791-808.
- 2001 *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- 2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Siglo XXI.
- 2008 *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

LATOUR, Bruno y Steve Woolgar

- 1986 *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts* [1979]. Princeton: Princeton University Press.

MARCUSE, Herbert

- 1964 *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon.

MUMFORD, Lewis

- 2010 *Technics and Civilization* [1934]. Chicago: Chicago University Press.

ORTEGA Y GASSET, José

- 2008 *La rebelión de las masas* [1929]. Madrid: Tecnos.

RIIS, Soren

- 2008 “The Symmetry Between Bruno Latour and Martin Heidegger. The Technique of Turning a Police Officer into a Speed Bump”. *Social Studies of Science* 38 (2): 285-301.

SHAPIN, Steven y Simon Schaffer

- 1985 *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.





El gótico imperial: degeneración y disolución

ANNA REID

En el Londres oscuro, neblinoso y laberíntico de finales del siglo XIX deambulan varios personajes metamórficos que arrojan luz acerca de ciertas preocupaciones socio-culturales de la tardía época de la Reina Victoria (1837-1901). En un momento contradictorio de auge y declive en el imperio británico¹ surge una literatura que proyecta los miedos oscuros hacia el Otro, hacia lo desconocido. Denominada *gótico imperial*, esta literatura refleja la preocupación de que la racionalidad occidental pueda ser subvertida —o en el caso del cuerpo humano, contagiado— por otros saberes.

La literatura del imperio británico forma parte de lo gótico, no porque recurra a lo sobrenatural como fuente de terror, sino que el terror sale de las preocupaciones de la tardía época victoriana: del miedo de la fragmentación del imperio y el reverso del proyecto imperial.² Los tres temas principales del gótico imperial

¹ “Entre 1870 y 1900, el imperio británico se extendió por 4.75 millones de millas cuadradas, anexando treinta y nueve áreas diferentes y agregando 88 millones de ‘sujetos’ para la reina y la emperadora Victoria, que crea un número total de 420 millones de personas [...] el imperio se convirtió en el nuevo lugar para la cohesión de la nación [...] que podría explicar un sentido persuasivo de pánico, de un desastre inminente, lo cual acompaña esa época de una expansión aparente imparable” (Ledger y Luckhurst 2000, 133-134). Las traducciones del inglés son mías.

² La literatura gótica clásica (1764-1820) se caracteriza por lo sobrenatural (explicado o no), paisajes sublimes, castillos, personajes arquetípicos y el manejo del suspenso.





son una regresión individual hacia un estado salvaje; una invasión a la civilización por fuerzas bárbaras o supersticiosas y la disminución en las oportunidades para la aventura y el heroísmo en el mundo moderno (Brantlinger 1998, 230). En este artículo me enfocaré en los primeros dos temas, y en particular haré énfasis en cómo en esta literatura de finales del siglo XIX el cuerpo humano se vuelve monstruoso, sin definición, salvaje. Este tipo de cuerpo *liminal* crea una fascinación y a la vez una repulsión. Es un cuerpo que mantiene vestigios de una identidad humana, pero que se ha convertido, o está en el proceso de convertirse en algo diferente, en asesino, en bestia, en vampiro, murciélago, rata, mono, un ser con tentáculos o en algo que no se puede definir con palabras (Hurley 2006). Los autores del gótico imperial toman la degeneración y la disolución de la humanidad como fuente de terror.

La publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin en 1859 causó gran controversia por su explicación de la evolución del hombre. El cuerpo humano puede cambiar y evolucionar; ya no es un ser entero, sino un conjunto de formas animales que van evolucionando. Sin embargo, puede funcionar al revés, y las teorías darwinianas daban la base para las ideas acerca de la degeneración racial, cultural y social. En 1895, Max Nordau publicó *Degeneración*, en donde habla de las tinieblas de las naciones y de la disolución en donde “las formas pierden sus contornos y se disuelven en nieblas flotantes” (citado en Ledger y Luckhurst 2000, 13). A la par con el progreso se creaban ansiedades acerca de la caída cultural —que casi siempre se expresaba en formas raciales—. Es un discurso para justificar la expansión del imperio británico, en el cual es la supuesta “obligación” del hombre blanco evangelizar y llevar la luz a las razas inferiores.³ En

³ Los británicos se consideraron como los más aptos para gobernar a los “salvajes” y formaba parte de su misión. En su discurso dirigido al Instituto Colonial Real en 1897, Joseph Chamberlain proclamó: “En llevar a cabo este trabajo de civilización estamos cumpliendo con lo que yo creo es nuestra misión nacional y estamos encontrando el campo para ejercitar aquellas facultades y calidades que nos han hecho una gran raza gobernadora” (citado en Ledger y Luckhurst 2000, 139).





las palabras de Rudyard Kipling (1899) es “la carga del hombre blanco”: es su responsabilidad llevar la civilización a los lugares oscuros del planeta.

Sin embargo existe el miedo del contagio: los hombres que llevan la luz civilizadora a los lugares remotos de la tierra pueden perder su humanidad y volverse salvajes. Los miedos del gótico imperial tienen que ver con la regresión, la invasión, el atavismo y la disolución, no obstante también se pueden encontrar estos miedos en el corazón del imperio en donde los seres humanos se pueden esconder y rehacer sus identidades como quieran. Existe una ansiedad por la cultura urbana y por la posibilidad de que Londres pueda convertirse en un lugar oscuro y peligroso, poblado por criminales, vampiros y mujeres fatales.

Un ejemplo de lo gótico imperial se encuentra en la novela *Drácula* (1897), de Bram Stoker. Jonathan Harker viaja a Transilvania pero antes de realizar su viaje hace una consulta en la biblioteca británica, lo que se podría denominar el “Archivo Imperial”, para buscar la ubicación exacta del castillo de Drácula. Este archivo/biblioteca/museo que “asegura el monopolio Británico sobre el conocimiento” (Richards 1993, 7), es un espacio para exhibir los trofeos del Imperio y a la vez es un lugar en donde se jerarquiza y controla el conocimiento. No obstante, en la novela se invierten los saberes del Oeste-Este. Resulta que Jonathan no encuentra el castillo, todavía no está dibujado y hace una comparación con los mapas del Ordnance Survey, creados por el Imperio Británico, y los de los países del Este.⁴ La ubicación del castillo es un “espacio en blanco”, así está fuera de los parámetros de la racionalidad y la civilización. Mientras que Harker se acerca a su destino, su viaje atraviesa el tiempo y el espacio: los horarios de los trenes y las estaciones ordenadas se cambian y todo se vuelve más caótico y bárbaro. Finalmente, cuando deja la civilización atrás, los trenes se convierten en carruajes y las ciudades alemanas se convierten en lugares más “orientales”, pobladas por gente

⁴ La mentalidad occidental e imperialista prevalece en Harker. Quiere catalogar y jerarquizar lo desconocido dentro de parámetros establecidos por el Occidente.





supersticiosa. El ambiente lúgubre que rodea a Harker culmina en un viaje de pesadilla, viajando de noche en el carruaje manejado por Drácula y perseguido por lobos. En su viaje hacia el Este, Harker regresa hacia un mundo pre-moderno, feudal, poblado por campesinos miedosos: la tierra del folklore y superstición.

Al llegar al castillo de Drácula se encuentra con el atavismo, con un vampiro que por vez primera ya puede asumir varias formas: rata, murciélago, neblina, lobo, que desestabiliza la diferencia entre humano y bestia, entre la vida y la muerte.⁵ “Se delinean tantos miedos primitivos en su figura: es un cambio-formas, una fusión de especies, el precursor de la caída étnica” (Punter 1996, 21-22). El cuerpo metamórfico y contagioso del Conde Drácula es descrito por Van Helsing en términos de una regresión evolutiva y criminal: “El criminal no tiene el cerebro de hombre adulto. Es inteligente y astuto y posee muchos recursos, pero su cerebro es infantil en muchos aspectos. Ahora bien, nuestro criminal está predestinado al crimen también; tiene también un cerebro infantil” (Stoker 2004, 455). Así Drácula refleja las teorías criminalistas propuestas por Cesare Lombroso y muestra que el criminal no está tan evolucionado y que el cuerpo puede degenerar.⁶ A la vez, la degeneración infantil y criminal se asemeja al salvajismo. En 1876 Herbert Spencer argumentó que los salvajes son inferiores y que “el salvaje tiene la mente de un niño con las pasiones de un hombre” (citado en Ledger y Luckhurst 2000, 324). Sólo se puede dar fin al conde al recurrir a los saberes del Este, no a la modernidad. Es interesante que el grupo de caza-vampiros sea dirigido por el profesor Van Helsing, un híbrido curioso; un doctor cuya investigación incluye innova-

⁵ En el cuento *Carmilla*, de Sheridan (1872), Le Fanu, la vampira, puede convertirse en una forma felina. No obstante, es sólo a partir de *Drácula* que el vampiro se puede transformar en varias figuras, lo cual refleja las teorías de la evolución y degeneración.

⁶ En la época el acto criminal también está asociado con las clases bajas. Dorian Gray declara que “Todo crimen es vulgar [...] El crimen pertenece exclusivamente a las clases bajas [...] Me imagino que para ellas el crimen es lo que el arte es para nosotros, un método de procurarse sensaciones extraordinarias simplemente” (Wilde 1992, 331).





ciones médicas, por ejemplo la transfusión de sangre, al lado del mesmerismo y el hipnotismo.

Por otra parte, Drácula realiza un viaje al revés, hacia el Occidente. Es cuando el Conde está en Londres, la capital del imperio, que Harker expresa su preocupación de que “quizá durante los siglos venideros, podría saciar su sed de sangre entre sus millones de habitantes y crear un círculo cada vez más amplio de semidemonios prestos a cebarse en los seres indefensos” (Stoker 2004, 74). Drácula invade Londres y a la vez contagia a sus habitantes. Esto refleja precisamente la preocupación de que el Otro pueda invadir Gran Bretaña —en particular los judíos, los irlandeses,⁷ los criminales, o los despojos o fantasmas del imperio—, enfatizando así que es un imperio precario y en peligro de fragmentarse.

Existe una analogía entre la sangre que chupa Drácula en Londres y los métodos de explotación empleados por los poderes imperiales en los lugares recónditos de la Tierra. Se puede argumentar que los que realmente chupan la sangre son los británicos, no el conde, así se invierte la Otredad en un Yo. En *El corazón de las tinieblas* (publicada en forma seriada en 1898) de Joseph Conrad, el narrador principal, Charlie Marlow, cuenta su deseo infantil de conocer los espacios en blanco en los mapas del mundo —que también nos remite a la búsqueda de Jonathan Harker—. Sin embargo, debido a la carrera por la apropiación de territorios del continente oscuro —el llamado “reparto de África”— los espacios en blanco “se habían convertido en un lugar oscuro” (Conrad 2002, 29).⁸ Marlow narra sus experiencias de navegar por el río Congo, su participación en una compañía que explota el marfil y su encuentro con el mítico Kurtz en la Estación Interior, en el corazón de África. También comenta

⁷ “Los que penetraron en el lado del Este (de Londres) podría descubrir que efectivamente podría ser uno de los puertos más bravos y exóticos del mundo, en donde se podría vislumbrar una mezcla prodigiosa de razas y culturas” (Wilson 2003, 524-525).

⁸ En 1890, el fundador del Ejército de Salvación, William Booth, hizo una analogía entre África, el continente oscuro, y la oscuridad que se encuentra en Inglaterra.





que su tía ve la Compañía como “un emisario de la luz... [Ella] hablaba de ‘librar a millones de ignorantes de sus depravadas costumbres’” (42). No obstante, Marlow no encuentra la luz civilizadora en África y revela la hipocresía en la retórica cristiana de la misión civilizadora; más bien encuentra una regresión hacia lo prehistórico.⁹ El viaje de Marlow por el río Congo “era como viajar hacia los orígenes del mundo” (102) y existe el miedo de convertirse en “nativo”. A la vez, el río, descrito como una “serpiente amarilla” (29), es un lugar donde los viajeros caen en la tentación y donde se despiertan las pasiones no permitidas públicamente por la sociedad victoriana. Relata lo que ocurrió con su antecesor en la Compañía, Fresleven, a quien describe como “la criatura más amable y tranquila que jamás había puesto los pies en la Tierra” (32), comprometido “con la noble causa” (32) —de llevar la antorcha de la luz a los que estaban atrasados en la escala evolutiva—, pero que después de dos años en África muere en una riña por dos gallinas. Sus huesos yacen cubiertos y escondidos por la maleza exuberante de la selva: el ser civilizado está disuelto en medio de la jungla. En el caso de Kurtz, tiene un contacto demasiado íntimo con África —simbolizado por su Amante— y se vuelve “nativo”, usa “métodos erróneos” para conseguir el marfil y alrededor de su casa tiene una serie de postes con “cabezas clavadas en las estacas” (164). Marlow comenta que la jungla “parecía arrastrarlo a su despiadado seno al despertar en él instintos brutales y olvidados” (186); el europeo racional es contaminado y degenera. La tripulación que escucha las memorias de Marlow en el río Congo está esperando el cambio de la marea en el río Támesis para zarpar hacia las colonias. No obstante, realmente la tripulación no escucha, reina el silencio y la narración de Marlow es un monólogo: nadie quiere escuchar acerca de los males del imperio o qué es lo que ocurre a los seres humanos cuando están fuera de su país, lejos de la civilización. Como dice el médico que mide el cráneo de Marlow antes de su viaje, —siguiendo la teoría de Cesare Lombroso— “los cambios

⁹ Para un análisis del miedo de “volverse nativo” en *El corazón de las tinieblas*, véase Reid 2012.





son internos” (40). Tampoco quieren saber de los métodos crueles y sangrientos para conseguir el marfil, aunque el marfil se encuentra en la misma embarcación en la forma de un dominó que ni se juega. A primera vista el lugar de las tinieblas es África, pero como dice Marlow, pese a referirse al imperio romano, Londres también “ha sido uno de los lugares más oscuros de la Tierra” (21). Más bien la insinuación es que las tinieblas están al interior de cada ser humano y la empresa civilizadora del Imperio. La imagen del flujo y reflujo de los dos ríos es importante. El río como arteria al mundo también funciona al revés. Los trofeos del imperio también entran por la misma vía, a veces con resultados desconcertantes que desestabilizan los conceptos de lo racional: “no sólo el café, té y tabaco viajaban de sus dominios (la extensión vasta del imperio británico) sino los escalofríos y las emociones de los espíritus, y el conocimiento de los espectros también” (Warner 2006, 241).

Un motivo recurrente en el gótico imperial es la momia, que introduce lo siniestro y quita el poder de los hombres de la ciencia, creando “una amenaza física y un rival intelectual” (Macfarlane 2010, 7).¹⁰ En el cuento *Lote número 249* de Sir Arthur Conan Doyle, un estudiante de lenguas orientales de la Universidad de Oxford adquiere una momia (sin nombre) en una subasta, de ahí el nombre ‘Lote’ con su número correspondiente. Por una parte, la falta de nombre resalta el anonimato —y la deshumanización— de los objetos/trofeos adquiridos por los poderes imperiales. Por otra, resalta también la comercialización de los productos del imperio (como el marfil en *El corazón de las tinieblas*), descontextualizada de su ámbito sociocultural e histórico. A través de un rollo de papiro en el cual están escritas ciertas instrucciones, el estudiante logra dar vida a la momia. Sigue una serie de intentos de asesinato por parte de la momia hasta que finalmente un estudiante de medicina la quema junto

¹⁰ Véase Macfarlane 2010 para mayor detalle acerca de la momia en la literatura del gótico imperial y su aparición en medio del “Archivo Imperial”/ museo británico, y su poder subversivo porque rebasa los límites entre la vida y la muerte.





con los papeles. Lo que resalta en el cuento es cómo la momia invierte las nociones de vida-muerte, sabiduría-ignorancia, Este y Oeste, y cómo lo irracional incursiona en el espacio tanto académico como privado.

El gótico imperial también coincide con una época de descubrimientos científicos, por ejemplo, el electromagnetismo, la radioactividad, los rayos X, la fotografía y el fonógrafo, los cuales también despertaron un interés por la transferencia de los pensamientos. Se empieza a investigar los saberes no científicos, tales como la telepatía, la existencia de fantasmas y sesiones espiritistas (Ledger y Luckhurst 2000, 269-290). En otro cuento de Conan Doyle, *La mano parda*, el narrador es un doctor de medicina pero a la vez miembro de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas. Esta sociedad se estableció en 1882 con el fin de investigar el fenómeno de hipnotismo y fenómenos espiritistas, aplicando principios científicos a fenómenos sin explicación (Warner 2006, 237-249). En el manifiesto, “Objetos de las sociedad”, publicado en 1882, se declara que “el propósito de la Sociedad será enfrentar aquellos problemas varios sin prejuicio o preposición de ningún tipo, y en el mismo espíritu de la investigación exacta y no apasionada que ha permitido que la Ciencia resuelva tantos problemas” (citado de Ledger y Luckhurst 2000, 272).¹¹ En el cuento *La mano parda*, el tío del narrador, un doctor de reconocido prestigio, recién regresado a Inglaterra de la India, está perseguido por el fantasma de un hombre muerto, a quien el doctor le había amputado una mano. El doctor guardó la mano en un recipiente que formaba parte de una exposición de productos de la India en su casa, hasta que un incendio destruyó su casa y una gran parte de la colección, incluyendo la mano. Una vez muerto el hindú, su fantasma persigue al doctor todas las noches, buscando su mano perdida para poder descansar en paz. El narrador relata la aparición del hindú manco y cómo logra conseguir una mano parda, la mano derecha, en un hospi-

¹¹ Sin embargo, a pesar de la aplicación de saberes científicos a los fenómenos sin explicación, la sociedad también era objeto de burla a veces se la refería como “la Sociedad de Sustos” (Ledger y Luckhurst 2000, 269).





tal londinense para reemplazar la mano perdida y así recrear el cuerpo del hombre de la India. Aquí, la experiencia del doctor en la India viene a perseguirlo en un pueblo tranquilo de Inglaterra —el pasado puede resurgir en el presente— y precisamente un pasado desconocido en la forma de un fantasma y la necesidad de tener su cuerpo completo para que su espíritu entre en él.¹² Un dato curioso, en relación con la Sociedad para las Investigaciones Psíquicas, es que en una nota editorial fechada 1882 del *Pall Mall Gazette*, se argumenta que las creencias en fantasmas están relacionadas con la degeneración, la infancia, y el salvajismo:

El hecho es que la creencia en fantasmas, en brujería, en clarividencia, y todo lo demás es una herencia continua de nuestra raza desde un periodo muy remoto y salvaje [...] algunos de nosotros aquí en Europa occidental hemos superado las opiniones más degradantes de lo sobrenatural [...] pero lo hemos hecho sólo con una ascensión hereditaria muy gradual y sucesiva, y al mantener cuidadosamente nuestras caras hacia adelante en vez de hacia atrás (citado en Ledger y Luckhurst 2000, 278).

El gótico imperial describe precisamente encuentros peligrosos entre el hombre inglés y el sujeto colonizado. En el cuento *La marca de la bestia*, de Rudyard Kipling, Fleete, un inglés borracho, se enfrenta a la imagen de Hanuman, el dios mono hindú, se burla de él, y el sacerdote de la deidad —el llamado “Hombre de Plata”— transforma al imprudente en una criatura como lobo que aulla, come carne cruda y de su garganta se emiten rugidos bestiales. Los testigos a su transformación se sienten náuseas al contemplar la forma totalmente asquerosa de Fleete. Aquí el Hombre de Plata practica un tipo de magia oriental que es totalmente inexplicable para la ciencia occidental.

Las inquietudes de los victorianos abarcaban todo lo desconocido, como la búsqueda de fantasmas a través del espiritismo, o el mesmerismo, o el hipnotismo, una práctica empleada también por el conde Drácula. Era una pseudo ciencia y la Sociedad de

¹² Lo interesante es que el Otro (el desconocido) se convierte en el alter ego de su Yo.





Investigaciones Psíquicas funcionaba en paralelo con el mundo de los avances científicos. En *El parásito*, otro cuento de Conan Doyle, un hombre de ciencia, profesor reconocido, y escéptico de cualquier manifestación de espiritismo, se encuentra con una mujer clarividente de la isla de Trinidad en una cena en un poblado de Inglaterra. Para probar el escepticismo del hombre, la mujer clarividente, la señora Penelosa, hace un experimento con su prometida.¹³ Después empieza una serie de encuentros mesméricos con la señora Penelosa y el profesor escéptico declara que “Sé que el trance mesmérico es real; sé que la sugestión mesmérica es real; sé que yo mismo soy receptivo a esta fuerza” (Conan Doyle 2006, 225). La mujer de Trinidad ejerce un poder magnético sobre el profesor hasta terminar con su honor profesional y sentimental y el profesor no tiene opción sino aceptar que existen otros saberes que coexisten con lo conocido: “En pleno corazón del país de la ciencia, estoy aplastado y atormentado por un poder del que nada sabe la ciencia” (257). Sólo logra escapar del poder de la mujer en el momento que ella muere; entonces el profesor se despierta de su trance con un frasco de ácido en la mano, a punto de aventarlo a la cara de su prometida. La inquietud en lo gótico imperial es que los saberes desconocidos puedan manifestarse en pleno corazón del Imperio, así desestabiliza los saberes reconocidos científicamente.

Las preocupaciones de la Sociedad para las Investigaciones Psíquicas también están presentes en la *Máquina de Tiempo* (1895) de H.G. Wells. La narración inicia *in media res* en una reunión en la casa del viajero quien explica su teoría de la cuarta dimensión, el tiempo, y muestra a sus invitados un modelo de su máquina. Al tocar la palanca la máquina desaparece de la mesa —la descripción de una vela y un soplo hace recordar las populares sesiones espiritistas de la época (Warner 2005, xix-xxi)—. Una semana después, los mismos amigos se reúnen y el viajero les cuenta de su viaje en el tiempo y la visión apocalíptica del futuro

¹³ Para un ejemplo de la vida real de la telepatía y la transferencia de pensamientos, véase el caso de Barret, Gurney, y Myers de 1882 (citado en Ledger y Luckhurst 2000, 275-278).





de la humanidad. Revela dos tipos de subespecies que han evolucionado a partir del hombre: los *eloi* quienes viven arriba, en la tierra, en una especie de paraíso, pero son débiles y tienen un miedo mortal de la oscuridad. Abajo de la tierra viven los *morlocks* en lugares laberínticos y oscuros que se asemejan a las minas. Los *morlocks*, siniestros, pálidos, ciegos, bestiales y fuertes han regresado en la escala evolutiva, han perdido su humanidad: “Apenas puedes imaginar cómo se veían tan asquerosamente inhumanos, esas caras pálidas, sin barbilla y los grandes ojos gris rosita, sin párpados” (Wells 2005, 55). Los *morlocks* persiguen a los *eloi* para comerlos: se han transformado en caníbales.

Los monstruos son “una aceptación tácita que el conocimiento ni es comprensivo en su alcance o lógico en su forma” (Richards 1993, 53). El cuerpo monstruoso también se crea a través de experimentos. “El Gran Dios Pan” (1894) de Arthur Machen relata una operación realizada por el Dr. Raymond sobre un grupo de células y nervios en el cerebro de una adolescente, Mary, células cuya función todavía no se ha identificado, para crear un vínculo entre el mundo material y el mundo inmaterial. El propósito es abrir su ojo interior a la existencia diabólica del Gran Dios Pan, el ser mitológico que mezcla lo humano con lo bestial; mitad hombre, mitad cabra. La operación la vuelve loca y su hija, Helen, nacida de la unión con el dios Pan, presenta una serie de escenas escalofrantes e innombrables a ciertas víctimas, mostrando así lo horroroso que existe debajo de la superficie. Su investigación no tiene que ver con la ciencia legítima, sino con la “medicina trascendental”.

En *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, el Dr. Jekyll hace referencia también a la medicina trascendental, a sus “herejías científicas” (Stevenson 2003, 62). Los deseos de los doctores de experimentar con la medicina trascendental y las ciencias ocultas transgreden los límites entre lo natural, lo humano y lo divino. En el caso del Dr. Raymond da cauce a la creación de una mujer fatal quien implanta el horror en sus víctimas, horrores que “sólo podemos insinuar, que sólo podemos nombrar mediante metáforas” (Machen 1988, 82). Con Dr. Jekyll crea su alter ego, y Hyde,





para dar libertad a sus deseos reprimidos y mantener su imagen de un hombre de virtud. En su búsqueda por lo prohibido, al romper con un tabú, crea un desastre moral.

Al resurgir lo maléfico del pasado o del alter ego en el presente, vemos cómo lo maligno impregna la tardía época victoriana y evoca las incipientes inquietudes victorianas acerca del “progreso” de la ciencia y sobre la dirección que esta debería tomar. Estas ansiedades científicas iban surgiendo a la par de la teoría de la degeneración. Si la evolución es algo que se adelanta, también puede existir un reverso del proceso, y lo que Machen evoca en el personaje de Helen es precisamente la reversión en la escala evolutiva. Al final del “El Gran Dios Pan” se realiza otra transformación. Esta vez, en vez de crear un nuevo ser humano, se disuelve el cuerpo de Helen pero de una forma grotesca. En las palabras del Dr. Matheson que la atendía: “el horror y la náusea más repugnante se apoderaron de mí” (Machen 1988, 80). No sólo se disuelve el cuerpo sino también el olor putrefacto y nauseabundo que emana del mismo es evidencia física de la corrupción, siguiendo la idea de la época de que el cuerpo físico manifiesta de alguna forma los pecados y/o corrupción, tal como se ve a través del *doppelgänger* en *El Retrato de Dorian Grey*.

El cuerpo de Helen cambia “de mujer en hombre, de hombre en bestia, y de bestia en algo todavía peor” (Machen 1988, 87). También nos hace recordar los “hombres-bestia” en *La isla del Dr. Moreau* (1896), quienes de igual forma pierden su humanidad por un experimento científico. El cuerpo humano no es tan sólido, se puede derretir y tomar otras formas. Se degenera al convertirse en una masa gelatinosa: “La piel, la carne, los músculos, los huesos y la firme estructura del cuerpo humano, que yo creía inmutable y permanente como el diamante, empezaron a fundirse y disolverse” (Machen 1988, 80). En *Drácula* se encuentra una degeneración moral en Lucy en la tumba —una vez que se ha convertido en vampiro: “Su dulzura se había transformado en diamantina, despiadada crueldad, y su pureza en una salacidad voluptuosa” (Stoker 2004, 283).





David Punter sostiene que “el comportamiento de Hyde es una versión urbana de ‘volverse nativo’” (Punter 1996, 3). La degeneración de Mr. Hyde es hacia los orígenes del hombre. Mata a un caballero “con furia simiesca” (Stevenson 2003, 66) y su aspecto lo aleja de la humanidad: “Debe de estar desfigurado en alguna parte; da la impresión de que es deforme” (48) y su mano “era delgada, nervuda, nudosa, de una palidez fosca, y estaba cubierta por abundante vello oscuro” (119); de nuevo es más animal que hombre pero a la vez es descrito en términos físicos como un criminal. En “El Gran Dios Pan”, el cuerpo de la moribunda Helen pierde sus características humanas en una serie de transformaciones rápidas:

Veía repetirse ante mis ojos todo el proceso evolutivo del hombre. Veía cómo la forma fluctuaba entre uno y otro sexo, se fraccionaba sucesivamente y volvía a agruparse de nuevo. Después vi descender el cuerpo al nivel de las bestias de donde procede: lo que estaba en las alturas bajaba a las profundidades, incluso a los abismos del ser (Machen 1988, 81).

Es decir, describe un cuerpo humano que ha perdido su identidad integral, una plena existencia humana. Son cuerpos liminales que están a los límites de dos opuestos, por ejemplo, humano-bestia, hombre-mujer, civilizado-primitivo, público-privado.

Dr. Jekyll describe a su Hyde en términos de repulsión y tampoco tiene una forma específica: “pensaba que Hyde era, pese a toda su energía vital, algo no sólo infernal sino inorgánico. Eso era lo más espantoso: que el limo del abismo parecía proferir gritos y voces; que el polvo amorfo gesticulaba y pecaba; que lo que estaba muerto y carecía de forma usurpaba las funciones de la vida” (Stevenson 2003, 129). Mr. Hyde, Helen, Drácula y Dorian Gray deambulan por las calles de la capital del imperio, lo salvaje o volverse nativo no sólo se encuentra en África o en la India, sino en el corazón del imperio, tal como lo señala William Booth *In Darkest England and the Way Out* (1890) (Ledger y Luckhurst 2000, 45-49).

En el gótico imperial el horror no se encuentra en lo sobrenatural, sino en lo que el hombre puede hacer. Se proyectan los





ANNA REID

miedos oscuros de la época a otras culturas, personas y lugares, en una búsqueda de un chivo expiatorio, pero el horror realmente no se encuentra en el Otro, sino más bien en el Yo, en la capital del Imperio, en el río Támesis, en el interior de nosotros mismos.





Referencias

- BRANTLINGER, Patrick
1988 *Rule of Darkness: British Literature and Imperialism, 1830-1914*. Cornell: Cornell University Press.
- CONAN DOYLE, Arthur
2006 *Lote núm. 249. 11 relatos de terror y misterio*. Madrid: Valdemar.
- CONRAD, Joseph
2002 *El corazón de las tinieblas*. Madrid: Santillana.
- HURLEY, Kelly
2002 "British Gothic Fiction, 1885-1930". En *The Cambridge Guide de Gothic Fiction*, edición de Jerrold Hogle, 189-207. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIPLING, Rudyard
2006 *Strange Tales*. Londres: Wordsworth.
- LEDGER, Sally y Roger Luckhurst
2000 *The Fin de Siècle. A Reader in Cultural History, c. 1880-1900*. Oxford: Oxford University Press.
- MACFARLANE, Karen
2010 "Mummy Knows Best: Knowledge and the Unknowable in Turn of the Century Mummy Fiction". *Horror Studies* 1 (1): 5-24. Consultado en septiembre de 2011. www.intellectbooks.co.uk/File.../host.1.1.5.pdf.





ANNA REID

MACHEN, Arthur

1988 “El Gran Dios Pan”. En *El horror según Lovecraft*, Vol. 2, edición de Juan Antonio Medina, 11-87. Madrid: Siruela.

PUNTER, David

1996 *The Literature of Terror: A History of Gothic Fictions from 1765 to the Present Day*. Vol 2. England: Longman.

REID, Anna

2011 “Transformación y horror en ‘El Gran Dios Pan’”. En *Coloquio Internacional Gótico I y II: Tradición y evolución de un modo artístico*, compilación de Miriam Guzmán y Antonio Alcalá, 76-84. México: Samsara Editorial.

2012 “Heart of Darkness and the Fear of Going Native”, *Ilha do desterro: Gothic: New Directions*, 62 (jun/jul): 55-74.

RICHARDS, Thomas

1993 *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire*. Nueva York: Verso.

STEVENSON, Robert Louis

2003 *El extraño caso del doctor Jekyll y Mr. Hyde, y otros relatos de terror*. Madrid: Valdemar.

STOKER, Bram

2004 *Drácula*. Madrid: Alianza Editorial.

WARNER, Marina

2005 “Introduction and Notes”. En H. G. Wells, *The Time Machine*, vii-xxxiv. Londres: Penguin.

2006 *Phantasmagoria*. Oxford: Oxford University Press.

WELLS, Herbert George

2005 *The Time Machine*. Londres: Penguin.

WILDE, Oscar

1992 *El cuadro de Dorian Gray*. Madrid: Cátedra.

WILSON, Andrew Norman

2003 *The Victorians*. Londres: Arrow Books.





Estrategias y tácticas en el género
discursivo de la caricatura
política contemporánea.
Reflexiones teórico-metodológicas
CARLOS ENRIQUE VILLARREAL MORALES

A pesar de la emergencia de las redes sociales y el fortalecimiento de activismos que han diversificado sus métodos y su agenda, los inicios del siglo XXI aún son los tiempos de la *mediocracia* del siglo XX, que a medida que concentra recursos instrumentales de orden financiero, tecnológico y político cada vez más sofisticados, depaupera el ejercicio ético de la comunicación social.

Los estudios sobre la actuación de los medios de información colectiva se han concentrado en evaluaciones que toman como referencia ciertos estándares de calidad democrática. El problema consiste en que dichos estudios se inspiran en perspectivas como las de Habermas (2005) y Giddens (1995), que excluyen el conflicto y enfatizan la acción social consensuada en una esfera pública que, desde un énfasis evolucionista y normativo, debe tender hacia las características de la esfera burguesa de otra época y lugar. En consecuencia, estos abordajes analíticos resultan poco aptos para captar con precisión las estrategias institucionales de algunos medios de información, usualmente aquellos que por su tamaño e importancia han adquirido más compromisos políticos y económicos. Estos medios son capaces de guardar apariencias democráticas y simultáneamente mantener un desempeño que, en los hechos, es excluyente y carente de





compromiso con las aspiraciones de autonomía, justicia y calidad de vida del grueso de la población, cuando su asunción significa poner en riesgo el entramado de intereses que sostienen a las empresas. Es decir, en las prácticas periodísticas hegemónicas, la libre empresa llega a convertirse en la sombra del derecho a la información.

Pero, dado que la investigación social no se realiza en el aire o por fuera de la propia realidad social analizada, las estrategias mediáticas sólo pueden ser captadas con abordajes tácticos que consideren las relaciones de poder que se insertan en las propias circunstancias del investigador. Esto exige ir más allá de la versión liberal, orientada al registro de las anécdotas que atribuyen actos y relaciones de corrupción a periodistas, funcionarios y empresarios, o no conformarse con la vertiente marxista, que identifica a los medios de comunicación como aparatos al servicio de la dominación ideológica o hegemónica. Independientemente de que los señalamientos anteriores son tanto innegables como indispensables, deben complementarse con el análisis de las estrategias que resultan difícilmente perceptibles para los periodistas y el resto de los sujetos sociales, porque son prácticas que se han incorporado al sentido común y profesional en tanto que forman parte del entorno institucional y disciplinario inmediato. Son prácticas que obedecen a disposiciones pre-subjetivas e intencionales, es decir, a reglas que sujetan incluso a los dueños de los medios más poderosos, pero que históricamente se han conformado para que ciertas élites puedan manipularlas de acuerdo a su conveniencia. Se trata de una analítica del dispositivo en el sentido atribuido por Foucault (1985), es decir, un análisis de la red de objetos, organizaciones y conceptos que sirven a cierta configuración social.

El propio Foucault reconocía que el poder no podía ejercerse sin resistencias. En consecuencia, todo el control que se ejerce en y desde la prensa debe ser correspondido con prácticas que, según Michel de Certeau (2000), van más allá de la simple resistencia reactiva: es la actualización de prácticas anacrónicas que, en términos de Agamben (2005), posibilitan la profanación ahí donde





se ha sacralizado para evitar la libertad de uso. En el periodismo, la sacralización significa reducir la posibilidad del acontecimiento intempestivo a través de reglas, rutinas y jerarquías que cuadriculan el espacio de la acción periodística, y la profanación implica devolver a los periodistas la capacidad de reinventar su actividad, encontrando en el pasado la inspiración para transformar su presente. A esta perspectiva del conflicto que reconoce estrategias y tácticas, Michel de Certeau (2000) la llama *polemología*.

Así, la mayoría de los estudios acerca de los medios de comunicación caen en la generalización del ámbito periodístico, es decir, ven simplemente periodismo y su generalización pasa por alto géneros particulares y aún dentro del mismo periódico, hay una diversidad de prácticas renuentes al discurso disciplinario e institucional, que sobreviven mudas, transmitidas en refranes, anécdotas y jugadas, permitiendo la sobrevivencia de tradiciones (de Certeau 2000).

Entre esta pluralidad de prácticas, destaca el caso de la caricatura política. Híbrida hasta el tuétano de sus trazos, la sátira política gráfica consiste en una serie de prácticas que se mueven entre los intersticios de campos disciplinarios y lugares institucionales, amamantada por las culturas populares y vinculada, para bien o para mal, con los movimientos sociales. De esta manera, se le suele ubicar en el periodismo, pero también se le reconoce como una forma de arte y, al mismo tiempo es un acto político que no puede dejar de ser un gesto humorístico.

Si bien los caricaturistas políticos son súbditos de la institucionalidad del periodismo, no es usual llamarlos periodistas. Tampoco es típico que en las escuelas y facultades de periodismo o comunicación social exista currículum para la formación de editorialistas gráficos. Esta situación se relaciona con el eje de permanente tensión entre la objetividad deseable y la subjetividad que resulta vergonzante, a partir del cual continúan pensándose las prácticas periodísticas. Cuando se dice “periodista”, se piensa paradigmáticamente en un reportero que trabaja apegado a los hechos. En el extremo opuesto, la caricatura política, por antonomasia, propende hacia la subjetividad de manera descarada.





En otro lugar, el de los ámbitos más institucionalizados o “serios” del arte, a la caricatura política se le permite el paso bajo algún proceso de sublimación estética, etiquetándola de origen como un arte menor, donde quiera que alguien todavía aplique tal criterio.

En el terreno de la política, la caricatura es el bufón de la corte que puede servir como punta de lanza para institucionalizar la crítica. Al enfocarse en los rostros caricaturizados de los políticos, puede suceder que la caricatura no destruya al sistema político, sino que colabore en su *mitologización* al *fisiognomizarlo* (Gombrich 1998, 138-139). Los rostros de la clase política se vuelven los protagonistas del ámbito político, fortaleciendo el mito que brinda un aura de protagonismo cuasi mágico a la clase política, en detrimento de la ciudadanía de a pie.

En cuanto a la relación de la gráfica satírica con la cultura popular, debe partirse de que lo popular no es un contenido o una esencia, sino un uso y un estilo (Martín-Barbero 1987, 84-94). Así, los moneros mexicanos recurren a la retórica del humor popular, de talante negro, ambiguo, torcido, lépero, este-reotipado y grotesco.

Ante las translocaciones de esta práctica, resulta evidente la necesidad de construir vías de acceso orientadas a registrar las particularidades de la caricatura política, evitando caer en determinaciones esencialistas que impidan analizar sus sentidos urgentes aquí y ahora.

Lo primero que debe reconocerse es el carácter de “jugada” de la caricatura política: puesto ante una ocasión concreta, cada caricatura política representa un lance. En el análisis crítico del discurso, Norman Fairclough (2008) lo llama “evento discursivo”. Aquí radica el carácter contexto dependiente de la caricatura política: los caricaturistas manipulan retóricamente un tema, usando un arsenal de hipercodificaciones finito para jugar con los criterios canónicos del periodismo que funcionan como un dispositivo. En cada jugada se dirime qué tan rutinaria es cada caricatura, qué tan autónomo es cada caricaturista frente a la redacción de su medio y otras instancias, qué es aceptable decir en una caricatura y qué temas son considerados noticiosos.





ESTRATEGIAS Y TÁCTICAS EN EL GÉNERO DISCURSIVO

El segundo paso metodológico consiste en pasar de la singularidad de cada una de las prácticas al reconocimiento de la particularidad del género como el marco de referencia fundamental para la construcción de sentido desde la caricatura política.

El género es la regularidad temática, estilística y compositiva de una serie de enunciados (Bajtín 1982, 248) y, para el caso de la cultura de masas, según Paolo Fabbri (1973, 18), el género es la unidad fundamental. De nueva cuenta, este planteamiento coincide con el del análisis crítico del discurso, donde los géneros equivalen a “los órdenes del discurso” (Fairclough 2008), subrayando el plural, porque en cada evento discursivo siempre se involucran dos o más géneros. Julia Kristeva, inspirada en la *dialogicidad* de Bajtín, llamó *intertextualidad* a la capacidad de los textos de absorber y transformar a otros textos. Gerard Genette (1981) descubrió más aspectos de la textualidad, pero mantuvo al *architexto* —equivalente al género— como la *claseidad* misma (18); es decir, como la categoría de la que se derivan todas las demás relaciones entre textos. Por su tono satírico, en la práctica de la caricatura política las relaciones con otros textos son especialmente constituyentes, pero no debe cometerse el error de interpretar estos vínculos entre textos como si fueran huecos, sino como producto de prácticas con espesor histórico. El género de la caricatura política no puede tener una relación que asuma la igualdad formal con otros géneros, disciplinas y prácticas institucionales porque se produce en medio de la distribución asimétrica de bienes y recursos así como de un ejercicio desigual del poder.

Retomando la concepción original de Bajtín (1982), cada uno de los momentos del género permite poner bajo la lente aspectos sustanciales de la práctica de la caricatura política.

El *contenido temático* se refiere al aspecto semántico del género, determinado por las circunstancias y los modos de producción de la enunciación. En el caso de la caricatura política en los periódicos, la temática se subordina en primera instancia al condicionamiento del campo periodístico que exige un tema político de actualidad, como lo representa por excelencia la nota de “ocho columnas” en la primera plana de la primera sección.





Esta página inicial es el escaparate mediático que se convierte en parte central de los conflictos y las negociaciones con los poderes fácticos que influyen, de una u otra manera, en los criterios periodísticos practicados dentro de cada publicación.

También determina el tema de la caricatura política la sección del periódico donde es publicada. Así, los asuntos locales son abordados por lo general en la segunda sección, o “B”, mientras que para la primera sección o “A”, se reservan temas de interés nacional o internacional. Sin embargo, una nota local puede alcanzar la importancia suficiente como para ser tema de una caricatura publicada en la primera sección.

Además de la competencia informativa co-textual, la caricatura política exige una competencia enciclopédica que permita el manejo de las múltiples referencias que suelen cruzarse en ella. De este modo, el tema puede recibir un tratamiento sin cruzar informaciones diversas, pero también puede aludir a otras noticias de actualidad, a diversos referentes culturales o a la historia, sugerida principalmente por el calendario, cuya consulta se ha convertido en una práctica afianzada en las rutinas laborales del caricaturista. En el caso de la caricatura crítica o de combate puede acontecer una relativa des-identificación con las prácticas del medio periodístico donde se publica, llegando a sostener valores, agendas y tratamientos informativos distintos.

El *estilo* se refiere a la “selección de los recursos léxicos, fraseológicos y gramaticales de la lengua” (Bajtín 1982, 248) y este momento, de los tres, es el más directamente relacionado con la retórica. Aunque una alteración en el contenido temático y en la composición pueden ser artificios retóricos, el estilo se refiere específicamente a la posición que se ocupa entre dos extremos: por un lado, los estilos estandarizados definidos por alguna forma de codificación y, por otro lado, los estilos individuales, que pueden considerarse desvíos de la codificación. Entre estos extremos se encuentran los estilos de una época, una nacionalidad o un grupo. El estilo define una tensión entre la convención y el desvío, y en ese sentido, es retórico. Para cada género hay una variedad de estilos posibles, cada uno vinculado con ciertos temas y unidades





composicionales. En el caso del género de la caricatura política, puede distinguirse entre estilos temáticos, humorísticos, estéticos y políticos. El momento estilístico exige competencia en la amplia diversidad de convenciones particulares de la caricatura política así como tacto para su combinación.

La *composición* se refiere a la identificación de las partes funcionales que dan ordenamiento al enunciado. Es el momento que se ocupa directamente del tratamiento que dota de sentido a la caricatura política, y su funcionalidad no sólo depende de su organización interna, sino del co-texto. En cuanto a su composición co-textual, existen disposiciones de carácter intencional como el tamaño y la ubicación dentro de las páginas del periódico o revista y los días de su publicación. La ubicación en la primera sección, la portada o dentro de las páginas editoriales constituye una indicación para el lector en términos de lo que en esas fechas merece un tratamiento humorístico dentro del paisaje informativo local, nacional, internacional, ya sea en tono de homenaje o crítica. La periodicidad de las caricaturas de un autor puede indicar cómo valora el departamento editorial a su caricaturista: uno de planta publica en casi todas las ediciones. Los caricaturistas nóveles pueden ser publicados con menor frecuencia que los veteranos. Por lo general el día domingo no se publican caricaturas editoriales en los periódicos.

La caricatura política puede aparecer en los siguientes formatos composicionales que dan lugar a sub-géneros: cartón editorial con una o varias viñetas, serie de caricaturas sobre un mismo tema, ilustración, historieta y portada.

En cuanto a la composición interna se identifican apartados o subconjuntos. En el caso del cómic, según Gasca y Gubern (1991), es posible distinguir tres apartados: el iconográfico, el expresivo literario y el narrativo (14). Curiel (1989) por su lado los divide en subconjuntos: literario, tipográfico y pictórico (157). Para efectos de un análisis del género discursivo de la caricatura política, se distingue entre los apartados o subconjuntos iconográfico y literario. A veces, la composición de la caricatura aparece centrada en un subconjunto y en ocasiones el significado de la caricatura descansa en ambos. Por sus funciones de





condensación y comparación, la caricatura política supone la complicidad del lector, como si éste formara parte de un diálogo infinito, cotidiano, elaborado sobre las noticias del día y, en mayor o menor medida, la memoria. El género, como categoría, presenta las siguientes ventajas metodológicas:

1. Sirve como gozne entre lo macro y lo micro, lo discursivo y lo no discursivo, lo estratégico y lo táctico.
2. Permite identificar y analizar la dimensión histórica de las prácticas.
3. Permite captar la peculiaridad de la práctica discursiva de la caricatura política.
4. En consonancia con el enfoque polemológico, su carácter pragmático privilegia, a la manera de Wittgenstein, los usos por encima de los sentidos en las prácticas discursivas.

El análisis del género de la caricatura política supone una distinción analítica entre prácticas discursivas y no discursivas, divididas a su vez en estrategias o dispositivos de poder y tácticas de libertad. No se trata de emplear criterios binarios simplificadores, sino de reconocer el antagonismo entre dos extremos de un mismo eje que genera tensión: ahí donde hay poder, existe resistencia. Y entre ellas, un espectro infinito de matices y combinaciones.

De acuerdo con Agamben (2005) se trata de un dispositivo de poder cuando:

- a) La práctica discursiva de la caricatura política supone figuras retóricas que se han constituido como hipercodificaciones o lugares comunes.
- b) La práctica no discursiva de la caricatura política introduce procedimientos sacralizados.

Se trata de tácticas cuando:

- a) La práctica discursiva de la caricatura política supone figuras retóricas que constituyen una desviación.





- b) La práctica no discursiva de la caricatura política introduce procedimientos profanadores.

Por último, esta propuesta metodológica debe reconocer la función social de la caricatura política. ¿Cuál es la peculiaridad social de la caricatura de combate? Siguiendo a Baxandall (2000) y Gombrich (1998), la respuesta se encuentra en su función.

En *Los usos de las imágenes* (2003), Gombrich señala que la principal función de la caricatura es simplificar y reducir la ansiedad ante las cuestiones políticas. A diferencia del enfoque psicológico de Gombrich, Baxandall (2000) plantea una función institucional para la pintura del renacimiento: mostrar, hacer visible, construir un régimen de luz. En el caso de la caricatura política, construir un régimen de visibilidad para el poder político. La visibilidad mantiene una posición de valor estratégico y, por esa misma razón, abre posibilidades tácticas, como dice Gonzalo Abril (2008):

Es también a través de acciones de mostrar u ocultar como se construye el sentido mismo de lo profano y lo sagrado en una sociedad, pues en su definición simbólica más primaria se trata, respectivamente, de lo que puede o no ser mostrado abiertamente (204).

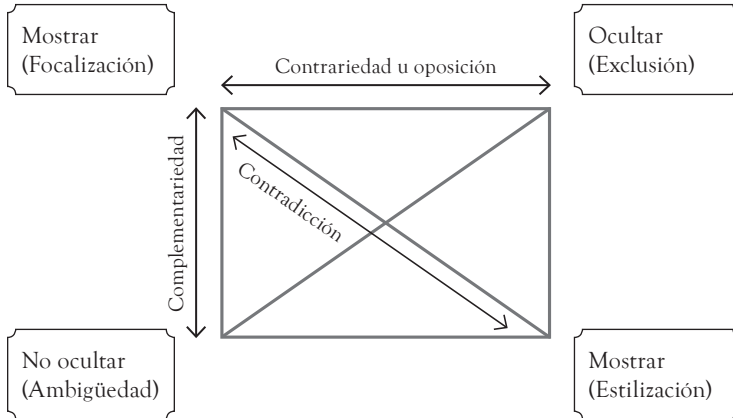
La identificación de acciones básicas posibilita la introducción del cuadrado semiótico de Greimas para analizar las posibilidades de un conjunto discursivo (el género de la caricatura política) a partir de los grandes principios que lo estructuran (“mostrar” y “ocultar”). El cuadrado consiste en un juego de construcción entre categorías fundamentales (“mostrar”, “no mostrar”, “ocultar”, “no ocultar”) y sus relaciones lógicas (oposición, contradicción y complementariedad).

El cuadro 1 muestra la representación esquemática del cuadrado de Greimas. Los siguientes párrafos explicarán el esquema, mientras que su representación gráfica impedirá los extravíos.





Cuadro 1



Siguiendo las relaciones del cuadrado de Greimas, se afirma una relación de contrarios entre “mostrar” y “ocultar”, por lo que se implican. Cuando se muestra no significa que haya transparencia absoluta, sino que se arroja luz sobre ciertos aspectos contextuales, por lo que otros quedan ocultos. Existe en cambio una relación de contradicción entre “mostrar” y “no mostrar”, donde “mostrar” es el acto de hacer visible para garantizar más verosimilitud, mientras que “no mostrar” consiste en la estilización distorsionante de lo que se muestra. Por otro lado, “ocultar” y “no ocultar” sostienen una relación contradictoria, donde “ocultar” consiste en la exclusión del contexto bajo la apariencia de que no existe o no hay nada valioso que mostrar, mientras que “no ocultar” consiste en el acto de mostrar lo oculto, introduciendo elementos de ambigüedad que evidencian lo excluido.

“No mostrar” y “no ocultar” también suponen una relación complementaria: en ambas se altera la percepción canónica de la realidad, pero el propósito de “no mostrar” es la alteración de aquello sobre lo que se arroja luz. No se trata de ocultar, sino de introducir elementos que falsifiquen lo mostrado. “No ocultar” también su-





pone la alteración de aquello que se muestra, pero de tal manera que se haga visible lo que está oculto.

Leyendo este planteamiento desde la peculiaridad de la caricatura política contemporánea, puede esbozarse una primera aproximación en los siguientes términos:

El periodismo tiene la pretensión general de “mostrar” objetivamente imágenes focalizadas de los hechos. Como se señaló anteriormente, la mirada no puede abarcarlo todo, así que alguna información deberá ser omitida: usualmente aquella que se considera menos noticiosa o carente de valor periodístico. Además, las prácticas de censura están focalizadas en la exclusión a través de diversas estrategias. Entre la voluntad de visibilización absoluta y la censura total existe un amplio espectro de matices. Por otro lado, hay prácticas que se excluyen con los criterios periodísticos de visibilización, porque distorsionan retóricamente las imágenes privilegiando la estilización, como ocurre con la publicidad y las imágenes editadas que se hacen pasar como información periodística veraz, estableciéndose una simulación, mientras que en la caricatura política se disimula. En la caricatura también se emplean artificios retóricos para darle impacto a la obra, pero algunos caricaturistas los usan para expresar algo en lo que creen. En la caricatura, sobre todo bajo el estilo crítico, se asume una posición que mantiene una tensión contradictoria con la censura, al evidenciar lo oculto, introduciendo ambigüedades para sortear los mecanismos de control. A diferencia de la objetividad periodística, la caricatura crítica distorsiona para recuperar lo que queda fuera de foco, como hacia la pintura cubista, al romper con el canon de representación realista para mostrar lo que queda oculto a una mirada normal.

La caricatura asume abiertamente su posición, desde la cual manipula usando la astucia para pescar sus oportunidades al vuelo, pero debe tener tacto para que se le permita ser complemento de la información periodística. En la tensión entre estos dos extremos radica su disimulo y la razón del equilibrio que debe manejarse dentro del género.





También es posible identificar las modalidades de la función de la gráfica satírica en relación al cuadrado de Greimas: hay caricaturas políticas que pretenden un retrato objetivo de la realidad (“mostrar”) mientras que existen casos donde la caricatura, por alguna forma de censura, omite ciertos temas de actualidad (“ocultar”). Cuando no se opta por la exclusión temática, las estrategias de visibilización pueden recurrir a la frivolidad o la falsificación (“no mostrar”). Finalmente, se emplea la ambigüedad para hacer visible aquello que se oculta (“no ocultar”).

Desde esta articulación metodológica, una figura retórica o una acción profanadora dentro del género de la caricatura política se identifican por su uso concreto en una situación determinada, debiendo establecer qué relaciones de poder locales, periodísticas y políticas, se configuran para orientar su función política de visibilización hacia estrategias de control institucional o bien, hacia tácticas de autonomía.



Referencias

ABRIL, Gonzalo

2008 *Análisis crítico de textos visuales: Mirar lo que nos mira*. España: Editorial Síntesis.

AGAMBEN, Giorgio

2005 *Profanaciones*. Argentina: Adriano Hidalgo Editora.

BAJTÍN, Mijaíl

1982 “El problema de los géneros literarios”. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.

BAXANDALL, Michael

2000 *Pintura y vida cotidiana en el renacimiento*. España: Gustavo Gili.

DE Certeau, Michel

2000 *La invención de lo cotidiano I: Artes de hacer*. México: ITESO/ Universidad Iberoamericana.

CURIEL, Fernando

1989 *Mal de ojo: Iniciación a la literatura icónica*. México: UNAM.

FABBRI, Paolo

1973 “Le comunicazioni di massa in Italia: sguardo semiotico e malocchio della sociología”. *Versus* 5: 1-39. Consultado en agosto de 2011. <http://www.semioticamente.it/versus/files/fabbri-vs5.pdf>.





CARLOS ENRIQUE VILLARREAL MORALES

FAIRCLOUGH, Norman

2008 “El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: Las universidades”. *Discurso y sociedad* 2 (1): 170-185. Consultado en agosto de 2011. [http://www.dissoc.org/ediciones/v02n01/DS2\(1\)Fairclough.pdf](http://www.dissoc.org/ediciones/v02n01/DS2(1)Fairclough.pdf).

FOUCAULT, Michel

1985 “El juego de Michel Foucault”. En *Saber y verdad*, edición de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, 127-162. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

GASCA, Luis y Román Gubern

1991 *El discurso del cómic*. España: Cátedra-Signo e Imagen.

GENETTE, Gérard

1981 *Palimpsestos: La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.

GIDDENS, Anthony

1995 *La Constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrotu.

GOMBRICH, Ernest Hans

1998 *Meditaciones sobre un caballo de juguete: Y otros ensayos sobre la teoría del arte*. Singapur: Debate.

2003 *Los usos de las imágenes: Estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*. México: FCE.

HABERMAS, Jürgen

2005 *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*. México: Gustavo Gili.

MARTÍN-BARBERO, Jesús

1987 *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.





PRAXIS, VERDAD Y FELICIDAD





Verdad y *πραξις*. Una interpretación del saber phronético desde el proyecto de rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles¹

JULIÁN ZÁRATE OJEDA

En los últimos años ha tenido lugar, desde diversos puntos del espectro filosófico, un interesante fenómeno tendiente a revalorar y recuperar la llamada dimensión *práctica* de la filosofía de Aristóteles. Se trata, sin duda, de una iniciativa prometedora tanto desde el punto de vista de los estudios históricos sobre el pensamiento griego, como desde la perspectiva de las teorías de la acción, la ética y la filosofía política de Aristóteles.

Pero la revisión y reconstrucción puntual y precisa de la teoría aristotélica de la *πραξις*, así como el estudio de los problemas y conceptos directamente emparentados con ella no sólo ha estado motivada por el interés de alcanzar una mejor comprensión histórica de los textos y las ideas de Aristóteles; en no pocas ocasiones ha surgido como un intento por hallar en los desarrollos conceptuales de la filosofía aristotélica, indicaciones sobre posibles vías de solución a problemas y preguntas vigentes entre los filósofos de la actualidad.

Las iniciativas de este último tipo —las que buscan no sólo reconstruir sino reactualizar las reflexiones de Aristóteles sobre la *πραξις*— deben hacer frente, sin embargo, a una serie de dificul-

¹ Este trabajo fue elaborado con el auspicio de los proyectos PAPIIT IN403409 Y PAPIIT IG400113.





tades particulares. En efecto, a los habituales retos que supone la arqueología textual y conceptual del pensamiento griego antiguo, se suma la difícil tarea de explicar cómo puede, bajo las condiciones actuales, seguir vigente una reflexión realizada en circunstancias tan remotas.

En ese sentido, encontramos un lúcido artículo publicado en el volumen 32 de la revista *Anuario Filosófico*, en el que Franco Volpi (1999) reconstruye a grandes rasgos las motivaciones y los alcances del movimiento conocido como “Rehabilitación de la filosofía práctica” que tuvo lugar en Alemania en las décadas de los años 60 y 70 del siglo pasado. Se trata del mismo movimiento que más tarde sería conocido bajo la nomenclatura de “neo-aristotelismo”² y de cuyo debate constitutivo surgirían celebres e importantes trabajos entre los que destacan *Verdad y método* de H. G. Gadamer³, y *La condición humana*, de Hannah Arendt.⁴

En el artículo mencionado, Volpi se hace cargo de reconstruir las motivaciones y los caracteres particulares de este movimiento de “rehabilitación” al que, adicionalmente, enfrenta objeciones importantes. A mi juicio, aunque el trabajo y la crítica de Volpi se centran en la revaloración moderna del pensamiento de Aristóteles sobre la *πραξις* en un contexto particular, sus análisis y objeciones pueden hacerse extensivas sin dificultades a la totalidad de los impulsos de este tipo.

Partiendo de esta convicción, en el trabajo presente me propongo explorar, a la luz de las ideas de “verdad práctica” y “silogismo práctico”, una vía de solución a la objeción central que Volpi hace a la comprensión de la sabiduría práctica de cuño aristotélico en el contexto de la modernidad.

² Volpi estudió el fenómeno en diversas ocasiones (1980 y 1988). Asimismo, es ilustrativo al respecto el trabajo de Riedel (ed.) de 1972-1974, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*.

³ *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, publicado originalmente en 1960.

⁴ Publicado por primera vez en Estados Unidos en 1958, con el título *The Human Condition* (Chicago: Chicago University Press), y traducido al alemán en 1960, bajo el título *Vita activa oder vom tangen Leben*.





LA REHABILITACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

De acuerdo con Franco Volpi, es posible distinguir dos grandes momentos dentro del debate que posibilitó la rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles. El primero, caracterizado por “el redescubrimiento de la actualidad de los modelos de filosofía práctica de Aristóteles, y luego de Kant, así como por la tentativa de referirse a dichos modelos para proponer una nueva consideración filosófica del dominio del obrar” (Volpi 1999, 316), habría sido preparado por los trabajos de algunos filósofos políticos de origen alemán que habían emigrado a Estados Unidos, como fue el caso de Arendt. El segundo momento, en el que se habrían discutido los problemas derivados de los modelos aristotélicos y kantianos, se vio enriquecido con la participación de las escuelas más importantes de la filosofía alemana de la época, así como de importantes figuras de disciplinas no necesariamente filosóficas, como la sociología, la antropología y la economía, extendiendo las consecuencias y el interés por este trabajo de “rehabilitación” al conjunto de las ciencias humanas.

Así, desde diversos frentes y en direcciones muchas veces contrapuestas, Volpi detecta en el pensamiento de autores tan heterogéneos como Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt, Joachim Ritter, Klaus Held, o H. G. Gadamer, por citar algunos, el interés compartido por rehabilitar la teoría de la racionalidad práctica a la luz de los textos del filósofo griego. En las dispersas y controvertidas afirmaciones aristotélicas en torno a una teoría de la *πραξις*, estos pensadores buscaron un camino de redefinición de las ciencias prácticas en la modernidad tardía y, sobre todo, la posibilidad de “restituir al saber referido al obrar su capacidad de orientación” (Volpi 1999, 338).

En efecto, Volpi acierta al señalar que la semilla de aquel interés en las reflexiones aristotélicas en torno a la *πραξις* surgía “en un momento de crisis particularmente profunda tanto de las disciplinas que tradicionalmente se ocupaban del obrar humano, especialmente la ética y la política, como de las ciencias humanas y sociales, que, en nuestro siglo, se habían impuesto y afirmado cada vez más como el único saber referido al obrar del hombre





que podía llamarse con razón científico” (318-319). Las ciencias sociales y humanas, se encontraban debilitadas al debatirse entre una pluralidad de métodos que se proponían cada cual como el más eficaz para dar cuenta de las realidades y los problemas humanos y sociales; y, en consecuencia, por conflictos de auto-representación frente al sólido andamiaje de las ciencias de carácter empírico y/o matemático (319-323).

En este contexto, es posible comprender que la concepción moderna de la ciencia, estructurada en torno a la idea de método como garante de universalidad y exactitud en el conocimiento; así como la identificación moderna entre *scientia* y *theoría* suscitaran una crisis de identidad entre las disciplinas dedicadas al estudio de las realidades humanas, que encontraban dificultades para situarse en el entramado de la ciencia moderna y, al mismo tiempo, se sentían obligadas a someter a una revisión exhaustiva sus más elementales principios metodológicos.⁵

Ante el panorama instaurado a partir de la consolidación y difusión de la idea moderna de ciencia, el estudio del obrar humano se debatió entre dos alternativas. Por un lado, la degradación de la filosofía práctica al ser concebida como un saber provisorio y aproximativo, en la medida en que el método matemático resultaba incompatible con su objeto o bien, se buscaba la construcción de un saber sobre el obrar humano que abandonara cualquier aspiración de orientación sobre dicho obrar y se concentrara en la descripción de su funcionamiento y el análisis de sus mecanismos.

Pese al impulso surgido en la filosofía kantiana por restituir a las disciplinas humanas un valor orientativo, lo cierto es que la Modernidad ve triunfar la segunda alternativa descrita arriba y se consolida así un saber sobre lo humano en el que, en palabras de Volpi:

⁵ Explica Volpi: “la aplicación del método a la ciencia concebida como teoría, es decir, la asunción del método como parámetro ideal del saber en el cuadro de una comprensión teórica del saber mismo tuvo un impacto destructor sobre la estructuración del dominio del saber que, tradicionalmente, había sido designado como *philosophia practica* y distinguido, en tanto tal, de la *philosophia theoretica* y de la *philosophia mechanica* o de las artes” (1999, 324).





La neutralidad descriptiva se convierte en un cierto momento en un carácter inmanente a la razón en tanto tal, que, de este modo, resulta progresivamente desposeída de sus contenidos sustanciales y se desarrolla así en dirección de la mera instrumentalidad y la mera funcionalidad. Al volverse incapaz de orientarla, la razón pierde su importancia para la vida (1999, 328).

Es este el contexto ante el que los pensadores alemanes citados por Volpi vuelven la vista hacia la filosofía práctica de tradición aristotélica, como una tentativa de restituir a las reflexiones filosóficas en torno al obrar humano una capacidad orientadora, que rebase el esquema descripción/predicción al que han sido constreñidas estas disciplinas a partir del ideal científico moderno.

La recuperación de conceptos, ideas y temas de la filosofía práctica de Aristóteles ha sido, sin embargo, desigual en el llamado “neo-aristotelismo” y estuvo determinada más por las expectativas e intereses puntuales de las diversas disciplinas en que ha tenido lugar que por un interés histórico y puntual de reconstruir la teoría aristotélica de la *παρῆσις*.⁶ Pese a ello, este intento de recuperación de la filosofía práctica de corte aristotélico atestigua la manifiesta fertilidad y vigencia de las reflexiones del filósofo griego en torno a la *παρῆσις*, su estructura y su orientación, en el contexto de los intereses filosóficos de mayor urgencia en el presente. Lo cual ha resultado, más recientemente, en un renovado interés entre los estudiosos del *Corpus* por la reconstrucción de esta dimensión del pensamiento aristotélico.

Ciertamente, si dirigimos la atención al interior mismo de los estudios aristotélicos, la discusión en torno a una posible sistematización aristotélica de la *παρῆσις* es uno de los tópicos más álgidos y en torno al cual se producen cada vez más y más finos estudios históricos. Trabajos como los de Nussbaum (1985), Anscombe (1981), Broadie (1991), Vigo (2006), Inciarte (1987),

⁶ Advierte Volpi: “la designación de conjunto “neo-aristotelismo” debe ser tomada en términos bastante generales, tanto más cuando los neo-aristotelismos se limitan a retomar solo ciertos aspectos o determinaciones particulares, aislados del contexto de la comprensión aristotélica del saber y utilizados en función de las cuestiones que los ocupan” (1999, 328).





Barnes (1982), el mismo Volpi y tantos otros atestiguan el papel central que las lecturas contemporáneas del pensamiento aristotélico le atribuyen al tema específico de la acción y la estructura racional que le subyace.

El fenómeno era previsible. La tradición más nutrida de comentadores nos legó un Aristóteles tan duro y sistemático como la teoría de la ciencia expuesta en los *Analíticos*. Sin embargo, ya Barnes y muchos junto él han hecho notar la aparente incongruencia entre la rígida silogística de *Analíticos Posteriores* y la licencia argumentativa que se permite Aristóteles en cada rincón de sus tratados. Hoy se explora la posibilidad de una lectura de la obra aristotélica a la luz de la versatilidad argumentativa y la amplitud metodológica exhibida por el estagirita en su ejercicio filosófico. La raigambre retórica y práctica de los argumentos esgrimidos en *Metafísica IV* a favor del Principio de No-Contradicción son un ejemplo claro que, personalmente, me ha conducido a considerar con atención especial el discurso aristotélico sobre la *πραξις*.

Sospecho que el desarrollo y comprensión de la idea aristotélica de *πραξις* y de nociones estrechamente emparentadas con ella como “verdad práctica”, “silogismo práctico” y “sabiduría práctica” o “prudencia” ayudarán a reconstruir esta concepción ampliada del saber y de la filosofía que se desprende del ejercicio aristotélico, más allá de la rígida teoría de los *Analíticos*. Se trataría, sin duda, de un ámbito de argumentación con alcances mucho mayores que el de la visión tradicional.

Sin embargo, por lo que toca al presente trabajo, me concentraré en la caracterización que hace Volpi del *núcleo conceptual* compartido por las diversas iniciativas teóricas agrupadas bajo la categoría de “neo-aristotelismo”, más allá de las diferencias derivadas de sus intereses específicos o de las problemáticas particulares de cada disciplina preocupada por el obrar humano.

En efecto, aun cuando Volpi nos previene sobre la laxitud de la nomenclatura “neo-aristotelismo”, reconoce en los diversos autores que vieron en la rehabilitación de la filosofía práctica de corte aristotélico una alternativa a las aporías de la modernidad, un interés compartido en tres tesis programáticas en torno a las cuales se





articula dicho proyecto en el contexto del pensamiento alemán. En estrecho paralelismo con el itinerario que recorre Aristóteles en la *Ética Nicomachea*, las tesis que integran el núcleo conceptual de la “rehabilitación” son:

a) Afirmación de la autonomía de la *πρᾶξις* sobre la *θεωρία*.

Los rehabilitadores de la filosofía práctica se interesaron particularmente por esta distinción elaborada por el estagirita en oposición al pensamiento de Platón, quien no habría logrado distinguir nítidamente entre estas dos actitudes humanas y, por tanto, tampoco habría establecido un límite claro entre las correspondientes disposiciones científicas propias del saber práctico y teorético.

Para distinguir entre *πρᾶξις* y *θεωρία*, los autores se remiten a cuatro criterios empleados por Aristóteles en diversos contextos y situaciones de su filosofar, que Volpi recoge y expone detalladamente:

- i) La diversidad del fin perseguido. La actividad teorética, de acuerdo con Aristóteles, tiene como fin la verdad. En cambio, la *πρᾶξις* persigue el acierto en el obrar, en la *πρᾶξις* misma: “Ahora bien, esta especie de pensamiento y de verdad son de carácter práctico, porque así como en el pensamiento teorético [*θεωρητικῆς διανοίας*], que no es práctico ni productivo, su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad [*τάληθές καὶ ψεύδος*] respectivamente (ésta es, en efecto, la función de todo lo que es intelectual), así por el contrario, el buen estado de la parte que es práctica e intelectual [*πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ*] consiste en la verdad concordante con la recta tendencia [*τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ*]” (Aristóteles, *Ética nicomachea*,⁷ VI, 2, 1139a 26 y ss.).
- ii) Las diversas modalidades del ser considerado por cada una. El uso teorético de la razón tiene como objeto

⁷ En adelante EN.





realidades estables y que existen con necesidad. En su uso práctico, por el contrario, la razón se maneja en el terreno de lo opinable, de lo que puede ser de otra manera: “Con antelación hemos dicho que hay dos partes del alma: la dotada de razón y la irracional. En la parte dotada de razón operemos ahora una división de la misma manera. Y demos por sentado que hay dos partes dotadas de razón: una con la cual contemplamos de entre las cosas aquellas cuyos principios no admiten ser de otra manera; otra con la cual contemplamos las que lo admiten” (EN VI, 1, 1139a 3 y ss.). El objeto del intelecto práctico es la acción humana, esto es, el producto de las decisiones deliberadas, tal es la filosofía de los asuntos relativos al ser humano (cf., EN X, 9, 1118b 15 y ss.).

- iii) *El diverso grado de precisión al que aspira cada una.* Una consecuencia directa del criterio anterior estriba, efectivamente, en el diferente grado de precisión que pueden alcanzar las ciencias prácticas y las teóricas. A lo largo de toda su obra, Aristóteles insiste en este punto.⁸ La ética, ciencia de carácter práctico, se

⁸ Por ejemplo, en EN I, 3, 1094b 12 y ss. “No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de los objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza. Y los bienes particulares encierran también por su parte la misma incertidumbre, ya que para muchos son ocasión de perjuicios: hay quienes han perecido por su riqueza, y otros por su valentía. En esta materia, por tanto, y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta tosquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas, conformémonos con llegar a conclusiones del mismo género.

”Con la misma disposición es menester que el estudiante de esta ciencia reciba todas y cada una de nuestras proposiciones. Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto. Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes”.





ocupa de lo que ocurre con frecuencia, la mayoría de las veces; no sobre objetos necesarios. Es propio del hombre virtuoso buscar en cada conocimiento el grado de exactitud que corresponde. Lo contrario, exigir la misma exactitud para toda clase de conocimiento, constituye el vicio de la *apaideusia* (Zagal 2000).

- iv) *El tipo de argumentación empleado en cada caso.* La diferencia entre los objetos de la *πραξις* y de la *θεωρις* implica, como hemos mencionado, un grado diverso de exactitud en cada uno de estos conocimientos. A su vez, a cada uno corresponde un tipo diverso de argumentación. “El saber práctico no se estructura de un modo apodíctico, sino más bien de un modo tópico-dialéctico [...] de suerte que las conclusiones a las cuales llega no pueden tener ellas mismas sino un carácter probable, tópico-dialéctico” (Volpi 1999, 331-332). La naturaleza de las premisas que capturan el objeto del razonamiento de índole práctica, determinan la naturaleza del razonamiento mismo.

b) Delimitación de la *πραξις* respecto a la *ποιησις*.

Un segundo paso debe darse, ciertamente, en la subsecuente distinción *ποιησις* y *πραξις*. Como es bien sabido, la primera es caracterizada por el estagirita como aquella actividad cuyo fin o resultado es exterior a ella misma. Por contraste, la *πραξις* es la actividad que permanece en el agente. La *πραξις* transforma al sujeto actante; la *ποιησις* genera un producto exterior: “son de género distinto el obrar y el hacer. Y lo son porque en tanto el hacer tiene otro fin distinto de la misma operación, el obrar no lo tiene, ya que la misma buena acción es su fin” (EN vi, 5, 1140b 4 ss.). Como bien ha hecho notar Volpi, “La dificultad y, al mismo tiempo, la importancia de esta delimitación vienen del hecho de que ambas, *ποιησις* y *πραξις*, se presentan como un obrar orientado hacia un fin; del mismo modo, los dos tipos de conocimiento correspondientes,





φρόνησις y *τέχνη*, se proponen como un saber capaz de orientar el obrar hacia el éxito” (1999, 332).

Ahora bien, el fin hacia el que se orienta la *ποίησις* es un producto ajeno a la actividad poética misma; mientras que el fin hacia el que está orientado la *πρᾶξις* es la perfección [*ἀρετή*] de la acción misma. La *φρόνησις* y la *τέχνη* parecen tener de esta forma fines o productos diferentes. Sin embargo, no debe perderse de vista que —en tanto virtudes referidas al intelecto— parecerían compartir la misma finalidad.

- c) La determinación de las características específicas del saber de la *πρᾶξις* o racionalidad práctica.

A diferencia de la demarcación entre *πρᾶξις* y *θεωρία*, cuando el estagirita se propone distinguir el saber correspondiente a la *πρᾶξις* (la *φρόνησις*), del saber correspondiente a la *ποίησις* (la *τέχνη*), no puede echar mano de diferencia alguna en la constitución del objeto sobre el cual versan, pues en ambos casos se trata de objetos plausibles, de índole tópico-dialéctica. Tanto la *φρόνησις* como la *τέχνη* son modalidades del uso práctico de la razón y, por lo tanto, se ocupan del obrar humano. Sin embargo, el estagirita proporciona en el libro VI de *EN*, elementos suficientes para distinguir *φρόνησις* y *τέχνη* desde una multiplicidad de ángulos. Volpi recoge 5 criterios de distinción directamente del texto aristotélico:

- i) La *φρόνησις*, a diferencia de la *τέχνη*, no busca el acierto de las acciones singulares, sino la perfección de la acción desde el punto de vista de la vida buena considerada en su conjunto.⁹ Esto es lo que tantos autores han subrayado como la “totalización” de la vida implicada en la *φρόνησις*.¹⁰ Volveré sobre este punto.

⁹ *EN*, VI, 5, 1140a 25 y ss. “Lo propio del prudente [*φρονήμων*] parece ser el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, no parcialmente, como cuáles son buenas para la salud o el vigor corporal, sino cuáles lo son para el buen vivir [*εὖ ζῆν*] en general”.

¹⁰ Véase Carlos Pereda 2002; Alejandro Vigo 2006; Héctor Zagal y Sergio Aguilar-Álvarez 1996.





- ii) La *φρόνησις* y la *τέχνη*, son saberes sobre *πράξις* y *ποίησις* respectivamente. Al ser saberes sobre actos distintos son distintas entre sí. Explica el estagirita: “la prudencia [*φρόνησις*] no podrá ser ni ciencia [*ἐπιστήμη*] ni arte [*τέχνη*]. No ciencia, porque lo que es materia del obrar puede ser de otra manera; no arte, porque son de género distinto el obrar [*πράξις*] y el hacer [*ποίησις*]” (EN VI, 5, 1140B 2 y ss.).
- iii) Ambas son caracterizadas por Aristóteles como *ἔξις μετὰ λόγου*, como “hábito acompañado de razón”, pero mientras que en la definición de la *τέχνη*, el estagirita llama la atención sobre la verdad del *λόγος* que acompaña al hábito [*ἔξις τις μετὰ λόγου ἀληθῆς*] (EN 1140a 20 y ss.), al definir la *φρόνησις*, en cambio, califica de verdadero el hábito mismo [*ἔξιν μετὰ λόγου ἀληθῆ*], enfatizando la necesidad de que el deseo, principio de la acción moral, sea recto: “Siendo la virtud moral un hábito electivo, y la elección un apetito deliberado, es menester, por estos motivos, que la razón sea verdadera y la tendencia recta si es que la elección ha de ser buena y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir la tendencia” (EN VI, 2, 1139a 22 y ss.).
- iv) De la *τέχνη* hay perfección, mientras que de la *φρόνησις*, no: “Más aún, así como hay una perfección del arte, no hay una perfección de la prudencia; y en el arte, además, es preferible el que yerra voluntariamente, al paso que en la prudencia es peor, así como en las virtudes” (EN VI, 5, 1140b 21 y ss.).
- v) La *φρόνησις* no es sólo un “hábito acompañado de razón”, sino algo más, pues, a diferencia del mero hábito, la *φρόνησις* no puede ser olvidada.¹¹

¹¹ El enigmático pasaje aristotélico se localiza al final de EN VI, 5: “Sin embargo, la prudencia no es sólo un hábito acompañado de razón, y la prueba de ello es que puede haber olvido de un hábito semejante, mientras que de la prudencia no lo hay” (1140b 28 y ss.).





ALCANCES Y LÍMITES

Sobre la base de estas ideas, piensa Volpi, quienes trabajaron en la rehabilitación de la filosofía práctica de corte aristotélico alcanzaron una conceptualización de las disciplinas sobre el obrar humano que les restituía valor científico sin por ello convertirlas en recetarios o manuales para la aplicación de modelos normativos. Al mismo tiempo, la conceptualización de las disciplinas prácticas desde la idea aristotélica de *φρόνησις* permitió a los autores delimitar con mayor nitidez el ámbito de la *θεωρία*, garantizando un espacio de autonomía a la propia ciencia práctica. Finalmente, esta reconceptualización de las disciplinas sobre el obrar en términos epistémicos apuntó, a su vez, a una rehabilitación de la *δύσκα* en tanto objeto propio de la ciencia práctica.

Por otra parte, este movimiento de rehabilitación de la filosofía práctica heredó de Aristóteles algunas problemáticas de delimitación conceptual sobre las que poco trabajó y que permanecieron abiertas. Volpi menciona, como ejemplo, el tema de la distinción entre la *φρόνησις* y la ciencia práctica, que es abordado por Aristóteles frontalmente en *EN VI*, 8 (1142a 23 y ss.), y que, según él, queda abierto entre los filósofos de la rehabilitación.

Pero, sin duda, la objeción mayor que Volpi opone al Neoaristotelismo, es de carácter doble y se centra en el concepto de *φρόνησις*. Transcribo el texto central de la objeción:

El saber fronético, como se vio, es rehabilitado por los neo-aristotélicos en el marco general de una tentativa por responder a la crisis de la idea moderna de razón, privada de toda sustancialidad e incapaz de indicar de modo vinculante fines últimos al obrar del hombre. Se lo ha invocado, pues, para ayudarnos en el marco de un proyecto neo-fundacional. Pero conviene preguntarse si la *φρόνησις* no sería, en Aristóteles, un saber que concierne a los medios aptos para alcanzar un fin y no al fin mismo. Y, si lo que le falta al mundo moderno, en toda su “imprudencia”, no son precisamente los medios, que la ciencia pone efectivamente, cada vez más a su disposición, ¿cómo se puede esperar obtener indicaciones sobre los fines a través de una rehabilitación de la *φρόνησις*? En Aristóteles,





la *φρόνησις* podría garantizar el equilibrio entre la eficacia de los medios y la cualidad moral de los fines y, con ello, finalmente, el éxito del obrar, porque estaba pensada en el marco específico trazado por la ciencia práctica y en el marco más general de su antropología, de su cosmología y de su metafísica, y por ello, era capaz de utilizar los conceptos operativos extraídos de dichos marcos. En los neo-aristotélicos, por el contrario, la reasunción de la *φρόνησις* corre el riesgo de no alcanzar su objetivo, pues aquí el saber frónético está concebido en un horizonte post-metafísico, en un horizonte chato y más débil que el de Aristóteles, dicho de otro modo, en un horizonte mínimo o incluso en la ausencia de todo marco, de todo hito, por referencia al cual el saber frónético pudiera orientarse (Volpi 1999, 341).

La doble objeción es clara. Por un lado, reprocha a los neo-aristotélicos el haber obviado una nota fundamental de la definición aristotélica de la *φρόνησις*: es un hábito deliberativo y, como tal, tiene como objeto una estructura medio-fin en la que el peso está del lado de los medios. El prudente es el que delibera sobre los medios para alcanzar la finalidad última, entendida como una concepción totalizadora de la vida buena.¹² Por otra parte, la falta de un andamiaje metafísico medianamente sólido, impide a los neo-aristotélicos voltear a otro sitio en busca de la posición del fin, de la concepción totalizadora de la vida buena que permita una articulación de sentido de la vida y de la *πραξις* que ella es. La conclusión es descarnada:

En una ausencia tal, la *φρόνησις* pierde su cualificación moral y corre el riesgo de quedar reducida a una simple habilidad, a una *δευρότης* o a una *παρασυργία*, o bien, como se le ha objetado al defensor alemán por excelencia de una filosofía de la *φρόνησις*, Gadamer, corre

¹² EN III, 3, 112b 31 y ss. “Parece, pues, como queda dicho, que el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de la deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin, ni tampoco las cosas individuales, tales como que si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la perfección, y si se quiere deliberar siempre, se llegará hasta el infinito”. Véase también EN VI, 5 1140a 25 y ss.





JULIÁN ZÁRATE OJEDA

el riesgo de convertirse en una ideología, especialmente —como se ha podido sostener— la ideología de un agradable relativismo cultural moderado de tipo conservador (Volpi 1999, 341).

PARA REHABILITAR LA REHABILITACIÓN

He querido reconstruir con detalle la exposición que hace Volpi de la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica que tuvo lugar entre los pensadores alemanes de la segunda mitad del siglo xx porque, me parece, sintetiza los elementos indispensables de cualquier intento de otorgar vigencia a la filosofía práctica de Aristóteles que sobrepase el mero interés historiográfico.

Asimismo, porque los señalamientos hechos por el especialista italiano sobre los límites y alcances de aquél proyecto de rehabilitación de la filosofía práctica me parecen no sólo acertados, sino que constituyen un ineludible preámbulo a cualquier intento futuro de revalorizar las reflexiones aristotélicas en torno a la *πραξις*.

Mi interés en las líneas siguientes será señalar de manera muy general alguna alternativa que, a mi juicio, puede ser explorada como vía por medio de la cual hacer frente a las deficiencias conceptuales que Volpi indicó con acierto al analizar el proyecto de rehabilitación.

En primer lugar, quiero llamar la atención sobre una idea estrechamente emparentada con la conceptualización aristotélica de las virtudes correspondientes al uso práctico de la razón, en general, y a la *φρόνησις*, en particular: la idea de verdad práctica como propiedad y fin de la acción y el conocimiento prácticos.

Al inicio del libro VI de *EN*, después de haber anunciado y situado el estudio sobre las virtudes intelectuales, Aristóteles se pregunta por el principio de la acción moral y, de entre los tres principios generales de la acción —sensación, entendimiento y tendencia—, descarta la sensación como posible principio de acciones susceptibles de recibir el calificativo de “morales” (1139a 16 y ss.). La razón esgrimida por el estagirita es simple: no atribuimos acciones morales a los animales inferiores, los cuales, sin embargo, poseen sensación (1139a 18-19).





Los principios de la acción moral son, pues, el entendimiento (*νοῦς*) y la tendencia (*ὄρεξις*). Es en la interacción y coincidencia de estos dos elementos donde se encuentra el lugar de la verdad práctica. Transcribo el pasaje central para mi estudio:

Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento, son en la tendencia la prosecución y la fuga. En consecuencia, siendo la virtud moral un hábito electivo (*ἐξῆς προαιρετικῆς*), y la elección un apetito deliberado (*ὁρεξις βουλευτική*), es menester, por estos motivos, que la razón sea verdadera y la tendencia recta si es que la elección ha de ser buena y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir la tendencia.

Ahora bien, esta especie de pensamiento y de verdad son de carácter práctico (*αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική*), porque así como en el pensamiento teórico, que no es práctico ni productivo, su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad respectivamente (esta es, en efecto, la función de todo lo que es intelectual), así por el contrario, el buen estado de la parte que es práctica e intelectual consiste en la verdad concordante con la recta tendencia (EN VI, 2, 1139a 21 y ss.).

Aristóteles introduce y caracteriza en este pasaje la idea de *verdad práctica* (*ἀλήθεια πρακτική*) en relación con el *pensamiento práctico* (*πρακτική διάνοια*). Aunque esta noción es presentada por Aristóteles mediante una analogía con la idea tradicional de verdad teórica, es imprescindible destacar sus diferencias y particularidades para alcanzar una comprensión cabal del texto aristotélico.

Alejandro Vigo (2006) ha acertado al extraer de este pasaje tres requisitos a partir de los cuales se establece la caracterización formal de la verdad práctica:

En el pasaje de EN VI 2, 1139a 21-31 Ar. caracteriza la verdad práctica por recurso a tres requerimientos, referidos respectivamente a la determinación racional (*lógos*) y al deseo (*órexís*), en tanto factores que entran de modo directo en la motivación de las acciones, así como a la relación existente entre ambos. Dichos requerimientos para la ocurrencia de la verdad práctica son los siguientes: 1) el *lógos*





debe ser verdadero, 2) la *órexis* debe ser “recta” (*orthé*) y, por último, 3) debe haber una cierta identidad (*tâ autá*) entre lo que afirma el *lógos* y lo que persigue la *órexis* (81).

El segundo requisito, la rectitud del deseo, como bien hace notar Vigo, en la medida en que éste es la fuente de la posición o determinación de los fines en la teoría aristotélica de la acción, debe ser interpretado como una exigencia de bondad moral de los fines a los que se encaminan las acciones. Así pues, en el caso de la acción moral que, como hemos visto, se plantea como fin una representación de la vida buena, el requisito de la rectitud del deseo significa que los fines de las acciones particulares serán racionales siempre que sea posible situarlos en una totalidad de sentido, construida a partir de una representación de la vida buena (Vigo 2006, 84).

El requisito que apunta a la verdad del *λόγος*, por su parte, conecta directamente con la caracterización aristotélica de la *φρόνησις*, pues debe ser comprendido en referencia a la determinación de los medios necesarios para la consecución de los fines de la acción.

Escribe Aristóteles: “El principio de la acción —hablo de la causa eficiente, de que procede el movimiento, no de la final— es la elección deliberada [*προαίρεσις*]; y el de la elección es el apetito [*ἡρεξις*] y el raciocinio en vista de un fin [*λόγος ὁ ἐνεκά τινος*]. Por esto es por lo que no puede haber elección deliberada sin entendimiento [*νοῦς*] y pensamiento [*διανοίας*], como tampoco sin hábito moral” (EN VI, 2, 1139a 31 y ss.).

La *προαίρεσις* es, pues, el rasgo distintivo de las acciones que son objeto de las ciencias que, a su vez, se dirigen al obrar humano; y debe ser entendida, como no se cansa de subrayar Aristóteles, no como la simple decisión teórica, ni como el sólo deseo; sino como una síntesis mediadora de deseo y deliberación racional, como “algo común entre el pensamiento y el deseo” (Aristóteles, *De motu animalium* 6 700b23).

Por lo anterior, porque el requisito de verdad del *λόγος* se refiere únicamente a uno de los tres momentos constitutivos de la





acción,¹³ Vigo nos previene de identificar este requisito con la verdad práctica. La verdad práctica no es (solamente) la verdad del λόγος, porque la verdad del λόγος se refiere únicamente a los medios necesarios para la realización de los fines, y como tal, tiene la forma de una verdad de tipo teórico.

En efecto, lo propio de la verdad práctica es el no adoptar jamás una forma proposicional. La verdad práctica a la que Aristóteles se refiere en *EN* VI, 2 es un atributo **de la acción**, no de algún enunciado referido a ella. La verdad práctica es el acierto en el obrar, según una caracterización de la vida buena.

Finalmente, el tercer requisito para la ocurrencia de la verdad práctica, aquel que hace referencia a la coincidencia entre λόγος y ὄρεξις debe ser interpretado no como la exigencia de una coincidencia simple de uno a otro, sino como la necesidad de que ambos converjan en la constitución de un objeto intencional complejo. Vigo lo explica de la siguiente manera:

Como sugieren Gauthier-Jolif, resulta mucho más plausible interpretar la identidad de λόγος y ὄρεξις más bien con referencia al *resultado* del proceso de mediación deliberativa, en virtud del cual, por un lado, los medios hallados a través del λόγος aparecen ellos mismos como *deseables*, justamente en la medida en que conducen al fin intencionado por la ὄρεξις, y, por otro lado, dicho fin aparece como realizable, en la medida en que puede ser alcanzado por tales medios. Lo que tiene lugar a través del proceso de mediación deliberativa entre fines y medios no es otra cosa, al menos en el caso de una deliberación exitosa, que la constitución del objeto intencional complejo ‘fin + medios’, que provee, por así decir, el lugar de transición que da cuenta del pasaje desde el proceso deliberativo como tal a la producción efectiva de la acción resultante (2006, 86).¹⁴

¹³ De acuerdo con Vigo los tres momentos constitutivos de la acción en un esquema aristotélico serían “i) la posición del fin por medio del deseo; ii) la determinación deliberativa de los medios conducentes al fin, y iii) la constitución, como resultado del proceso de deliberación, del objeto intencional complejo ‘fin (realizable) + medios (deseables)’, en el cual adquiere expresión la convergencia de ὄρεξις y λόγος requerida para la producción de la acción” (2006, 86-87).

¹⁴ Véase además Gauthier y Jolif 1958-1959, 447 y ss.





La coincidencia de *lóγos* y *ᾠρῆσις* garantiza la especificidad del silogismo práctico. En efecto, Vigo establece a lo largo de la primera sección de su trabajo un paralelismo entre los requisitos que sirven a Aristóteles para caracterizar formalmente la verdad práctica, y la estructura del razonamiento o silogismo práctico esbozado por el estagirita en *De motu animalium* 6-7 y *De anima* III 9-13. De acuerdo con este paralelismo, el requisito 1) de la caracterización formal de la verdad práctica estaría referido a la premisa menor del silogismo práctico; el requisito 2) a la premisa mayor; y el requisito 3) al mecanismo mediante el cual los contenidos proposicionales de ambas premisas se concretan en una acción efectiva.

Este es el núcleo de mi argumentación: la diferencia específica del silogismo práctico radica en la naturaleza de su conclusión que, en contraste con cualquier clase de razonamiento teórico, es una acción, y no un enunciado.¹⁵

Si trasladamos estas consideraciones a la caracterización aristotélica de la *φρόνησις*, notaremos que Aristóteles establece como un requisito del acierto de los silogismo de tipo fronético, “la referencia a un fin último de todas las actividades prácticas [como] un presupuesto indispensable para la configuración de sentido de la praxis como un todo” (Vigo 2006, 105). En efecto, para el estagirita, el compromiso del agente de praxis con un ideal de vida buena es una condición necesaria para el pleno despliegue de su capacidad auténticamente racional.¹⁶

¹⁵ “Parece que algo semejante ocurre también cuando se hacen razonamientos y silogismos sobre los seres inmutables. Pero en este caso el final es una regla (pues cuando las dos premisas se consideran, se considera y se establece la conclusión), mientras que aquí [en el caso del movimiento] la conclusión de las dos premisas es la acción” (Aristóteles, *Motus Anim.*, 701a 8-13). Véase también EN VII, 5, 1147a 29 ss.

¹⁶ “La reflexión que hemos hecho sobre estos puntos nos lleva a la conclusión de que todo aquel que sea capaz de vivir según su propia voluntad, debe proponerse algún fin del vivir bien, como el honor, la gloria, la riqueza o la cultura, y fijando en él sus ojos, ejecutará todos sus actos, toda vez que es signo de una gran demencia el no ordenar uno su vida en relación con un fin” (*Ética eudemia* I, 3, 1214b 6 y ss.). Sigo la traducción de Antonio Gómez Robledo (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994).





Una dimensión inevitable de la reflexión moral —en tanto filosofía práctica— consiste precisamente en evaluar críticamente las diversas representaciones posibles del ideal de una vida buena para el hombre. Y a este respecto la importancia de la *φρόνησις* es insoslayable:

...si el haber deliberado bien es propio de los que son prudentes, [entonces] la capacidad de correcta deliberación sería la rectitud que concierne a lo conveniente para aquel fin del cual la prudencia (*φρόνησις*) constituye una representación verdadera (EN VI, 9, 1142b 3-33).¹⁷

He llegado al punto que me interesaba establecer. Considerada desde la óptica de la verdad y el silogismo prácticos, la *φρόνησις* se revela con la capacidad de deliberar y pronunciarse sobre fines. Así también lo ve Vigo:

Si bien Ar. insiste en que *prima facie* no corresponde de modo directo a la *phrónesis* la determinación de los fines de acción, sino más bien la de los medios para asegurar su consecución, mientras que es la virtud ética (*areté*) la responsable de la posición de los fines (cf. EN VI 13, 1144a6-9; véase también 1144a20-22, 1145a2-6), hay muy buenas razones para sostener que dicha división del trabajo tiene un alcance meramente funcional, referido al contexto particular de deliberación del caso, y no excluye, por tanto, sino que más bien implica que lo que en un determinado contexto de deliberación es asumido como un fin dado de antemano, acerca del cual *en ese contexto* ya no se delibera, pueda ser hecho ello mismo

¹⁷ Sigo, en esta ocasión, la traducción de Vigo, quien explica: “Gramaticalmente el texto puede ser leído, en principio, de dos modos diferentes, de los cuales se sigue, respectivamente, una interpretación puramente instrumentalista, que restringe la intervención de la *phrónesis* a la determinación de medios para fines dados [...], o bien una interpretación más amplia que extiende el alcance de tal intervención también a la función de balance crítico-reflexivo de los fines particulares de acción, con vistas a un determinado ideal de la vida buena [...] A mi juicio, la segunda interpretación es preferible tanto desde el punto de vista gramatical como sistemático” (2006, 107). La diferencia entre una y otra lectura radica en la atribución del relativo *hoú*.





objeto de deliberación y balance crítico-reflexivo en un contexto de deliberación más amplio (2006, 106-107).

El papel activo de la *φρόνησις* en la deliberación acerca de la representación de la buena vida también se ve confirmado, por un lado, en la descripción aristotélica del papel de la *φρόνησις* política en *EN VI*, 8. Por otro lado, en apoyo de esta lectura se encuentra también el pasaje que citado arriba y en el que, a juicio de Vigo, el estagirita presenta a la *φρόνησις* con un papel activo en la representación verdadera del fin último de la praxis, de la vida buena.

He querido en este trabajo tan sólo perfilar algunas líneas de investigación futura para la filosofía de la *πραξις*. Así pues, si la *φρόνησις* juega de hecho un papel constitutivo en la representación y/o posición del contenido material de la vida buena en su conjunto, quizá el camino no ha sido errado por completo. Es posible, quizá, trabajar todavía en la rehabilitación del concepto aristotélico de *πραξις* que nos permita devolver al saber sobre el obrar humano su carácter orientativo, además de su capacidad descriptiva. Si es transitable todavía este camino deberá arrancar, sin duda, de un análisis y una caracterización más detallada del concepto aristotélico de *φρόνησις*, así como de una recuperación de la dimensión eminentemente política de la filosofía práctica del sabio griego.





Referencias

ANSCOMBE, Elizabeth

- 1981 “Thought and Action in Aristotle. What is ‘Practical Truth?’”.
The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe. Vol. One: From Parmenides to Wittgenstein. Oxford: Basil Blackwell.

BROADIE, Sarah

- 1991 *Ethics with Aristotle.* Oxford: Oxford University Press.

GAUTHIER, René Antoine y Jean Yves Jolif

- 1958-1959 *Aristote. L'Éthique à Nicomaque, vol I-II.* Paris: Publications
Universitaires de Louvain.

INCIARTE, Fernando

- 1987 “Practical Truth”. *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986):* 201-215. Roma: Città Nuova Editrice.

NUSSBAUM, Martha

- 1985 *Aristotle's De Motu Animalium. Text with Translation.* Commentary and Interpretative Essays. Princeton: Princeton University Press.

PEREDA, Carlos

- 2002 “Sobre el concepto de *phrónesis*”. *Themata* 28: 175-186.

RIEDEL, Manfred (ed.)

- 1972-1974 *Rehabilitierung der praktischen Philosophie.* Freiburg: Rombach Verlag.





JULIÁN ZÁRATE OJEDA

VIGO, Alejandro

2006 “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles”.
Ordia Prima 1: 81-114.

VOLPI, Franco.

1988 “Che cosa significa neoaristotelismo?”. En *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, edición de Enrico Berti, 111-135.
Génova: Marietti.

1980 “La rinascita della filosofia pratica in Germania”. En *Filosofia pratica e scienza politica*, edición de Claudio Pacchiani, 11-97.
Padua: Abano.

1999 “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”.
Anuario Filosófico 32 (63): 315-342.

ZAGAL, Héctor

2000 “Is Aristotle Common Sense an Epistemological Virtue?”.
Sensus communis I: 479-513.

ZAGAL, Héctor y Sergio Aguilar-Álvarez

1996 *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. México: Universidad Panamericana-Cruz O.

Fuentes clásicas

Aristóteles, *Ética Eudemia*, traducción de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1994.

_____. *Ética Nicomaquea*, traducción de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1983.

_____. *Movimiento de los animales*, traducción de Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000.





Is "Knowing the Good" Equal to "Applying the Good"? Theory and Practice in Plato's Ethics and Politics

AIKATERINI LEFKA

In this article, we shall examine the much-discussed question: is the knowledge of the Good the necessary and sufficient condition for the application of the good for Plato? In other words, is Plato's Ethics (and Politics, as they are tightly interwoven) "intellectualist"? In fact, "moral intellectualism" has been used by modern scholars in a double sense, to indicate a theory supporting a) that the only motivation necessary to one's moral actions resides in the intellect, which fixes one's objectives (Canto-Sperber 2001, 225-226) or/and b) that the knowledge of the Good is the necessary condition for someone to apply the good in all circumstances of everyday life, and therefore to become a good person (Seel 2008, 261). Up to now, important contemporary interpreters have expressed various opinions concerning the role of knowledge in Plato's Ethics, which may be resumed in three main lines:

1. Plato is an "intellectualist" like his master Socrates, although a more moderated one.¹

¹ See Bossi 2003, 213-232; Canto-Sperber 1993 y 2001, 7-221; Carone 2001, 107-108; Kahn 1987 y 2008; North 1966; y Shorey 1971.





2. Plato started as a pure “intellectualist” like Socrates but arriving at his own maturity, he “changed his mind”.²
3. Plato is not a pure “intellectualist” (and perhaps neither is Socrates), as there are already in his first dialogues some elements developed more in his later works that may prove the importance he attaches to other sources of motivation for moral actions, as well as the influence of factors other than knowledge to the application of the good.³

I propose to first make a short exposition of the arguments used by the representatives of each position, examining some of the most crucial passages of the relevant texts, so that I may finally express my personal opinion on the subject on grounds as solid as possible.

Before entering the main subject, I will make some introductory clarifications that seem necessary concerning Greek Ethics in general and Platonic Ethics in particular.

EUDAIMONIA AND THE GOOD IN GREEK ETHICS

The religious and metaphysical dimension of *eudaimonia*: the highest practical good an absolute and objective long-term *telos* of the human life.

The essential moral question posed by the Greeks is definitely a practical one: “What are we living for?” or, from a deontological point of view: “How can we live the best possible life?”. The finality of the human life is currently accepted to be *eudaimonia*, as Aristotle points out in his *Nicomachean Ethics* (I, 1095a 14-21). This term has been currently translated in English as “happiness”, which has led to many misinterpretations, as its semantical area is infinitely richer in ancient Greek. In fact, *eudaimonia* was primarily identified to the perfect life of the perfect divine beings: gods,

² See Bobonich 1994, 3-6; Cooper 1984; Dodds 1971; Irwin 1977; Prior 1991; Rowe 1976; y Vlastos 1969 y 1990.

³ See Hadot 1993, 30-36.





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

minor divinities (called *daimones*) and the privileged heroes after their death. This notion implies, therefore, by itself stability, objectivity, perfection and infinite length in time. The terms of *makar-iotes*, *eu zen* and *eu prattein* are used as synonyms and they should rather be translated as “the best life”, “divine bliss” or “felicity”.

The truly divine status is placed in the Greek vision of the universe’s structure much higher than the human one. The gods and their lives were believed to be respectively the actualisation of the best conceivable beings and the excellent existence. They were therefore playing the role of models for men and the life they should try to achieve. The various definitions of the best possible life, given by common people and by the philosophers, derive first from their particular ways to conceive the divine ideal. The ancient Greek religion offered a great liberty of beliefs, having no dogmas, nor sacred books, nor any official clergy to impose a particular credo. If someone participated to the public ritual defined by the city he was residing in, he could believe whatever he wanted concerning the ideal nature of the gods and their *eudaimon* life.

The *eudaimon bios* for humans on earth is then the principal object of the Greek ethical theories and the “highest practical good” for them to achieve. The fact that the pursuit of *eudaimonia* is considered as the ultimate principle and the highest motivation for the definition of human morality has led contemporary thinkers to qualify Greek Ethics as a form of “eudaimonism” (in opposition to the “deontological” —or Kantian— ethical theories. These theories consider the “right” as the ultimate moral principle and objective, as well as to the “utilitarian” theories, which are founded on “the good”, understood as “the most profitable”).

The “perfect life” is itself the most important good, but it is also composed of everything that humans consider as “good”. In the case of common people, this is usually resumed in material or social “goods”, but the philosophers operate a distinction between these perishable and unstable external factors and the more stable internal ones, “the goods that reside in the soul”, that is the virtues or excellences of our character. Some thinkers accord a higher value to the latter compared to the material





goods and some others believe the virtues are the only conditions and components for the stable, long-term felicity to which humanity is naturally aspiring.

But, how can we arrive at the acquisition of these precious goods and our *eudaimonia*? The philosophers, as true lovers of wisdom, believe that the rational knowledge of what is good is a privileged (if not the only possible) way to arrive at this blessed accomplishment. There are, of course, differences in approach of every thinker.

EUDAIMONIA, THE GOOD AND THE GOODS IN PLATO

Plato's Ethics are integrated in this general framework of his time. We shall briefly examine the conceptions on *eudaimonia*, the Good and the goods expressed in this philosophers' works, as well as the questions they raise.

Socratic and Platonic Ethics

As is well-known, when it comes to say something about Plato's theories, we are always confronted with a particular difficulty, raised by the philosopher himself. Having no other philosophical texts of his than his dialogues, from where the author is notoriously absent, and where the protagonist's role is played mostly by his master, Socrates (who hasn't written anything himself), there is always a doubt on what is to be taken literally as a Platonic idea and what is to be credited to Socrates only.

Concerning Socrates, we have of course another source of information, coming from the texts dedicated to him by another of his loyal disciples, Xenophon, so that we may to a certain extent "cross-examine" Plato's portrait of Socrates. Many contemporary researchers also usually consider the *Dialogues* belonging to the "early" period of Plato's works a much more faithful reflection of the Socratic doctrines. Whereas during the "middle" and "late" periods new elements are introduced (for example, the metaphysical theory of Ideas, the epistemological theory of reminiscence,





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

the political vision of the ideal city...), representing the properly Platonic ideas, which, according to many eminent Platonists, may be also opposed to the principles of Socrates in various ways.

With regard to Ethics, Socrates is the first Greek thinker to have introduced a new method of treating the questions of human morality, a subject to which he dedicated his research as a philosopher and even his life.

Effectively, Socrates says in the Platonic *Apology* (29d 4-30b 4) that he used the dialectic method as an effort to find a remedy to his own ignorance. His rational *elenchus* of all opinions in order to find the truth is presented there as a pious activity aimed at understanding better an oracle of Apollo that named Socrates as the wisest of all men. Thus detecting also, however, the false opinions of his interlocutors, who were believed to be wise, Socrates claims that his philosophical activity is the greatest gift of the divinity for the good of Athens.

In fact, the quest for the rational definition of wisdom and the other virtues is a way to control if someone is truly virtuous and if this is not the case, a way to try to convince him to become excellent by “taking care of his soul” in the future. The results at which Socrates wants to arrive are very concrete, and he accords to them the highest importance, as he believes that a good private and public life depends on the soul’s excellence. No man is excepted from the vast public he tries to convince; the closer someone is to him, like for example his fellow-citizens, the more important the results of his activity become.

We may resume the essential Socratic ethical doctrines as follows: *eudaimonia* being the ultimate objective for a person and for a city, its realization is the most important activity. The most valued part of a human being is his soul, therefore the acquisition of a “good (or a virtuous) soul”, becomes the greatest human good and the necessary condition and component of a “good life”. For Socrates, no one is wilfully bad (Plato’s *Apology* 37a 5-6). The lack of virtue is in fact a manifestation of ignorance. By revealing the truth “hidden in the soul” of each person about the desired virtue, the dialectical philosophical activity becomes a means of “moral education”, infinitely precious on practical grounds.





That is how the modern historians of philosophy often resumed Socrates' moral beliefs in the famous phrase: "virtue is knowledge". The motivations and the means defining inevitably our moral actions are then purely intellectual, that is why the Socratic Ethics has received the qualification of a strict "intellectualism".

Moreover, Socrates is said to believe that every citizen of the Athenian democracy, as well as foreigners and slaves, that is all humans without exception, are capable of rationally defining the virtues and of applying them directly afterwards, transforming themselves into morally excellent, wise and divinely blessed persons. Of course, there is still space for discussion on these issues.

The divine eudaimonia according to Plato

Plato adheres to the traditional belief that "all gods are *eudaimones*", although he gives his own characteristics to the divine beings, characteristics that justify in new ways the divine bliss. In the *Symposium* (95a 5-7), Agathon qualifies Eros as "the most blessed" of all gods, because he is "the most handsome and the most virtuous". Later, in the same dialogue (202c 6-12), Diotima and Socrates agree that "all gods are blessed and handsome". They define the "blessed" as "the ones who possess the good and the fine things". It is easy to see in the description of the "divine felicity" elements of the Hellenic culture's ideal of the harmonious perfection of the external aspect and the internal qualities.

Agathos was a traditional attribute for men of noble birth (often seen as children of one or the other of the gods and a human being), distinguished for their physical power, their courage, their intelligence, as well as for their sense of justice and honour. These qualities were for the Greek world the virtues or "excellences" (*aretai*), that everyone wished to possess. Being eternally *kaloskagathos*, handsome and virtuous, becomes then the principal cause of the divine *eudaimonia*.

Some supplementary qualities concerning the divine felicity figure in the *Timaeus* (34a 8-b 9). Ouranos, identified to the world (*kosmos*), possesses also a perfect form, spherical in this case, and





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

a perfect soul, which, as principle of the god's movement, brings him to a regular rotation around his own axis. This “first visible” divinity, is presented also as “self-sufficient”.

In the *Phaedrus* (247a 5), the philosopher gives completely original reasons for the divine felicity: all gods possess a perfect intellect (*nous*) —as well as perfect emotions and appetites, naturally submitted to the reason's rule—; its most important and agreeable activity is to know the true essence of the universe thanks to the periodical contemplation of the supra-celestial world of the Ideas (like the Good, the Fine, the Just...).

In books II and III of the *Republic*, Plato also defines the characteristics of the divine nature, according to which one should speak about all gods (*typoi theologias*). He attributes for the first time to gods the quality of absolute goodness, as well as all the other virtues; the gods having also a perfect form, they cannot and do not desire to change aspect. They are benevolent towards humans and their justice is incorruptible.

We may already conclude that for Plato all these particular qualities and activities accorded to the gods constitute a model for humans aspiring to perfection.

Eudaimonia and the acquisition of human goods

The Platonic texts never deviate from the idea that *eudaimonia* is the natural finality of human life.⁴ Plato recognised that all humans are constantly in pursuit of this ideal, as Socrates reminds us, for example, in the *Euthydemus* (278e 3-279 a 4). *Eudaimonia* is identified here to *eu prattein* (which, by the use of the verb “do, act”, expresses the active character of the state of “the divine bliss”) and to the acquisition of many “goods”. The same idea figures in the *Philebus* (20d 6-10), where “the good” is first qualified as “perfect”. Socrates affirms afterwards that

⁴ Therefore, I cannot agree with Monique Canto-Sperber 1993, when she refuses to accord to Plato's Ethics a simple “eudaimonistic” character, because she believes that the Idea of the Good overpowers for this thinker the notion of *eudaimonia*.





“every being possessing conscience is in its pursuit, tends towards it, makes efforts to capture and to possess it, and doesn’t care of anything else, if its realization doesn’t bring along some goods”.

Furthermore, we shall also see that there are many other passages of various dialogues attesting the Platonic acceptance of *eudaimonia* as the ultimate ethical objective of the private and of the public human life. The realization of the perfect human life depends on the possession of the human goods. The greatest current “goods” for the Greeks were attributed, as we already saw, to the gods, for an eternal length of time.

In the *Charmides* (157 e 1-158 b 2), Socrates praises the nobility of the two families of young Charmides, notorious in Athens for their virtue, their beauty “and for all the other advantages of the called ‘*eudaimonia*’”.⁵ These “other advantages” might easily be the financial and the political power, enjoyed by many members of the named families (Pericles, Alcibiades, Critias and Plato himself were relatives of Charmides). Nevertheless, the expression “called” implies that this opinion is largely accepted, but Socrates does not necessarily adhere to it. Effectively, a little later (158 a 7-b 5), the philosopher precises that, concerning the external aspect, Glaucon’s son has nothing to envy his ancestors for, and that “if he has also inherited temperance (*sophrosyne*) and the other virtues, his mother has given birth to a blessed being (*makarios*)”. Plato accepts here then as goods composing the human *eudaimonia* essentially the personal qualities: beauty and the virtues, insisting on temperance. A little later, he will turn towards the idea that the science of good and evil is the most necessary good (174 a 10 –e 2).

The same conceptions may be found in other passages of the Platonic dialogues. When Socrates declares in the *Euthydemus* that all humans desire felicity through the acquisition of goods, he feels obliged to define which are these goods, by a dialectical examination of the question, undertaken with his interlocutor, Clinias (279 a 4-282 a 7).

⁵ The abundance of wealth and of power is qualified also as “the so-called *eudaimonia*” (*tes legomenes eudaimonias*) in the *Laws* (III, 695 c 6).





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

In this catalogue, integrating all the current conceptions, figure in the first place health and the body's well-being, wealth, noble birth, power and fame. Then the virtues are mentioned: temperance, justice and courage. In the end comes wisdom (*sophia*), which will be proved finally as the necessary condition *per excellence* for a “successful life”, because “with respect to all the things we called good in the beginning, the correct account is not that in themselves they are good by nature, but rather as follows: if ignorance controls them, they are greater evils than their opposites [...] but if good sense and wisdom are in control, they are greater goods” (281 d 3-8).

THE GOOD LIFE, WISDOM, PLEASURE, DESIRES AND VIRTUES

Some controversies on the best human life and its relation to wisdom, to the virtues, to pleasure and to the realization of all human desires, are more profoundly discussed in the *Philebus*, the *Gorgias* and the *Republic*.

In the dialogue bearing his name, Philebus defends a position one might call “hedonistic” (a term etymologically parented to *hedone*, used to qualify the moral theories identifying the human life's objective to the unconditional research of pleasure). He confuses then *eudaimonia* with *hedone*. Socrates rather thinks that wisdom (*phronesis*) is what guarantees a life of bliss (11 d 4-10). In the end of a dialectical examination of both opinions, the philosopher concedes that the best life is a mixed one, containing at the same time wisdom (which should however predominate) and pleasure. The decisive argument is that a *eudaimon* life should be perfect, and therefore self-sufficient, which is not possible for a life always thirsty of new pleasures, and neither for one deprived of any pleasure. In this text, it is the notion of the just measure of the pleasures, in other words of temperance, that plays a dominant role for the accomplishment of a blessed life.

In the *Gorgias*, Socrates also tries to persuade Callicles that, contrary to what he pretends, “the moderated men are happier than the ones attached to pleasures in a disorderly way” and that one





should prefer a life providing self-satisfaction to a life in which one is always running behind new acquisitions of pleasure (493 c 5-d 3), as if life were a “cracked pot”. In fact, Calicles reflects the positions that the rhetorician Polus had expressed earlier: the men who arrive at absolute power are *eudaimones* because they may satisfy all their desires without any fear of punishment, even if this implies a series of unjust actions. Socrates does not share this belief (470 d 1-e 11) and he concludes his argumentation thus:

So, it’s necessarily very much the case, Calicles, that the self-controlled man, because he is just and brave and pious, as we have recounted, is a perfectly good man (*ton sophrona... dikaion onta kai andreion kai hosion agathon andra einai teleos*), that the good man does well and admirably whatever he does (*ton de agathon eu te kai kalos prattein ha an prattei*), and that the man who does well is blessed and happy (*ton d’eu prat-tonta makarion te kai eudaimona einai*), while the corrupt man, the one who does badly, is miserable. And this would be the one who’s in the condition opposite to that of the self-controlled one, the undisciplined one whom you were praising (507 c 1-8).

Moreover, the virtuous persons are “loved by the gods and the other men” (507 c 8-e 7). The most important necessary conditions for the realization of *eudaimonia* seem therefore in these dialogues to be (practical) wisdom (*phronesis*) and temperance (*sophrosyne*), leading to all the other virtues composing the “excellence of the soul”: justice, piety, courage. In these passages, we may better see the links between *eudaimonia* and the virtues (strongly attached to each other). Virtues manifest themselves always in action; they make a man act justly and well and therefore achieve an excellent life.

The eudaimonia of the polis

Being a cause and component of perfect well-being, the acquisition of virtue becomes the common objective not only of the private, but also of the civic life, as the individual and his social environment are “dialectically” interwoven for Plato and Greek political thought in general. Each citizen’s qualities, manifesting





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

themselves in his public decisions and activities, influence the whole of the *polis*. In parallel, a well-governed city cultivates the soul's excellence of every one of its members.

Therefore, it is not surprising that the questions of personal virtue and of the “excellent” life occupy an important place in the Platonic dialogues essentially centred on political matters. In the *Republic* (I, 344 b 1-c 8), Thrasymachus expresses the same positions as Polus concerning the *eudaimonia* of the unjust tyrant, taking the defence of “the right of the strongest” and imposing the “profitable” as “just”. Socrates will vigorously refute this thesis, by insisting, once more, on the fact that “the gods are just and therefore love only the just men”, who “are wiser, better and more capable to act than the unjust men”. Moreover, the latter can never cooperate with each other. Examining in depth if the just or the unjust man is the happiest is not a question to be taken lightly, as it concerns in fact “in which way one should live” (*hontina tropon chre zen*) (I, 352 a 10-d 6).

Socrates's principles will effectively form the rules of the common life of the Platonic ideal cities of the *Republic* and the *Laws*. In the *Republic* (V, 466 a 3-c 3), Socrates declares that the first preoccupation of the organizer of a city should be the *eudaimonia* of the whole.

THE QUESTION OF PLATO'S “INTELLECTUALISM” IN ETHICS

We are now arriving at the central questions of our actual interest. Does the only motivation for our becoming virtuous and therefore *eudaimones*, reside in the intellect for Plato? Is knowledge of the Good a necessary and adequate condition for becoming excellent persons, always applying the good? Let us examine closer each one of the given answers.

1. Interpretations supporting Platonic “Intellectualism”

The supporters of Plato's stable “intellectualism” are based on the double identification a) of the acquisition of virtue with *eudaimonia*, and b) of virtue with knowledge, underlining the





central place occupied by the knowledge of the Idea of the Good in Plato's Ethics. They also insist on the possibility to teach virtue, and on the essentially educational role of philosophy put forward by Plato. The passages supporting these ideas are found in the whole of the Platonic work.

Eudaimonia, the virtues and the knowledge of the truth

As we have already mentioned, in the *Charmides*, 174 a 10-c 3, there is a reference to the "science assuring *eudaimonia*". "Wisdom" (*sophrosyne*) is identified here with the certain knowledge of "the good and the evil" and the quality of our actions depends on it.

The "wisdom" coming from the definition of the virtues (or "excellences") seems crucial for our moral excellence and the realization of virtuous actions in the early Platonic dialogues, where Socrates seeks, by a dialectical *elenchus* of all the opinions, "what is an x virtue". In the *Euthyphro*, the "x virtue" is piety, in the *Laches* courage, in the *Charmides* wisdom. This research continues also in the later dialogues: the *Republic*, for example, examines the notion of justice.

In the *Laws* (V, 730 c 1-4), Plato poses as a condition of the *eudaimonia* the knowledge of truth, qualified as "the most important good of all".

The predominant role of the "divine" nous and its virtue, wisdom, for the achievement of eudaimonia

Plato supports the importance of our intellect's approach of the truth as a condition for the "excellent life" with some supplementary arguments, of a religious and metaphysical order.

In the *Timaeus* (90 b 6-d 7), the effort to arrive at the virtue of wisdom by our *nous*' seizing the truth is presented as the best way to "take care of the most divine part of a human being", that is the rational part of our soul, and therefore participate as much as it is possible for us to the divine felicity, during this life and after our actual body's death.





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

Already in the *Theaetetus* (176 a 8-d 1), wisdom assuring the practice of virtue (especially justice) is the only way to escape from the evils of our human condition and to “become like a God”. Against all current opinions, taken as false, Plato supports that the exercise of virtue “with wisdom” is what may provide us with true bliss, like the one of the perfectly wise and just gods.

Wisdom, the true and steady knowledge of the Good seems therefore to occupy the highest position in the “hierarchised” whole of the virtues, as it permits us eminently to “become like Gods”.

In the *Phaedo* (64 a 3-68 b 2), Plato develops the concept of the immortality of the soul, which is of a “divine” nature and therefore “becoming like a God” should make us wish to get away of all the attachments created by the body. Philosophy helps us to detach ourselves from materiality and, by concentrating on our own soul, permits our intellect to enter in contact with the true, stable essences of the universe. That is why it might be called “an exercise of dying”, preparing our soul to enter the eternal divine bliss in the afterlife.

Virtue as art-teaching the knowledge of the Good- Philosophy as moral education

It seems that in the first Platonic dialogues Socrates considers the knowledge permitting us to become virtuous as if it were a kind of “expertise” for the creation of virtue in the soul of oneself, as well as in the soul of others, equivalent to the mastery of any art.

In the *Protagoras*, the central issue discussed by Socrates is the possibility of teaching virtue. Both Socrates and Protagoras in fact seem to believe this. They also both maintain that knowledge of the good is the strongest motivation for human actions, although most people would disagree, seeing in other elements (like desire, pleasure, pain, love, fear) reasons strong enough to push someone to act even against his knowledge of what is the best thing to do (*akrasia*) (352 b 2-353 a 4). The knowledge the two interlocutors seek must be a particular kind of knowledge, concerning the just





measure of pleasures and pains or of the profitable and disastrous things, or the true “goods” and the “evils” (357 a 9-e 5). The Sophist’s relative and subjective approach (Protagoras claimed that “man is the measure of all things”) proves cancelled under the Socratic *elenchus*, letting us assume that there is another way, more certain and profound, to arrive at the art of creating virtue in the soul and making “good citizens”.

In the *Euthydemus* (281 b 2-282 a 7), as we already saw, Socrates and Clinias had finally arrived at moving the importance of the commonly accepted goods from the goods themselves to the knowledge of the good use one may make of them, and therefore accepted wisdom as the *sine qua non* condition of *eudaimonia*. It becomes then —absolutely— necessary to acquire that precious knowledge. Clinias thinks that it is possible to be taught by someone, and Socrates agrees by saying that they must search for that wisdom. For the “research of wisdom”, he uses a significant term: *philosophēin* (282 c 1-d 3).

Philosophy becomes thus the means that may bring us closer to the good that is most important for the realization of virtue and divine felicity as much as it is possible for a human being.

For Plato, philosophy is practicing the dialectic method to arrive progressively from the “multiple” phenomena to the “one” Idea of the notion of our research. There are many passages where the philosopher is presented as a particularly privileged and blessed person, because he may contemplate the true, stable and primordial essences of the universe, hidden behind their imperfect images of the sensible world.

Plato advances the theory of Ideas and of their reminiscence in order to support the existence of an “objective” Good, Fine, True, Just, etc., against the subjective opinions of the sophists and of the majority of people.

In the *Phaedrus*’ myth (246 d 6-247 e 6 and 249 b 10-d 3), the philosopher places the first contact we could have with the true nature of the world at the blessed “time of the origins” of our immortal soul; a vision darkened by the oblivion that our birth in a human body has imposed to us. Dialectics brings us progres-





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

sively to “remember” the “intelligible forms”, like for example the “Good in itself” or the “Fine in itself”, which permit us to “recognise” everything that is really good or fine, because every object may be qualified as such only if it participates in or represents the Idea of the Good or the Fine.

This knowledge, stable and true, constitutes then the true wisdom, to which the philosopher aspires for two reasons: because it expresses the excellent and blessed activity of the “divine” rational part of our soul and because it should govern the two irrational parts of the soul, the “emotive” and the “appetitive” (the *thymoeides* and the *epithymetikon*, represented in the *Phaedrus*’ myth as the two horses of our soul’s chariot, whose conductor is *nous*, the “intellect”), according to the Just and the Good, so that all the other virtues might be attained and therefore man might become excellent.

The contemplation of the truth by the intellect is by itself a source of supreme felicity, that Plato accords to the gods themselves. All human souls, possessing a part parented to the divine nature, have potentially an access to the truth and to wisdom. However, Plato remarks that a great number of men cannot or does not want to approach them and is satisfied with opinions, giving the impression of truth. The philosophers’ souls, according to the myth, are privileged because they are following closely during the “supra-celestial procession” their protector god, Zeus, who leads all the divinities and the souls towards the “Plane of the Truth”. By occupying this eminent place, the philosophers had a better vision of the Ideas, and that is why they may “remember” them more easily than the others.

In the *Symposium* (209 e 5-212 a 7), Socrates relates how the priestess Diotima has “initiated” him in the Mysteries of Eros — called a “*daimon*— philosopher” himself —, that is in the knowledge of what is the true desire for the Fine itself and how one may arrive at its realization. In fact, Plato describes here in detail the successive stages of the dialectical method, which brings the soul progressively from the apprehension of the beautiful sensible objects to the contemplation of the Idea of the Fine (210 e 1-212 a 7). The contemplation of true Beauty constitutes already a





moment of divine felicity, and it permits the soul to “give birth” to speeches reflecting this truth and therefore having the power to teach and to create true virtue.

In the whole of the Platonic *corpus* there is only one other passage describing an equivalent “ascension” of the soul towards an Idea, the Idea of the Good. I am referring of course to the “image of the cave”, in the *Republic* (VII, 514 a 1-517 c 5). I shall note here the felicity of the philosopher when finally he gets used to the “sunlight” of the Good, after a long and painful ascension towards the surface of the earth, from the dark cave where he had been living in chains, like a slave. The place and function of the Good in the intelligible world is for Plato expressed in an analogy with the sun in the sensible world:

In the knowable realm, the form of the good (*the tou agathou idea*) is the last thing to be seen, and it is reached only with difficulty. Once one has seen it, however, one must conclude that it is the case of all that is correct and beautiful in anything, that it produces both light and its source in the visible realm, and that in the intelligible realm it controls and provides truth and understanding, so that anyone who is to act sensibly in private or public must see it (VII, 517 b 7-c 5).

2. Interpretations seeing a “change” in the later Plato’s Ethics

The tripartite soul’s motivations. The role of desires and appetites

In spite of all these data, confirming that wisdom and the intellectual activity it implies play a primordial role in the realization of moral excellence and therefore of human *eudaimonia*, some commentators advanced a second way to understand Plato’s positions concerning the motivation of our moral decisions and actions.

They accept that, in the beginning, Plato shares the Socratic “intellectualism”, but maintain that already from the dialogues of the “middle period”, Plato “changes his mind”. This “turning” towards a non-intellectualist ethical theory is expressed essentially on these points:





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

- a) Plato introduces the tripartition of the soul, which includes (as we have already seen in the *Phaedrus*' myth) two irrational parts, which may have their own motivations to act: emotions and appetites. They may also impose these motivations to the intellect and finally to human action. Besides, every irrational part of the soul has its particular virtues (courage and temperance respectively), which no longer form a clear unity with wisdom. In many passages of the middle and later dialogues cited above, Plato refers to the irrational motivations of the human actions, accepting that they are the most current. A representative example is the image of the “iron strings” of our passions that move the “human puppet” more often and in stronger ways than the “soft golden string” of reason in the *Laws* (I, 644 d 7-645 a 4).
- b) In the *Phaedrus* and the *Symposium*, a crucial role is accorded to Eros, the Desire. Indeed, one may say that Plato even places the motivation for the dialectical exercise of the intellect, which may lead to the contemplation of the Ideas, in the human desire for knowledge. One may perceive the existence of an eventual conflict of desires, the “rational one” and the “irrational ones” behind the moral activity, justifying an eventual *akrasia* for as long as the person has not arrived at a perfectly stable “science” of the Idea of the Good or the Fine. The most cited passage containing a complex internal conflict is the one relating the sordid case of Leontius, who is at the same time wishing and feeling ashamed to look at corpses of young men (IV, 439 e 7-440a 3).
- c) In the *Republic* and the *Laws*, there is a clear distinction between the philosophers' possibility to attain the contemplation of the Ideas, which makes them the most wise and virtuous citizens and therefore, according to the “timocratic” political regime that Plato thinks best to establish in his ideal cities, the most capable ones to undertake the charges of the government. The main objective of the *polis*, however, is to also achieve an excellent common





life. As we have already said, the civic *eudaimonia* depends on and assures at the same time the excellence of all citizens. However, if the majority does not have an access to the contemplation of the Ideas, is it possible for them to become truly virtuous and *eudaimones*?

If not, only the philosophers may arrive at “becoming like gods”, and the ultimate objective of the Platonic city eventually threatens to be missed. If so, we are obliged to accept that Plato, in spite of his manifest distinctions concerning the human intellectual and moral capacities in the divisions of the city in three “classes”, according to the predominance of each one of the three parts of the soul, considered the possibility of being virtuous and blessed also without possessing the so highly praised wisdom of the intellect, by following motivations that may be irrational. The dangers of natural human appetites and desires are also repeatedly pointed out in these dialogues.

Before getting to the third interpretation advanced by contemporary scholars, I think it is pertinent to mention some more aspects of the philosopher-governors of the *Republic* and the *Laws*, the virtues in the ideal cities and the citizens’ *eudaimonia*.

Is eudaimonia possible without the contemplation of the Idea of the Good? The philosopher-governors and the majority of the ideal polis’ citizens

As T. Irwin has already mentioned, Plato’s conception of *eudaimonia* provided by the practice of philosophy, is attached to the theory of the philosophical Eros: “the philosopher who loves justice and the other moral Forms wants to express them in his own character and actions and to reproduce them in other people’s characters and actions” (Irwin 1977, 267).⁶ The same author thinks that we cannot qualify Platonic Ethics as a “moral solipsism”, especially because the perfect felicity of the philosopher

⁶ See also 249-286, where the author presents the whole of the discussions concerning *eudaimonia* and Platonic Ethics, with a profound critical analysis.





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

includes the realization of his desire to diffuse the results of his knowledge of the Good to those he loves in his personal relationships. I would like to add here that the same attitude is adopted by the philosopher at the political level, towards all members of his society.

In the *Republic* (VII, 516 c 3-6), far from enjoying egoistically his own felicity under the “sun-Good”, the philosopher feels pity (*eleein*) for his ancient companions, who have not yet had access to the truth. He will then get down to the cave again, in order to inform them about the external world, and to help them see more clearly. The enterprise is extremely important, as they have to arrive at the knowledge of the Good in itself, “so that they might behave wisely in the private and in the public life” (517 c 4-5).

Plato proposes for the ideal city a public education in dialectics for all persons who are capable of receiving it, after many years of other studies (VII, 535 a 3-536 b 4), so that they might know with certainty the true Good. After the end of their education and some years of practice, these persons will exercise the governors’ tasks according to their knowledge, aiming at all the citizens’ training to moral excellence (and to the intellectual one as far as everyone is capable of), which will assure at the same time the personal and the public *eudaimonia* (VII, 534 b 3-535 a 2).

The education and the conditions of life imposed to the “guardians” of the *Kallipolis* are defined by this priority (which in their case is obligatory). In fact, Plato proposes for them an original way of living in community, deprived of all personal property and even without a traditional family (which constituted the unconditional basis of a Greek’s social environment). If this kind of existence, in conformity with justice and self-restraint, as well as with material ascetism, entirely dedicated to the common good, seems rather unhappy to the multitude, Socrates thinks most people have a childish way to conceive *eudaimonia*. On the contrary, the guardians’ life surpasses in felicity that of the famous winners of the Olympic Games (V, 465 d 2-466 c 2). In fact, the philosopher-governors of the ideal city are the absolute counterpart of the “blessed tyrant”, described earlier by Polus





and Thrasymachus. Free from every material and emotional attachments, highly educated to all subjects of human knowledge and excellent in virtue, they are dedicated to the common good and can never abuse their political power. As far as it is possible for a human being, the guardians unite the conditions of a “blessed man or woman”, defined by Plato.

If these exceptional persons are selected in their childhood from among the population, the other members of the city are oriented towards studies and the professional occupation they seem most capable of. As the “auxiliaries” of the guardians, the “craftsmen” and the “agriculturers” possess a respectively predominant “emotive” and “appetitive” (part of their) souls, they have to develop essentially the virtues expressing the excellence of that part of the soul, as well as the necessary to all virtue of justice (for some commentators also the virtue of temperance). However, already in Plato the sense of “justice” is distributive: a just treatment of all citizens does not imply equality, but “attributing to everyone what is due to him”, in view of an optimal common function. The just and harmonious composition of the city’s parts is equivalent to the best equilibrium among the parts of the soul, because Plato considers the city as one and sole living organism, whose “excellent life” is in principle more important than the life of its parts. Plato thinks that these parts could not survive separately or in opposition to each other, and that each class’ “best life” consists in accomplishing perfectly the role its own nature imposes to assume within the city.

The philosopher-guardians play the role undertaken by the intellect for every human being wishing to develop fully all his psychic faculties. As a legislator of this “timocratic” regime, Plato permits himself to impose a clear and rational order to the functions assumed by every citizen, in view of attaining the objective of the long-term *eudaimonia* of the *polis*. He gives of course his dialectically defined reasons for not leaving the city’s fate in the hands of the multitude in equal terms for every citizen. But we may see behind the philosopher’s lack of confidence in the democratic regime the expression of his disappointment for the political





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

and moral decay of classical Athens (being also responsible for the death penalty of the citizen Plato considered to be a model of intellectual and moral excellence: Socrates).

In the *Laws* (II, 660 d 11-661 d 5), the legislators of the future city of Magnesia are essentially preoccupied with the education of the whole of citizens to the capital virtues: justice, courage and temperance. The Athenian stranger insists on the fact that “the blessed life is also the life the most just”. If all members of the community share and apply this principle, Plato is persuaded that the civic life will develop in peace and harmonious cooperation.

There is no clear distinction of the population in “three classes”; neither are there being given specific instructions for the education of the governors, who are however elected to the highest functions (those of the *nukterinos syllogos*) because of their excellence in wisdom and in virtue. Some commentators believe that in the *Laws* every reference to a philosophical education based on dialectics is missing (the means of public education in virtue are essentially emotive and practical, the principle mentioned before is not demonstrated but repeated), although the power of the “convincing *logos*” is used by the legislators when they wish to introduce the rules of the common life. There is therefore also an interpretation insisting that Plato’s confidence in the efficiency of the human intellect in general for the achievement of excellence and of the best human life, as well as for the capacities of the multitude to have an access to wisdom, finally diminished considerably or vanished (known as the old Plato’s “pessimism”) (Dodds 1951, 214-221).

Nevertheless, the political importance of the philosophical education of the most influential governors of Magnesia, the ones who may control all other administrators of the city (*euthynoi*) may be understood by the mentioning of their attaining the “knowledge on the things divine, as far as it is possible for a human being” (XII, 945 b 3-947 e 5). When an *euthynos* dies, his funeral is worthy of a hero and the whole city proclaims him “*eudaimon*” by the means of hymns.





AIKATERINI LEFKA

INTERPRETATIONS AGAINST PLATONIC “INTELLECTUALISM”

Reserves concerning the simple identification between eudaimonia and the virtues as well as between virtue and knowledge of the Ideas already in the early dialogues

The third position on the central question of our actual interest accepts that during not only his maturity or his old age, but already since the beginning of his philosophical production, Plato does not support an absolute “intellectualism” in Ethics. These commentators, much fewer than the supporters of the two previous, more widely accepted positions, are even sceptical towards the attribution to such a concept to Socrates himself.

Here are some of their arguments, inspired from the texts of the “early” dialogues.

- a) Socrates’ quest for the virtues does not arrive at any definition, in spite of the manifest primordial importance of the certain knowledge of what a virtue is for the realization of the soul’s excellence.
- b) Even in the first dialogues, every man is encouraged to try to achieve the degree of truth, wisdom and excellence of which he is capable (perfection in these domains being accorded only to the gods). It is evident that some of Socrates’ interlocutors are naturally more apt than others in this enterprise. As we have already seen, in the *Phaedrus*, Plato gives also a “mythical” explanation to these differences, attributing them to the place each soul had occupied following her “protector god” in the “divine procession” for the contemplation of the Ideas. In the *Theaetetus* (191 c 8-e 1), Socrates mentions that the variety of the quality of our “soul’s wax” influences the initial “clear impression” of the Ideas, the reminiscence of which is stimulated by dialectics.
- c) In some early dialogues (*Protagoras*, 352 a 8-353 a 2, for example), there is a clear reference to the irrational





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

motivations of the human actions, considered as extremely strong and common by the multitude of people, as we already mentioned—even if Socrates refutes this concept, in order to support the predominance of the knowledge of virtue and the possibility of teaching it. The *Laws*’ interlocutors, taking concretely under consideration the city’s population as a whole, develop their ideas on this pragmatic basis, which has never been ignored by Plato.

- d) The conception of the “knowledge of virtue” does not only imply a solidly grounded rational definition; as an art of bringing excellence and order to the soul, it is necessary to be applied and to give concrete results, like any *thechne*. The philosopher who “teaches virtue” should act virtuously in all situations and should be capable of making other people excellent in their everyday life; by the means he considers the most appropriate.
- e) Hadot (1993) interprets the passage 64 a 3-68 b 2 of the *Phaedo* concerning philosophy as an “exercise of dying”, that was also cited above, in an original way. The “detachment from the body” and the “concentration of the soul in itself” is for him not an activity of the intellect, but a meditation exercise that transcends reasoning (34-35). This scholar insists on the importance of the irrational as well as of the practical part of the ancient philosophers’ activities.
- f) The possibility of being virtuous in practice (by a kind of “divine inspiration” or a happy nature or a fortunate true opinion), even without achieving first a perfectly solid intellectual foundation is present in dialogues of all periods. In the eschatological myth of the tenth book of the *Republic*, it is only mentioned that for the souls of those who didn’t receive a philosophical education it is not easy to choose their next life on rationally grounded criteria that are the most sure ones to bring someone to the best possible option, even if they might have been practically virtuous in their previous human life.





In the *Laws* (III, 678 e 9-679 c 8), the Athenian stranger mentions the case of human communities after the great cataclysm and before the organisation in cities. At that time, he says, people lacked every art and science; they had the necessary goods to survive, so that they did not envy each other, but never in so much abundance as to become spoilt by a too comfortable way of living. Without need of any legislation or education, unconscious of what wisdom and lies might be, they believed simply to be true whatever one might say and they were living harmoniously, being *agathoi* by nature. A. Macé has advanced the idea that we have here the passage that is the most difficult to reconcile with the thesis of Platonic “intellectualism”, as Plato seems to support that true knowledge lies with the simple and ignorant people who didn’t experience the goods and evils of our own society. In fact, the problem of the “civilised” society itself and its members is that there is a need to attain a “certain kind of knowledge” assuring the “return” to this initial order and harmony in the soul and in the city.⁷

CONCLUSIONS

After all the data exposed above, I should declare that I am in principle not favorable to general qualifications like “intellectualism”, which seem to lead to simplifications easily depriving philosophical theories of their complexity.

As I mentioned before, I am also very reticent concerning the certainties that we may assume about the exact theories of Socrates and Plato. Following Kahn (2008), I think that the indirect and partial image we may have of the first and the dialectical

⁷ I would like here to seize the occasion to express my gratitude to Arnaud Macé, who has graciously accepted to send me the first version of his paper on “Socratic Intellectualism”, read in the Seminar of Platonic Studies (Nanterre, the 9th of June 2006), thus attracting my attention to some important passages and contributing to my own understanding of many points developed in the present introduction.





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

form of the works of the second only allow for more or less plausible suppositions. Moreover, even if the dynamic expression of the diverse ideas in Plato's dialogues attest an open possibility for criticism and modifications, I do not consider that there has been any radical “change” in the platonic views; the economy of each work and the aspect of the subject that the philosopher wished to approach in every specific case by the particular characters may be enough supplementary reasons for the plurality of the views expressed or the parts kept in silence.

As for the question treated here, I would be more eager to support the third and less popular opinion. I believe that Plato recognizes very early on the importance of irrational motivations for human actions and considers the application of the good and, in consequence, the virtuous and *eudaimon* life, possible even for people who do not have the (rare) capacities and possibilities to arrive at the knowledge of the Idea of the Good. Therefore, his Ethics and Politics cannot be considered as “intellectualist”, even if the knowledge of the Good, when it becomes a true science, takes the place of the strongest and the most stable motivation, as well as of the safest means to arrive at the long-term application of what is best in everyday life.

A philosopher, who is using *per excellence* his reason in order to achieve the theoretical and practical wisdom he desires ardently, is naturally expected to insist on the importance of his own method of approaching the good and the virtues as well as of realizing the best human life (especially if he has to fight against other “teachers of virtue”, like the sophists, whom he considers dangerous for the private and the public good). This does not turn him blind to the complexity of human nature, neither to the great number of difficulties one has to affront to arrive at the ideal of goodness he places as an aim, nor to the possibilities that exist for people to obtain the same results by following different paths. Plato just underlines the greater certitude of dialectics, which he has learnt from Socrates and developed himself, in spite of its being a long and painful exercise, for those who wish to take it, to the extend of their capacities.





AIKATERINI LEFKA

For the city's stable well-being, it would also be more safe, according to Plato, if the citizens who manage to arrive at the end of this procedure, to which the early dialogues incite, established the laws and governed the community, like the wise *nous* would be better to assure, against all odds, the harmonious cooperation of the parts of the human soul and living body.





References

BOBONICH, Christopher

- 1994 "Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76: 3-6. Reimpreso en *Essays on Plato's Psychology*, 203-237, edición de Ellen Wagner. Lanham: Lexington Books.

BOSSI, Beatriz

- 2003 "On Aristotle's Charge of Socratic Intellectualism: the Force of a Misunderstanding". *Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, 213-232, edición de Ales Havlicek y Filip Karfik. Praga: Oikoumene.

CANTO-SPERBER, Monique

- 1993 "Les paradoxes de la vertu. Remarques sur la philosophie morale de Platon". *Problèmes de la morale antique*, Sept études réunies par Paul Demont, 59-74. Amiens: Université de Picardie-Jules Verne, Faculté des Lettres, Centre de Recherches sur l'Antiquité Grecque et Latine.
- 2001 *Éthiques grecques*. Paris: PUF.

CARONE, Gabriela

- 2001 "Akrasia in the *Republic*: Does Plato Change his Mind?". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20: 107-148, edición de David Sedley. Oxford: Oxford University Press.





AIKATERINI LEFKA

COOPER, John

1984 "Plato's Theory of Human Motivation". *History of Philosophy Quarterly* 1: 3-21. Reimpreso en *Reason and Emotion: Essays in Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, pp. 118-137. Princeton: Princeton University Press; y en *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, 186-206, edición de Gail Fine. Oxford: Oxford University Press.

DODDS, Erick Robertson

1951 *The Greeks and the Irrational*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

1971 "Plato and the Irrational Soul". *Plato. A Collection of Critical Essays, II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, 206-229, edición de Gregory Vlastos. Garden City/New York: Doubleday & Co.

HADOT, Pierre

1993 "La Philosophie antique une éthique ou une pratique?" *Problèmes de la morale Antique*, 7-37, siete estudios reunidos por Paul Demont. Amiens: Université de Picardie-Jules Verne, Faculté des Lettres, Centre de Recherches sur l'Antiquité Grecque et Latine.

IRWIN, Terence

1977 *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Oxford University Press.

1977 *Plato's Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

KAHN, Charles

1987 "Plato's Theory of Desire". *Review of Metaphysics* 41: 77-103.

2008 "Response to Christopher Rowe". *Plato 2* <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article31.html>.

NORTH, Helen

1966 *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca-Nueva York: Cornell University Press.





IS “KNOWING THE GOOD” EQUAL TO “APPLYING THE GOOD”?

PENNER, Terry

1971 “Thought and Desire in Plato”. *Plato. A Collection of Critical Essays, II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, 96-118, edición de Gregory Vlastos. Garden City-Nueva York: Doubleday & Co.

PRIOR, William

1991 *Virtue and Knowledge. An Introduction to Ancient Greek Ethics*. Londres/Nueva York: Routledge.

ROWE, Christopher

1976 *An Introduction to Greek Ethics*. Londres: Hutchinson & Co.

SEEL, Gerhard

2008 “L’enseignement de Socrate sur l’akrasia. Les témoignages d’Aristote, de Platon et de Xénophon”, *Ἀλλ’ ἐν μοι κατὰλεξον...* “Mais raconte-moi en détail...” (Odysée, III, 97). *Mélanges de philosophie et de philology offerts à Lambros Couloubaritsis*, 59-292, dirigido por Michel Broze, Baudouin Decharneux y Sylvain Delcominette. Bruselas/París: Ousia-Vrin.

SHOREY, Paul

1971 “Plato’s Ethics”. *Plato. A Collection of Critical Essays, II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, 7-34, edición de Gregory Vlastos. Garden City-Nueva York: Doubleday & Co.

VLASTOS, Gregory

1969 “Socrates on Acrasia”. *Phoenix* 23: 71-88.

1990 *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

Plato’s Dialogues

Platonis Opera, edición de John Burnet, pp. 1901-1907. Oxford: Clarendon Press.

Plato. Complete Works. 1997. Edición de John Cooper. Indianápolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.







DEL CONOCIMIENTO
TRADICIONAL
A LOS SABERES HÍBRIDOS





Perspectivas en torno a los conocimientos tradicionales

MARÍA DEL CARMEN GÓMEZ MARTÍNEZ

Hoy en día, el conocimiento tradicional o indígena¹ (CTI) ha cobrado una importancia radical en diferentes ámbitos; la participación en las investigaciones sobre el tema por parte de grupos y organizaciones internacionales,² locales, comerciales, académicas, jurídicas, entre otros, nos habla de su relevancia.

En este texto quisiera hacer algunas acotaciones sobre el tema, que permitan vislumbrar las dificultades que enfrentan las definiciones de los CTI, asimismo quisiera presentar una especie de vindicación de los conocimientos tradicionales que consiste básicamente en poder mostrar su relevancia epistémica.

Así, la estructura del presente trabajo es la siguiente: en el primer apartado señalaré la discusión general que contrapone

¹ Existen diferentes maneras en las que se ha considerado este tipo de conocimientos. Aunque la diferencia entre conocimiento tradicional, indígena, primitivo, campesino-rural o local puede resultar sustancial y filosóficamente problemática no me detendré en esa discusión. En este caso, al conocimiento indígena y tradicional de manera similar. Para todas estas distinciones véase Argueta 2011.

² Entre algunas de estas organizaciones están: CWIS (Center for World Indigenous Studies); COMPAS (Comparing and Supporting Endogenous Development and Bio-Cultural Diversity); IK (Indigenous Knowledge Program del Banco Mundial); FAO (Food and Agriculture Organization): Project-Gender, Biodiversity and Local Knowledge Systems for Food Security; ILEIA (Centre for Information on Low-External-Input and Sustainable Agriculture); WIPO (World Intellectual Property Organization); GTZ (German Development Cooperation); UNESCO, entre otros.





el conocimiento científico y tecnológico (ccyt) al tradicional, presentando las dificultades de esta contraposición; en el segundo abordaré una forma de referirnos a los CTI; y, finalmente, mostraré su relevancia epistémica.

I

Las diferentes organizaciones que han entrado a la discusión han intentado establecer algunas “definiciones” de lo que es el conocimiento tradicional indígena (CTI) partiendo de, al menos, dos supuestos básicos: 1) que estos ofrecen información valiosa para el uso y desarrollo sustentable de los recursos naturales, y 2) la dicotomía —en muchas ocasiones radical— entre conocimientos tradicionales y conocimientos occidentales, lo que puede leerse como conocimiento científico (y tecnológico si tomamos en cuenta las nuevas prácticas tecnocientíficas). En este sentido, en un artículo de Michael Warren (1991) preparado para el Banco Mundial (en aquel entonces asesor del Departamento de Desarrollo Rural y Agricultura del Banco Mundial), se lee lo siguiente:

El conocimiento indígena (CI) es el conocimiento local —conocimiento que es único a una determinada cultura o sociedad. El CI contrasta con el sistema de conocimiento internacional generado por las universidades, instituciones de investigación y empresas privadas. Es la base para la toma de decisiones a nivel local en la agricultura, la salud, la preparación de alimentos, la educación, manejo de recursos naturales y otras múltiples actividades en las comunidades rurales. Este conocimiento se transmite de generación en generación [...] Los conocimientos indígenas tienen valor no sólo para la cultura en la que evoluciona, sino también para los científicos y los planificadores que tratan de mejorar las condiciones de las localidades rurales. [...] Los sistemas de conocimientos indígenas, entonces pueden ser comparados y contrastados con el sistema internacional de conocimientos. Es posible identificar los aspectos benéficos de los sistemas de conocimientos indígenas, así como los que se podrían mejorar a través de tecnologías de base científica. La validez y la rentabilidad de las tecnologías indígenas pueden ser probadas científicamente (1-2).





Hay varias observaciones que hacer a esta definición. Una primera es que se hace un “reconocimiento” del CTI que se deriva de la concepción que las mismas comunidades indígenas tienen respecto de su entorno y el respeto por la naturaleza. Si bien es cierto que dichas comunidades “tienen una detallada comprensión de su entorno y sus recursos [lo] que les permite un uso y un manejo adecuado de los ecosistemas locales en que habitan” (Pérez *et al.* 2006, 410), habría que considerar con detenimiento las intenciones que hay detrás de ese reconocimiento. Puede configurar un discurso neocolonial que tiene detrás ciertos fines políticos y económicos, y que justificaría la apropiación de estos conocimientos por parte de los científicos y planificadores, bajo el supuesto de “mejorar las condiciones de las localidades rurales”.

Este tipo de distinción, que parece reivindicar los CTI puede confundirse muy fácilmente con la apropiación ilegítima de la biodiversidad y del conocimiento tradicional asociado a ésta. El punto a destacar aquí es que, si bien se señala la importancia de estos conocimientos, habría que evitar todo tipo de esencialismo, que surge justamente de la creencia de que un conjunto de propiedades inmutables o esenciales delimitan la construcción de una categoría en particular (Semali y Kincheloe 1999), por ejemplo las categorías de “CTI” o la de “pueblos indígenas”. En estos dos casos, el esencialismo crea la idea de que los pueblos y los conocimientos tradicionales indígenas son entidades de la prehistoria que conservan su pureza y que están muy lejos de nuestra vida. Habría que evitar, entonces, que esto termine por generar, por un lado, una mayor marginación de los pueblos y comunidades que sustentan estos conocimientos en sus prácticas cotidianas —por ejemplo, con actos de biopiratería— y, por otro lado, una forma de subsunción al proceso hegemónico occidental al querer unificar estos conocimientos al *corpus* del conocimiento científico, pues el objetivo tampoco es conformar una síntesis de ambos en un *corpus* más sólido.

Para muestra, baste señalar las estrategias de conservación del conocimiento indígena a través de la “conservación *ex situ*”, *i.e.* fuera de sus hábitats, que claramente atentan contra los inte-





reses de los pueblos indígenas. De acuerdo con Arun Agrawal (1995), esta estrategia de conservación falla cuando menos en dos puntos. En primer lugar, si el proceso de conservación *ex situ* consiste en el aislamiento, documentación y almacenamiento en archivos regionales, nacionales e internacionales, por ejemplo de plantas y semillas, y si —tal como se ha afirmado en muchas ocasiones— el conocimiento tradicional es de carácter local y su vitalidad proviene de estar profundamente enraizado en la vida de las personas, entonces resultan contradictorios los intentos por *esencializar*, aislar, archivar y transferir ese conocimiento. En otras palabras, en la medida en que los conocimientos tradicionales están inmersos en las prácticas de las comunidades —sean éstas indígenas, rurales o campesinas— y en tanto son prácticas que cambian constantemente en relación con las necesidades de la misma comunidad o en relación con las circunstancias climatológicas, entonces el proceso de conservación elimina la naturaleza dinámica de estas prácticas al tiempo en que preserva un conocimiento a medias.

En segundo lugar, dice Agrawal, si bien en algún contexto la conservación *ex situ* se usó para combatir la erosión genética (pérdida de diversidad genética) y salvar el germoplasma, se ha visto su inadecuación no sólo porque las muestras representan una porción muy pequeña de la gran diversidad que existe en su medio natural, sino porque que el mantenimiento del germoplasma en ecosistemas artificiales (que de hecho son opuestos en lo que se refiere a su contexto ecológico y cultural) ha contribuido a dicha erosión. Así, si los biólogos reconocen que la conservación *ex situ* es una estrategia defectuosa para preservar las entidades distinguibles físicamente (como las plantas y las semillas), entonces parece innecesario y contradictorio querer ocupar tal estrategia para conservar los CTI (Agrawal 1995). Ahora bien, la estrategia de conservación *ex situ*, con los bancos de germoplasma por ejemplo, bien podría con el avance de la biotecnología ser el inicio de una biopiratería.

Una segunda observación con respecto a la definición inicial tiene que ver con la forma en la que se da la *comprensión* y *validez*





del conocimiento tradicional, a saber: a través de las formas provenientes del conocimiento científico —y tecnológico (CCYT). Si aceptamos el prejuicio cientificista de que los únicos estándares de evaluación epistémica (como la verdad, la racionalidad, la aceptabilidad, etc.) están dados por el conocimiento científico (en tanto que éste se rige por principios puramente epistémicos), se fomenta la idea de que el conocimiento por antonomasia es el científico y, por ende, sólo éste puede legitimar a otros conocimientos como verdaderos. Desde esta perspectiva, la ciencia es punto de partida y de llegada, con lo que el argumento se vuelve circular.

Aunado a esto tenemos el auténtico ejercicio de poder en que se encuentra inmerso el modelo de conocimiento científico moderno, pues tal poder no reside exclusivamente —aunque tengan un fuerte peso— en el control de los recursos económicos o políticos, sino en su capacidad para generar (y apropiarse del) conocimiento. De tal suerte que “la lucha de poder implica quién está autorizado para proclamar la verdad y para crear los procedimientos por los cuales es establecida; implica también quién tiene el poder para determinar qué conocimiento es más valioso y debe ser incluido en la currícula académica” (Semali y Kincheloe 1999, 31). En este sentido, si el poder está del lado del conocimiento científico (y tecnológico) se debe a sus esfuerzos de universalización, donde sólo se admite una racionalidad absoluta y por ende una verdad-objetividad.

Ciertamente hay un supuesto de superioridad epistémica del conocimiento científico derivado del poder económico y político que genera la industria científica. Algunos autores, como Gellner, asumen esta superioridad por la simple y sencilla razón de que es evidente: “la superioridad tecnológica y cognitiva de la forma de vida [científica-industrial] *es tan manifiesta* y tan cargada de implicaciones para la satisfacción de lo que los seres humanos desean y necesitan... que simplemente no puede ser cuestionado” (citado en Maffie 2008, 54, cursivas añadidas). Otros autores, como Taylor, van más allá al considerar no sólo la evidencia de esa superioridad, sino incluso el poder explicativo respecto del éxito tecnológico y, más aún, tienden a derivar





una supremacía epistemológica de la supremacía tecnológica que existe en el mundo occidental. De acuerdo con Maffie, el problema con el argumento de Taylor es que carece de validez lógica puesto que infiere de la fuerza y/o poder tecnológico generado por la ciencia moderna occidental lo que es correcto epistemológicamente. Así, el problema sería que “el éxito tecnológico no implica lógicamente el éxito epistemológico ya que ni el éxito tecnológico, práctico o incluso predictivo implica lógicamente la verdad” (Maffie 2008, 56).

Taylor asume dos supuestos que hacen problemático su argumento. En primer lugar, que sólo las consecuencias positivas de la tecnología sean consecuencias aplicables a la ciencia. En segundo lugar, que el conocimiento científico produce “la” explicación verdadera del mundo y, por ende, tiene una forma superior de acceder a él.

Volviendo a la idea de que los únicos criterios de evaluación epistémica están dados por el conocimiento científico, derivado de lo anterior podría señalarse que este argumento es fundamentalmente etnocéntrico puesto que ha generado una especie de “tiranía epistemológica” (Semali & Kincheloe 1999, 31), en tanto que la ciencia constituye el punto de referencia con el que debe ser medido cualquier producto epistémico diferente al de la ciencia, por ejemplo los CTI. Esta idea proviene del supuesto de que la comprensión y evaluación de una sociedad “primitiva” sólo puede hacerse desde nuestros propios estándares de inteligibilidad, pero va unido al supuesto de que el mundo moderno es superior a las sociedades primitivas porque da cuenta de manera *objetiva* de la realidad. En este sentido, Evans Pritchard señala que “*las nociones científicas son aquellas que concuerdan con la realidad objetiva tanto en lo que respecta a la validez de sus premisas, cuanto a las inferencias extraídas de esas proposiciones*” (citado por Winch 1994, 35). El origen de este tipo de concepciones lo hallamos en los cimientos de la modernidad.

Si bien es cierto que en un primer acercamiento a una comunidad diferente la comprensión de ésta se lleva a cabo a partir de la experiencia/conocimientos previos esto no cancela la posibilidad





de comprenderla en un momento posterior. Pero, tal como lo señala Winch (1994), a mi juicio adecuadamente, no podremos comprender al otro en la medida en que no estemos dispuestos a ampliar nuestra comprensión, y eso incluye que intentemos darle cabida a esa otra forma de vida, esto es, que intentemos hacer inteligible lo que, en principio, nos parece ininteligible. Siguiendo la propuesta de Winch, comprender las actitudes y/o acciones de un sujeto que pertenece a otra cultura implicaría comprender las prácticas discursivas de esa cultura donde esas actitudes/acciones cobran un significado particular. Si Winch tiene razón, el proceso de legitimación del conocimiento no depende de criterios universales sino de aquellos inherentes a esas prácticas donde se produce el conocimiento.

Pero, ¿por qué sería conveniente darle entrada a otras formas de vida, a otras formas de darle sentido al mundo circundante? En principio, la comprensión de los CTI provee una perspectiva diferente para producir y legitimar el conocimiento, lo que, en el mejor de los casos, puede contribuir a modificar la concepción de la forma en que *debe* generarse el conocimiento, para enfocarse en los modos en que realmente se genera. En este sentido, los estudios de epistemología social que insisten en el carácter contextual y constructivista de la ciencia han avanzado sobre este punto. Esto, a su vez, tendría implicaciones en esas relaciones de poder mencionadas anteriormente, es decir, al haber comprensión de esas formas tradicionales de conocimiento comenzarían a valorarse otras formas de producción y legitimación del conocimiento, lo que hace un contrapeso al paradigma dominante y reduce ese poder apabullante. Por otra parte, darle cabida a otras formas de vida supone la superación de este etnocentrismo epistemológico y puede tener consecuencias positivas si nos enfocamos en la función pragmática del conocimiento: otros conocimientos (no científicos) pueden ser pertinentes para la resolución de cierto tipo de problemas que afectan a toda una comunidad. Esto es lo que Olivé (2009) llama “redes sociales de innovación”; se trata de redes que, por su configuración axiológica, están pensadas más que para generar conocimiento con valor mercantil,





buscan generar conocimiento que puede ser aprovechado socialmente en la comprensión y resolución de problemas específicos.

Una tercera observación a la definición inicial de CTI, que está completamente vinculada con las anteriores, radica en la tendencia a contrastar el conocimiento tradicional con el occidental como una forma de acercarnos a la naturaleza del segundo. Así, se señalan una serie de características que parecen oponerlos de manera excluyente y donde la aceptación de uno implicaría necesariamente la negación del otro. Esto es así cuando se hacen indicaciones como las siguientes: mientras uno es moderno y civilizado, el otro es primitivo y tradicional; mientras uno es universal el otro es local; mientras uno es racional el otro es de sentido común; mientras uno es analítico el otro es holístico; mientras uno es objetivo el otro es subjetivo. Estas contrastaciones parecen indicar diferencias epistémicas sustanciales entre uno y otro. El problema con esta forma de distinguir a los CTI del conocimiento científico radica justamente en una comprensión esencialista de ambas prácticas epistémicas y en que los criterios de distinción son arbitrarios y eurocéntricos. Como lo mencioné anteriormente, la perspectiva esencialista presupone que un conjunto específico e inamovible de propiedades conforma una categoría, y en este caso supondría que ambas prácticas epistémicas se conformaron de una singular manera y no han sufrido cambio alguno; si son cuerpos de conocimiento cerrado, sin ningún tipo de influencia externa, en la realidad vemos que tanto el CTI como el conocimiento científico son el resultado de una serie de intercambios entre diferentes culturas.

Esta perspectiva esencialista también es equivocada a causa de su arbitrariedad. Veamos, a vuelo de pájaro, al menos dos casos que ilustran esto. El primero tiene que ver con la noción de tradición. Las características de “moderno y civilizado” se contraponen a las de “primitivo y tradicional”, esta oposición se deriva de que la tradición era considerada como la antítesis de lo fundado en la razón; así, la tradición parecía ser portavoz del retraso, lo dogmático y el conservadurismo (Velasco Gómez 1997, 157). Sin embargo, la tradición no es inmune a la crítica y,





en todo caso, a la transformación. Kuhn, por ejemplo, establece una analogía entre la noción de tradición y la de paradigma, sobre todo cuando entiende a este último como un marco general o una estructura que condiciona y le da sentido a la investigación científica, pero esta estructura que revela las líneas de investigación y la constitución de la misma disciplina es, con el paso del tiempo, cuestionado y sustituido por otro paradigma. Así dice Kuhn:

Sólo cuando se asume la validez de la tradición científica contemporánea es cuando estos problemas adquieren sentido teórico y práctico... [los científicos] tienden a dilucidar la tradición científica dentro de la cual crecieron y no a tratar de cambiarla. [...] Sin embargo, el efecto final de este trabajo dentro de la tradición es ejercido invariablemente sobre esta misma. Una y otra vez, el intento constante por dilucidar la tradición vigente termina por producir uno de esos cambios en la teoría fundamental, en la problemática y en las normas científicas, a todo lo cual me he referido ya como revoluciones científicas (1982, 257).

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

El segundo punto es el que hace referencia a la ciencia como una práctica objetiva y a los CTI como una práctica subjetiva. La idea de la objetividad comienza con la separación que se establece, en los inicios de la modernidad, entre el sujeto y el objeto como campos completamente delimitados. Descartes presupuso que el sujeto cognoscente podía conocer objetivamente el mundo a través de la razón, mas no de las pasiones. Si bien para Descartes la objetividad no resultó problemática sí lo fue para filósofos de la ciencia como Popper, quien insistió en la separación de tres mundos correspondientes a los estados físicos, estados mentales y “contenidos del pensamiento objetivo”. El conocimiento científico pertenecía a este último mundo porque se refería exclusivamente





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

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

...toda elección individual entre teorías rivales depende de una mezcla de factores objetivos y subjetivos, o de criterios compartidos y criterios individuales [se espera] razonablemente que con nuevas investigaciones se eliminarán las imperfecciones residuales y se producirá un algoritmo para prescribir la elección racional y unánime. No existiendo aún tal realización, los científicos no tienen otra opción más que la de suplir subjetivamente lo que falta todavía en las mejores listas de criterios objetivos de que se dispone en la actualidad (349-350).

Con esto, Kuhn cuestiona el hecho de que por mucho tiempo se haya obviado la intervención de factores subjetivos en la elección de teorías (pensemos por ejemplo, en la insistente distinción que





se marcó y defendió —Popper se cuenta entre los defensores— entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, el primero obedece a factores subjetivos, mientras que el segundo, a objetivos).

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

La pregunta ahora es la de cómo referirnos a los CTI sin que la exigencia de que sean revalorizados sea artificial, esto es, sin caer en esencialismos, sin marginar a los pueblos y comunidades que sustentan esos conocimientos, ni evaluarlos a la luz de los criterios epistémicos de la ciencia.

II

Dadas las dificultades para dar cuenta del conocimiento tradicional, partiré del supuesto de que es necesario ir más allá de las discusiones arriba bosquejadas. Así, la manera en la que creo que es posible caracterizar tales conocimientos es, muy *à la* Winch, por observación directa de prácticas específicas, de tal suerte que podamos hallar la lógica de cómo sus acciones están constreñidas por un sistema normativo particular. Pero antes de referirme a una práctica particular, la del *tlacolol* en la Montaña de Guerrero, vale la pena hacer algunas acotaciones de orden conceptual que ayuden al propósito de este apartado.

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





Lo que se señala con estos tres elementos son actividades humanas intencionadas (que persiguen cierto tipo de fines), pero acotadas a lo que es posible dentro de una determinada circunstancia (a través del conjunto de normas o principios que nos permiten o prohíben ciertas acciones) y que se fundamentan en toda una estructura de creencias o acuerdos (que la comunidad se ha encargado de fortalecer con el paso del tiempo). Puesto en estos términos, las prácticas están dirigidas por reglas, valores, fines, creencias, proyectos, objetivos y emociones, entre otras cosas; son —en parte— la estructura teórico-conceptual que se requiere para llevar a cabo algún tipo de actividad. En ese mismo sentido, Toledo nos dice que:

Todo productor rural requiere de “medios intelectuales” para realizar una correcta apropiación de los ecosistemas durante el proceso productivo.³ Por ello es importante estudiar ese conjunto de

³ Cuando Toledo habla del “productor rural” puede surgir la idea de que existen diferencias sustanciales con los productores indios porque son éstos últimos los que sustentan una forma de conocimiento tradicional, por eso es necesario señalar que en México existen numerosas comunidades rurales que, aunque no son consideradas indias, muestran muchas similitudes con aquellas. A decir de Bonfil, “se trata de comunidades con cultura india que han perdido la comunidad correspondiente” (2006, 77). Estas comunidades manifiestan abundantes rasgos históricos cercanos a los de aquellas, por ejemplo, la actividad económica básica sigue siendo la agricultura, que conserva algunas técnicas indias; la organización del trabajo está dada por “la cooperación vecinal basada en la reciprocidad”; la cosmovisión que estructura y da sentido a las prácticas aparece, aunque fragmentada; en cuanto a la vivienda y la alimentación, también comparten ciertos patrones, sobre todo porque los nichos ecológicos son los mismos o similares; en lo que concierne a la salud, siguen recurriendo a prácticas propias de las culturas indias, por lo que cuentan yerberos, hueseros y comadronas; con respecto a la organización comunal, los barrios tienen una función parecida a la de los parajes indios, aun cuando la autoridad estatal tenga una mayor presencia en estas comunidades a través de la figura de “ayuntamientos municipales”. Una gran diferencia entre estas comunidades rurales y las propiamente indias reside en la lengua: mientras que en las primeras se habla sólo el español, en las segundas se conserva la indígena como lengua materna (algunos indígenas tienen más de una lengua). Por todas estas razones, Bonfil señala que “es necesario entender el cambio de comunidad india a pueblo campesino, no como una transformación que





creencias, percepciones y conocimientos sobre la naturaleza que el productor pone en acción durante dicho proceso. Este conjunto, al que suele aplicársele el nombre de *corpus*, constituye un sistema que, como repositorio de conceptos y símbolos debe poseer algún tipo de organización interna (1990, 24).

Lo que Toledo señala como *corpus* es en realidad una práctica cognoscitiva o sistema de saberes que, aunque tiene diferentes abordajes,⁴ puede ser constatado en prácticas particulares como la acuicultura, la silvicultura, la agricultura, el policultivo, el cultivo de plantas medicinales y alimenticias, la producción artesanal y el manejo de los recursos forestales, entre otros. En estas prácticas se genera todo un cuerpo de conocimiento —al que podemos llamar conocimiento tradicional— que es necesario para que el productor⁵ haga un uso correcto del ecosistema y llegue a hacer innovaciones partiendo del conocimiento que tiene y el nuevo que va descubriendo o al que va teniendo acceso. De esto claramente se desprende la idea de que las prácticas no son estáticas, sino que constantemente se van modificando, se van adaptando tanto a las necesidades como a los recursos con los que se cuenta. En este sentido, Schatzki señala que “no sólo los hechos y dichos involucrados, sino los entendimientos, normas y estructuras teleoafectivas que las organizan [a las prácticas] pueden cambiar con el tiempo en respuesta a eventos contingentes” (2001, 53).

implique el abandono de una forma de vida social que corresponde a la civilización mesoamericana, sino fundamentalmente como un proceso que ocurre en el campo de lo ideológico cuando las presiones de la sociedad dominante logran quebrar la identidad étnica de la comunidad india” (79-80).

⁴ Los diferentes abordajes van de la mano con las distintas formas en las que se nombra a estas prácticas cognoscitivas. Por ejemplo, los etnólogos hacen referencia a dichas prácticas como *sistemas de creencias*, los psicólogos ambientales y los geógrafos del paisaje las llaman *maneras de percibir el universo natural*, los antropólogos y etnobiólogos como *sistemas de conocimiento de los elementos y procesos naturales* (Toledo 1990, 24).

⁵ Aunque señalamos “el productor” en forma genérica hay que insistir en que el sujeto del conocimiento tradicional suele ser una comunidad que participa en la práctica de la que se trate. Pero sobre ello hablaremos más adelante.





Como segunda acotación hay que decir que la descripción de las prácticas debe hacerse en relación directa con una cultura y territorio específico. Coincido con Castilleja (2011) en la idea de que los conocimientos no pueden descontextualizarse de su “territorio”, porque es en él donde estos se han construido, también porque es a través de éste que podemos acceder a los recursos naturales y porque, finalmente, es una forma de señalar pertenencia, continuidad y permanencia; eso sin contar que para algunas comunidades el territorio llega a ser sagrado.⁶ En otras palabras, no podemos hablar de los sistemas de conocimiento si nos separamos de las prácticas en las que éste se constituye. Y estas prácticas en las cuales se construye el conocimiento son sumamente variadas y dependen del tipo de territorio del que se trate. Si bien es cierto que, en general, las comunidades indígenas se encuentran asentadas en los lugares de mayor biodiversidad, no hay que perder de vista que no se tienen las mismas condiciones, y eso puede dar origen a uno u otro tipo de práctica.⁷

Una última acotación va dirigida a la práctica como algo que se instituye y constituye socialmente. De acuerdo con la noción de práctica asumida puede inferirse que el conocimiento se genera socialmente pues existen acuerdos o presupuestos que son aceptados por la comunidad que lleva a cabo una determinada práctica. También puede inferirse de la idea de que existen valores que

⁶ En este sentido habría que señalar que “hay pueblos, como el tzotzil de Chiapas, que creen que sus antepasados viven en las montañas que rodean sus comunidades, desde donde protegen y vigilan a sus descendientes. Otros pueblos conciben su territorio como una herencia recibida de los antepasados que lo consiguieron y lo han defendido, y también como un legado que deberán dejar a sus descendientes. En general, el territorio de la comunidad está cargado de historias y recuerdos que vinculan a la iglesia, cada capilla, parcela, bosque, riachuelo, cañada y cerro con sus habitantes, muertos y vivos, con sus santos y sus dioses” (Navarrete 2008, 51).

⁷ Aunque hablamos de prácticas en general no hay que obviar el hecho de que el territorio, en su sentido más básico, es fundamental para referirnos a las prácticas en particular. Situarnos de este modo nos permite ubicar claramente regiones geográficamente diferentes y porque esa diferencia tiene implicaciones no sólo al nivel de los elementos que encontramos en la naturaleza, sino en las relaciones entre estos y los procesos de la misma.





determinan las acciones de los sujetos y de que esos valores no son individualistas, normalmente tienen un carácter colectivista. Puede concluirse, pues, que la generación del conocimiento es social, y aunque el sujeto que sustenta el conocimiento tradicional es colectivo, existen especialistas o autoridades epistémicas: los yerberos, las comadronas, los chamanes, entre otros. Estos, al igual que el resto de la gente tienen conocimiento de primera mano: su experiencia individual, pero son además reconocidos por la comunidad. La idea de que el conocimiento es colectivo es explicable en la medida en que los niños van adquiriendo ciertas responsabilidades y se van incorporando tanto en las labores domésticas (las mujeres) como agrícolas (los hombres). El principio básico para esta incorporación es la observación, de acuerdo con Chamoux: “observar la forma en la que se realiza tal o cual cosa parece ser el método en que más confían los indígenas cuando quieren lograr la transmisión de conocimientos y de los *saber hacer*” (citado en Aguirre 2007, 35). La forma en que los niños y niñas van aprendiendo las técnicas de la agricultura o la pesca o el modo en que se teje un huipil es a través del acompañamiento de los padres, son estos quienes inculcan las actividades de la vida cotidiana.

Ahora bien, acercándonos ya a la práctica del *tlacolol*, antes señalé la importancia que actualmente se da al conocimiento tradicional, pues estos sistemas —que en algún momento quedaron olvidados— ahora son rescatados porque se dice que poseen una “*racionalidad ecológica* que favorece un uso conservacionista o no destructivo de los recursos naturales” (Toledo 1990, 4). Pero ¿a qué se debe que el uso de los recursos naturales sea más apropiado que el de otros modelos productivos modernos (a partir de los cuales se ha manifestado la extinción de la flora y la fauna, por ejemplo)? De manera general, puede atribuirse a diferentes factores: no están sujetos a una lógica mercantil capitalista, están inmersos en la cosmovisión de una cultura, y la forma de producción del conocimiento está vinculada a la concepción que tienen del territorio y su relación con éste, entre otras cosas.

Desde la perspectiva de algunas comunidades indígenas la explicación tiene que ver con que la forma en la que conciben el





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

De acuerdo con una investigación reciente realizada en Tlaco-tepec, municipio de Tlacoapa, en la Montaña de Guerrero, por investigadores comunitarios de la UPN-Tlapa, el ciclo de la milpa o *tlacolol* no puede concebirse independientemente de la visión cosmogónica del pueblo, donde la siembra juega un papel fundamental. Para estos efectos existe un calendario agrícola y ritual que va desde la bendición de las semillas (de maíz, frijol y calabaza), como un acto de fe a través del cual se espera que la producción y cosecha del año sean favorables, hasta el almacenamiento o *aguardado* del nuevo grano. A esto le acompañan rituales de petición —por ejemplo, de lluvia— y de agradecimiento a San Marcos, asistidos por música y diferentes objetos simbólicos que son entregados a la Madre Naturaleza para que los valore y, de ser posible, mande bendiciones consistentes en buena cosecha, salud, etc. Los resultados son importantes pues usualmente la siembra tiene el objetivo de cubrir las necesidades básicas de alimentación hasta por un año.

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





y el clima, lo que implica un gran conocimiento sobre las semillas (color, tamaño y resistencia al clima). Dadas las condiciones del terreno (pendientes que alcanzan los 45°) se usa la forma tradicional que es con coa o la yunta (terrenos planos). En el periodo de siembra —relatan los investigadores— es fundamental el estado de la luna, pues les ayuda a predecir el futuro de la siembra: la luna llena es indicativo de una milpa frágil. Una vez que el terreno es sembrado requiere cuidados como la limpia o el abono. Dado que el *tlacolol* es un policultivo, usualmente se siembra maíz, acompañado de calabaza y frijol; estos últimos se producen en “guías” que se extienden a lo largo de varios metros, por eso es importante que la limpia se lleve adecuadamente, si se corta una de estas guías existe el riesgo de que se pierda la cosecha. Se procura que el abono sea natural (excremento de diferentes animales: de ganado y de hormiga).

Finalmente, transcurridos ya casi ocho meses desde la bendición de las semillas, comienzan las fiestas. La fiesta de las flores es aquella “donde el hambre se va y llega la abundancia”, consiste en adornar con flores la milpa para que los vientos no la derrumben, con éstas se busca lograr un equilibrio entre los vientos del bien y del mal. Las primeras cosechas se ofrendan al Fuego (se queman), como una forma de obtener su aprobación para hacer uso de esos alimentos. Otra de las fiestas es la de los muertos, después viene la pizca o cosecha final. La importancia de la recolección radica en la selección de las mejores mazorcas.

De acuerdo con esta práctica, la observación y la experiencia, así como la interpretación de los indicadores biológicos —el estado de la luna, la capa protectora de vegetación, la limpia del terreno, etc.—, son la base para tomar decisiones respecto de cuándo, dónde, cuánto, qué y cómo producir. Sin todo este cuerpo de conocimiento sobre las diferentes regiones climáticas, los tipos de semilla, los tipos de siembra (temporal o de riego), las técnicas adecuadas dependiendo del tipo de terreno, la siembra del *tlacolol* resultaría prácticamente imposible. En este sentido, hay que recordar que México es uno de los principales centros de origen de la agricultura cuyas técnicas se remontan a prácticas ancestrales.





III

Ahora bien, hasta aquí hemos visto varias características del conocimiento tradicional y, entre ellas, he destacado la idea de que son conocimientos relativos al contexto y a la cultura. De este modo, comprender qué son los sistemas de conocimiento implica comprender las actividades que llevan a cabo las comunidades que sustentan el conocimiento tradicional. Que en dichas actividades se encuentre el conocimiento quiere decir que éste es entendido en términos prácticos. Dicho de otro modo: el conocimiento se entiende en términos de cómo hacer ciertas cosas más que en términos teóricos de saber ciertos hechos, verdades o leyes (Maffie 2008, 57). Sin embargo, considerado en estos términos parece conducirnos a un relativismo. Aunque esta afirmación es correcta, hemos de señalar que el relativismo no es radical y que da lugar, al menos desde esta concepción de lo que son los conocimientos tradicionales, a una postura pluralista.

La concepción del mundo no es la de un *universo* sino la de un *pluriverso*. Con respecto a esto Maffie señala que “La realidad es plural, no única. Consiste de una multiplicidad de relaciones causales y ontológicas que no son unificadas ni ordenadas en un todo único, ni reducible a un orden más básico. Más que un orden verdadero, existen órdenes ‘igualmente verdaderos’” (2008, 56-57). En la medida en que existe una multiplicidad de relaciones causales y ontológicas, no podemos asumir que existe una relación con la naturaleza que sea ontológica o epistemológicamente superior o más fundamental. En este sentido, que algo sea verdadero es siempre en relación con las prácticas discursivas de la cultura. Esto quiere decir que, si bien es cierto que los conocimientos tradicionales pueden verse reflejados en sistemas particulares, es posible la idea de que puedan coexistir diferentes sistemas de saberes con valores e intereses diversos. La idea que subyace a este presupuesto es que no existen formas universales del conocimiento, es decir, que los procesos de conocimiento, la validez de los sistemas de conocimiento y los términos epistémicos-evaluativos de dichos sistemas no tienen carácter universal. Con esto se reafirma la idea de que la aceptación de la diversidad





cognoscitiva —y por ende, de los conocimientos tradicionales— debe partir de un pluralismo tanto ontológico como epistémico.

IV

A modo de conclusión, podríamos preguntarnos ¿por qué es relevante epistémicamente hablando el CTI? El caso de la siembra del *tlacolol* muestra ya algunas características que anuncian la relevancia de estas prácticas de conocimiento tradicional. Como lo enfaticé antes, la población de la Montaña de Guerrero cuenta con un cuerpo de conocimiento que le permite la comprensión y solución de problemas específicos de la comunidad. El caso del *tlacolol* es una muestra de conocimiento que posibilita no sólo la producción de maíz en condiciones que pueden resultar adversas, sino que —quizá de manera más importante— preserva, conserva y transforma ese recurso genético a través de una serie de técnicas y procedimientos tradicionales. De ahí la gran variedad de maíces en México, misma que sería impensable sin el agricultor y sin sus conocimientos y prácticas de manejo como la selección de semillas o como la asociación entre semillas y tipos de suelo. Todos los elementos que subyacen a esta práctica, que van desde la observación y la experimentación, hasta la interpretación de los indicadores biológicos son el fundamento para la toma de decisiones respecto de cuándo, dónde, cuánto, qué y cómo producir, pero sin perjuicio del medio ambiente. Así como este corpus de conocimiento ha permitido la gran variabilidad del maíz, habría que decir que son conocimientos que repercuten positivamente en la conservación del medio ambiente. De modo que su relevancia proviene del potencial que tienen para resolver problemas en diferentes ámbitos: en la salud, en lo ambiental, en lo social.





Referencias

AGUIRRE, Irma

2007 *Amuzgos de Guerrero. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: CDI.

AGRAWAL, Arun

1995 "Indigenous and Scientific Knowledge: Some Critical Comments". *Indigenous Knowledge and Development Monitor* 3 (3): 1-9.

ARGUETA, Arturo

2008 *Los saberes p'urhépecha. Los animales y el diálogo con la naturaleza*. México: UMSNH, UNAM, Gobierno del Estado de Michoacán, JP, PNUMA.

2011 "El diálogo de saberes, una utopía realista". En *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, coordinación de Arturo Argueta et al., 495-510. México: UNAM-CRIM, FONCICYT, IBERO.

BONFIL, Guillermo

2006 *México profundo*. México: Random House Mondadori.

CASTILLEJA, Aída

2011 "Sistemas de conocimiento en competencia: un estudio en pueblos purépecha". En *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, coordinación de Arturo Argueta et al., 393-416. México: UNAM-CRIM, FONCICYT, IBERO.



PERSPECTIVAS EN TORNO A LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES

KUHN, Thomas

1982a “La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica”. *La tensión esencial*, 248-262. México: FCE.

1982b “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría”. *La tensión esencial*, 344-364. México: FCE.

MAFFIE, James

2008 “In the End, We Have the Gatling Gun, and They Have Not: Future prospects of indigenous knowledges”. *Futures* 41: 53-65.

NAVARRETE, Federico

2008 *Los pueblos indígenas de México. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: CDI.

PÉREZ, Ricardo, et al.

2006 “El conocimiento popular, campesino e indígena desde abajo. El caso Puebla”. En *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural*, coordinación de Luciano Concheiro y Francisco López, 391-444. México: CEDRSSA-Cámara de Diputados-LIX legislatura.

POPPER, Karl

1992 *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.

SCHATZKI, Theodore

2001 “Practice Mind-ed Orders”. En *The Practice Turn in Contemporary Theory*, edición de Theodore Schatzki et al., 42-55. Nueva York: Routledge.

OLIVÉ, León

2009 “¿A quién pertenece el conocimiento? Poder y contrapoderes en el camino hacia las sociedades del conocimiento”. En *Sociedad del conocimiento*, coordinación de Rodolfo Suárez, 89-108. México: UNAM.





MARÍA DEL CARMEN GÓMEZ MARTÍNEZ

SEMALI, Ladislausy Joe Kincheloe

1999 "Introduction: What is Indigenous Knowledge and Why Should We Study It?". En *What is Indigenous Knowledge? Voices from the Academy*, edición de Ladislaus Semali y Joe Kincheloe, 3-58. Nueva York: Falmer Press.

2011 "Compartiendo saberes". *Tlacotepec: unido en raíces y espigas*. México: FONCICYT, Tlacotepec, Municipio de Tlacoapa, Gro.

TOLEDO, Víctor

1990 "La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las 'ciencias campesinas' sobre la naturaleza con especial referencia a México". *Ciencias* 4: 22-29.

VELASCO, Ambrosio

1997 "El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica". En *Racionalidad y cambio científico*, compilación de Ambrosio Velasco, 157-178. México: Paidós, UNAM.

WARREN, Dennis

1991 "Using Indigenous Knowledge in Agricultural Development". *World Bank Discussion Papper 127*. Consultado en junio de 2011. <http://www.wds.worldbank.org/external/default/main?pagePK=64193027&piPK=64187937&theSitePK=523679&menuPK=64187510&searchMenuPK=64187283&theSitePK=523679&entityID=000178830_98101903545330&searchMenuPK=64187283&theSitePK=523679>.

WINCH, Peter

1994 *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós, ICE, UAB.





Saberes, apropiaciones y resistencias. La “nueva” cultura laboral y el trabajo maquilador de los obreros maya-yucatecos

VERÓNICA GARZA NAVEJAS

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo una empresa maquiladora de exportación fomenta entre sus empleados de origen maya una “nueva” cultura laboral, con objeto de promover la integración de los trabajadores(as) a la empresa y con ello, lograr mayor productividad. Asimismo, se pretende analizar en qué forma los trabajadores y trabajadoras se apropian de ciertos elementos transmitidos por la empresa (tales como saberes, habilidades, discursos), la manera como resisten ante otros que cambian sus prácticas locales y cómo realizan procesos de resignificación que dan origen a una cultura laboral propia.

Por “nueva” cultura laboral se entiende al conjunto de valores, saberes, habilidades y conceptos relacionados con el trabajo, así como a la identificación con un corporativo, que la industria globalizada intenta promover entre sus empleados. Surge de la necesidad que tienen las empresas por homogeneizar sus procesos de producción y formas de organización al interior de las fábricas que, a su vez, requiere la integración de los trabajadores a la empresa (empleados cuya heterogeneidad se manifiesta en sus diferentes orígenes étnicos, nacionales y culturales); todo con el objetivo de cumplir con las exigencias de un mercado global dinámico, que demanda mano de obra flexible y comprometida con la empresa.





En este trabajo se expone cómo una maquiladora transnacional de capital estadounidense, ubicada en Yucatán, trasmite su “nueva” cultura laboral, también conocida como cultura corporativa, a sus trabajadores de origen maya. Trabajadores pertenecientes a comunidades rurales que, hasta hace algunas décadas, se dedicaban predominantemente a las labores del campo y artesanales. Se mostrará que la cultura laboral fomentada por la empresa no es adquirida tal y como es transmitida por la empresa, debido a que los trabajadores poseen de antemano sus propios conceptos del trabajo, aprendidos en diferentes procesos de socialización (familia y ámbito comunitario) tanto como en sus trayectorias laborales.

Se trata de un estudio desarrollado a través del trabajo etnográfico, es decir, en forma directa y prolongada con los sujetos y el lugar de estudio. La investigación se realiza en una empresa maquiladora, que contrata empleados provenientes de diferentes estados de la república mexicana o de otras nacionalidades y obreros(as) de origen maya. El trabajo empírico se llevó a cabo en dos etapas. La primera, en 2008, a través de un recorrido por la planta maquiladora bajo la guía del gerente de producción, para observar el proceso de trabajo y la dinámica fabril. Se realizaron entrevistas directas con los gerentes, mandos medios (ingenieros de producción y gerentes de recursos humanos, supervisores de línea y otros).¹ La segunda etapa tuvo lugar en 2009, observando las fiestas tradicionales en Acanceh, localidad donde se ubica la fábrica y en donde viven los operarios(as). Ahí se aplicaron entrevistas semidirigidas a los trabajadores y trabajadoras en sus domicilios, para abordar las dimensiones individuales, familiares, laborales y comunitarias.

La investigación se basa en la metodología abierta reconstructiva que va de la teoría al dato y viceversa, por ello este avance también sugiere nuevas interrogantes, que son expuestas en el último apartado.

En la primera parte se explican las características de la industria maquiladora contemporánea globalizada y la necesidad

¹ Esta investigación tiene como antecedente el trabajo publicado en coautoría (Garza y Escalante 2008).





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

de las empresas de construir una “nueva cultura laboral” para homogeneizar su productividad. En la segunda, se presentan algunas acepciones del concepto *cultura laboral*, utilizado tanto en el ámbito académico como en el empresarial, con el fin de mostrar cuál de ellas se considera adecuada para este análisis. En el tercer apartado se expone el estudio de caso, es decir, las características generales de la maquiladora y cómo se transmite la cultura laboral; además se exhiben algunos rasgos de los procesos de apropiación, resistencia y re significación de dicha cultura que hacen los trabajadores(as). Finalmente, a manera de conclusión, se presentan algunas reflexiones e interrogantes a las que se ha llegado en el estudio.

LA INDUSTRIA MAQUILADORA CONTEMPORÁNEA Y LA “NUEVA” CULTURA LABORAL

La industria globalizada contemporánea cuenta entre sus características el estar distribuida a lo largo y ancho del planeta, mediante la instalación de factorías en diferentes países y la adquisición de tecnologías y materias primas en distintas partes del mundo. Esta tendencia —denominada por algunos analistas como *relocalización*— se acentúa cada vez más en la búsqueda de ventajas competitivas. Algo similar ocurre con el origen de la fuerza de trabajo, aunque con menores dimensiones,² pues las empresas contratan personal de diferentes culturas. Esto se debe a la apertura de los mercados internacionales altamente competitivos que lleva consigo la intensidad en las demandas y calidad de los productos, así como la reestructuración industrial.

Para enfrentar las demandas del mercado internacional, la industria maquiladora ha conducido cambios en los paradigmas productivos y en la organización internacional del trabajo (Castilla

² De acuerdo con Castells, en la globalización el capital transnacional, a través de las empresas multinacionales, posee mayor movilidad que la mano de obra migrante (2006, 260), lo que lleva a dichas empresas a contratar fuerza de trabajo de los países en los que se instala culturalmente diferenciada, fenómenos que se replica en los países industrializados con altos porcentajes de trabajadores migrantes.





2004, 126). Lo que ha sido llamado “reconstrucción industrial”. Tales cambios en la producción se han acompañado de nuevas “filosofías del trabajo”, en las cuales la eficacia, el control de calidad, el “justo a tiempo” y la diversificación de los artículos que se elaboran juegan un papel importante para lograr una eficiencia productiva que no se olvida del “servicio al cliente” (134). A esta reconversión industrial se añade la flexibilidad laboral, la precariedad salarial y el debilitamiento de agrupaciones gremiales que vigilen los intereses de los trabajadores, como los sindicatos.³

Cada vez con más frecuencia, en las empresas trasnacionales se observa un sistema de producción que constituye el fomento de una nueva cultura de trabajo a nivel internacional. Se trata de una estrategia laboral basada en la “filosofía del trabajo japonesa”, que promueve métodos participativos que involucran al trabajador con los corporativos, fomentando las labores en equipo, la relación cliente-proveedor, la mejora continua, los círculos de calidad y la identificación con la empresa. El involucramiento en los procesos y en el control de calidad lleva a la generación de nuevas relaciones sociales que se gestan al interior de las fábricas (Castilla 2004, 123).

Esa estrategia ha recibido el nombre de *ingeniería cultural*, concepto acuñado por Kunda (1992) para referirse a las acciones de las empresas internacionales para crear una “nueva cultura laboral”, noción que ha sido utilizada por los propios empresarios para expresar los cambios en los procesos productivos, valores y conceptos del trabajo, en el marco de la reconversión industrial. La idea de “ingeniería cultural”, según Kunda, se refiere a los intentos de las empresas por poner en marcha programas orientados a adecuar los valores y las actitudes de los trabajadores ante los nuevos requerimientos de la producción industrial. Al respecto, nos dice Reygadas (2002a), “la cultura del trabajo se está convirtiendo en un factor central dentro de las estrategias compe-

³ Oliveira y García (1998) apuntan que la flexibilidad en la contratación por tiempo determinado y el trabajo precario (bajos salarios) son características de la industria maquiladora, lo que lleva a la inseguridad laboral y a la búsqueda de otras actividades remunerativas entre los trabajadores y trabajadoras para complementar el ingreso.





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

titivas de las corporaciones” (19). A esto se añade la transmisión de valores, formas de trabajo, hábitos y costumbres relacionados con las empresas, con lo que se busca incrementar el desempeño y la productividad de sus integrantes que, en general, poseen características lingüístico-culturales diversas.

En el ámbito empresarial, a la promoción de una nueva cultura laboral también se le conoce como *cultura corporativa*, con lo que se quiere poner de relieve el hecho de que las corporaciones transnacionales impulsan una forma de trabajo productivo y la identificación de los empleados con la empresa, con el fin de obtener la homogeneidad laboral en sus diferentes plantas, distribuidas en diversas regiones del mundo. Además, la “nueva gestión empresarial” o “liderazgo participativo” se inserta en la teoría de las relaciones humanas y en el *management* japonés, donde aparece “la imagen de una autoridad empresarial que se preocupa por el factor humano y en correspondencia la mano de obra deviene orgullosa y delicada” (Castilla 2004, 15).

Así, la creación de una “nueva cultura laboral” responde, entre otras cosas, a la necesidad de resolver el problema de la diversidad cultural que se presenta en las maquiladoras, justo en el seno de la producción. Espacio medular de intersección cultural, resultante de la industria globalizada, en donde se hablan diferentes idiomas y se tienen distintas habilidades y conceptos sobre el trabajo —aspectos que dificultan la comunicación entre la empresa y sus empleados y, consecuentemente, la eficacia en la producción.

Un ejemplo de interculturalidad en el piso de la fábrica —y de la razón por la que se fomenta una nueva cultura de trabajo, pretendidamente más homogénea— es presentado por Castilla en su observación de una maquiladora ubicada en “El Camino Real”, al sur de Campeche:

Se trata de una maquiladora procedente de Taiwán, en donde los trabajadores se encontraban en fase de capacitación: los instructores asiáticos instruían a las y los mayas, auxiliados por un traductor chino residente en Mérida. A su vez los capacitadores y operadores se apoyaban con señas para enseñarles a los trabajadores los gestos de producción. El representante y consultor de la empresa de origen





estadounidense y radicado en Florencia, Italia, era el encargado de instalar la planta conjuntamente con su socio yucateco. Por su parte, el ingeniero en producción procedente del estado de Puebla, en el centro de México, dejó su puesto, por razones personales, a un encargado de la producción de origen italiano (2004, 141).

En la cita se expresa la manera como confluyen la cultura del trabajo local y la de los trabajadores mayas; la estadounidense, la china, la mexicana del altiplano y por último la italiana. La autora señala que es precisamente debido a esa diversidad cultural en torno al trabajo que en las empresas se buscan homogeneizar culturalmente a los trabajadores en relación a los procesos productivos y a los valores de la empresa; por lo que “se puede ver que no responde al azar el que las filosofías empresariales hayan centrado su atención en la creación de una nueva cultura del trabajo” (141).

Sin embargo, y pese a las pretensiones de homogeneización, coincido con Reygadas (2002a) en que, dada la diversidad de actores que participan en los procesos de producción, las culturas laborales al interior de las maquiladoras son más bien heterogéneas. En esos espacios pueden confluir diferentes culturas laborales debido a las características sociodemográficas de su personal, la nacionalidad de las fábricas, los orígenes de la cultura corporativa y de los trabajadores; por lo que al interior de las maquiladoras coexisten culturas de trabajo que responden a tradiciones locales, regionales, nacionales, ramas industriales y culturas empresariales.

La industria maquiladora trasnacional en México ha integrado en su política la “nueva cultura laboral” y el fenómeno ha sido estudiado por las ciencias sociales en general, y la antropología en particular, más ampliamente. Diversos estudios muestran que la cultura laboral no sólo es fomentada por las empresas, sino que en las fábricas se construyen culturas de trabajo entre los diferentes actores sociales relacionados con la productividad, y es en el ámbito laboral donde se producen y reproducen significados, vinculados a los antecedentes laborales y a las culturas locales en las que se encuentran los trabajadores (Reygadas 2002a).





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

Ahora bien, si para el caso de las maquiladoras es en el ámbito laboral donde se crean y recrean los significados alrededor del trabajo, es preciso contar con un concepto más o menos claro de cultura laboral. Sin embargo, a pesar de que existe una definición sobre las culturas laborales o de trabajo, en el proceso de esta investigación se han encontrado varios conceptos que hablan sobre esa relación cultura-trabajo en las empresas contemporáneas, conceptos que responden a diferentes disciplinas, como los estudios administrativos, sociológicos y antropológicos o empresariales.

CONCEPTOS SOBRE LA RELACIÓN CULTURA-TRABAJO

El concepto de *cultura laboral* se utiliza frecuentemente en las disciplinas sociales y administrativas para explicar la relación cultura-trabajo en las empresas contemporáneas. En términos generales, se entiende como el conjunto de valores, hábitos y conceptos compartidos en un ámbito de trabajo. Sin embargo, también se han acuñado otras nociones para explicar la mencionada relación, tales como: *cultura corporativa*, *cultura empresarial*, *cultura organizacional* y *cultura de trabajo*.⁴ Para entender en qué consiste cada uno de ellos, explicaré brevemente sus características más relevantes, así como las similitudes, diferencias y limitaciones que se han encontrado en sus definiciones.

La *cultura corporativa* es usada por las disciplinas administrativas y de negocios para explicar los valores y actitudes que las

⁴ Cabe aclarar que existe el concepto de *cultura obrera*, el cual fue de gran utilidad en el análisis de la industria durante el siglo xx. Sin embargo, debido a que su definición supone la conciencia de clase de los trabajadores y su homogeneidad (derivada de compartir toda una vida laboral en las fábricas), no es adecuada para explicar la relación cultura-trabajo al interior de la industria contemporánea, donde la fuerza de trabajo es flexible, individualizada, con escasa participación sindical, y comparte su vida con integrantes de otras ocupaciones en distintos espacios de socialización. Además, los medios electrónicos de comunicación y las tecnologías informativas influyen en los cambios de vida y aspiraciones de la población en general, y de los obreros en particular, lo que hace que la cultura obrera no sea homogénea (Nieto 1997).





empresas fomentan en sus empleados, con objeto de integrarlos a la corporación, lograr que se identifiquen con ella, y alcanzar mayores índices de productividad —lo que Kunda ha denominado *ingeniería cultural*—. Así, la cultura corporativa transmite conceptos de trabajo, hábitos, costumbres y rituales que se practican cotidianamente al interior de las empresas, y está plagada de significaciones y subjetividades por parte de quienes están a la cabeza de la organización y dirigen las políticas empresariales. Sin embargo, también se ve influenciada por las prácticas culturales y las formas como los empleados actúan y entienden el mundo. Al respecto Hernández (2003) señala:

Nosotros entendemos la cultura corporativa como proceso de creación de significados socialmente entendidos a través de los valores, el lenguaje, rituales y metas, los cuales la gerencia moviliza para legitimar así valores colectivos. Sin embargo, en el proceso de creación de significación también intervienen los otros, es decir, los actores con los cuales interactúa la gerencia (directores, jefes, trabajadores, clientes, proveedores etc.), los cuales a su vez configuran un proceso subjetivo de actividad diaria, dando su propio significado al mundo empresarial y del trabajo. De esta manera la cultura corporativa aparece como la estrategia, sólo en parte planeada, que permite fijar objetivos y metas transformándolos en valores compartidos. Es también en este sentido que el *manager* se convierte en el agente social de cambio con una guía y conocimiento y una visión del mundo que dan sentido a la acción social, [...] creando estructuras parciales, no necesariamente homogéneas entre sí, para dar significados a las situaciones a partir de la visión del mundo. Esta subjetividad es lo que da su identidad al manager y le permite reconfigurar la identidad de otros (59).

El concepto de cultura corporativa es utilizado para explicar los valores y los conceptos de trabajo fomentados en las empresas, pero se ha demostrado que en la práctica cotidiana, frecuentemente las empresas no respetan la cultura de los trabajadores, estableciendo relaciones despóticas con los empleados (Reygadas 2002a).

Por otra parte, el concepto de cultura empresarial, se define a través de las prácticas culturales de los empresarios o altos man-





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

dos, quienes al ser integrantes de una cultura determinada (étnica, regional y/o nacional) llevan consigo una serie de elementos culturales y subjetividades que transmiten a sus empleados, e influyen en las formas de actuar y de entender el trabajo al interior de la empresa. Según Hernández: “la cultura empresarial tiene que ver con los significados acumulados que sustenta la gerencia, así como con los procedimientos y conductas gerenciales, pero de manera específica con los procesos de dar sentido” (2003, 58).

Así, no debe confundirse el concepto de *cultura corporativa* con el de *cultura empresarial*, ya que la primera se refiere a la cultura creada por las empresas y fomentada entre los trabajadores (misión, visión, identidad corporativa), mientras que la segunda se compone de las prácticas culturales de empresarios y gerentes, acordes con su origen étnico, regional, nacional, que influyen en el comportamiento de las organizaciones.

Cabe destacar que el concepto de *cultura empresarial* ha sido utilizado en los estudios que analizan el papel que juegan los empresarios en la creación de estrategias y toma de decisiones sobre sus empresas, donde “las soluciones a presiones estructurales no sólo son dadas de manera instrumental, sino también responden a esa experiencia interna que todo humano vive: la subjetividad” (17).

Por su parte, el concepto de *cultura organizacional* se ha acuñado para describir la acción de los grupos sociales al interior de una organización, que bien puede ser una empresa privada, una institución pública, algún grupo sindical, etcétera. Andrade (1991) apunta que la cultura organizacional está vinculada con los mismos valores, hábitos y formas de ver el mundo al interior de una organización. La cultura organizacional es resultado de las prácticas fomentadas por la corporación hacia los empleados, combinadas con las que introducen los empleados, de tal manera que los elementos culturales de ambos grupos se van fusionando conforme pasa la vida cotidiana laboral.

Llamamos cultura organizacional al conjunto de creencias y de valores compartidos que proporcionan un marco común de referencia, a partir del cual las personas que pertenecen a una organización





tienen una concepción más o menos homogénea de la realidad y, por tanto, un patrón similar de comportamientos ante situaciones específicas (Andrade 1991, 90).

De modo similar, Gámez (2007) explica que el estudio de la cultura organizacional se presenta como un *boom* en la década de los ochenta y “constituye una nueva óptica que permite a la gerencia comprender y mejorar las organizaciones” (62). La misma autora sostiene que para definir la cultura organizacional se debe entender la cultura como variable externa, “en la cual los actores organizacionales llevan su cultura de origen a la organización y ahí tienen lugar una serie de interrelaciones que hacen única esa cultura organizacional en ese contexto, el cual a su vez está influido por la cultura *societal* y la cultura corporativa de la organización” (62).

El concepto de *cultura organizacional* se utiliza mayormente en el ámbito académico, a diferencia del de *cultura corporativa*, más frecuente en un ambiente empresarial, manejado por empresarios y consultores, quienes sostienen que la cultura se puede crear de acuerdo a la *filosofía* del fundador de la organización. A la noción de *cultura organizacional* subyace la idea de que:

Las organizaciones tienen una finalidad, objetivos de supervivencia; pasan por ciclos de vida y enfrentan problemas de crecimiento. Tienen una personalidad, una necesidad, un carácter y se las considera como micro sociedades que tienen sus procesos de socialización, sus normas, su propia historia. Todo esto está relacionado con la cultura (Gámez 2007, 107).

Como se puede observar, con el concepto de *cultura organizacional* se busca explicar los procesos culturales que suceden al interior de las organizaciones, tomando en cuenta los elementos tanto de la empresa como la que llevan consigo los trabajadores. Sin embargo, la mayor parte de los estudios alrededor de las “culturas organizacionales” se concretan en identificar el origen y tipo de culturas que confluyen en las empresas (nacionales, regionales o locales), y difícilmente examinan la influencia que





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

tienen las culturas organizacionales en otros ámbitos de la vida social. Incluso se llega a argumentar que la ausencia de cultura laboral de los trabajadores (previa a la empresa) es un factor que impide el desarrollo de las organizaciones. De ahí que se sugiera a las corporaciones fomentar entre sus empleados *una* cultura laboral u organizacional (Reygadas 2000).

Por otro lado, la sociología del trabajo y la antropología industrial han definido la *cultura laboral* o *del trabajo* como aquellos saberes, valores, signos y significados que comparten grupos con una actividad laboral común. Ésta se presenta en el trabajo industrial, agrícola, ganadero, pesquero y de servicios, por citar algunos ejemplos.

Reygadas (2002a) entiende por *cultura de trabajo* a la generación, actualización y transformación de formas simbólicas en la actividad laboral. Para este autor, como se dijo anteriormente, en las fábricas convergen personas con diferentes culturas laborales y es en las mismas fábricas donde se llegan a crear nuevas culturas de trabajo. Esta definición parte de la idea de que en toda producción material se presenta una producción simbólica, pues conlleva la conformación de hábitos, valores, representaciones y normas asociadas a una forma de organización de la actividad productiva.

La relación entre producción material y producción simbólica o cultura de trabajo tiene dos direcciones: por un lado, la actividad productiva y sus significados influyen en la vida cotidiana fuera de las fábricas (eficacia simbólica del trabajo) y en dirección opuesta, la cultura de los trabajadores aportan al trabajo sus maneras de percibir, sentir y valorar (eficacia laboral de la cultura). Entonces, es en los espacios laborales y en la vida cotidiana fabril en donde se da el flujo de símbolos (Reygadas 2002b, 110). Entender el trabajo como acción simbólica implica pensar que, mediante esta actividad, los sujetos producen, reproducen y se apropian de significados:

El trabajo es un ámbito de socialización secundaria, en el que los individuos modifican la concepción que tienen de ellos mismos, al interactuar con los objetos de trabajo y con los “otros”,





creándose así nuevas culturas e identidades laborales. Asimismo, se debe de entender la creación y apropiación de formas simbólicas en el trabajo como un proceso en el que los agentes actualizan su cultura dentro del contexto y relaciones de poder específicos (Reygadas 2002b, 106).⁵

El concepto de *cultura de trabajo*, tal y como es propuesto por Reygadas, también destaca la importancia del trabajo en la vida de los obreros y obreras tanto al interior, como al exterior de las fábricas:

La cultura, en tanto que proceso de generación, transmisión y apropiación de significados, incide en las maneras en las que los sujetos perciben su trabajo, desarrollan sus actividades productivas y se relacionan con otros sujetos en el trabajo, por eso tiene una eficacia laboral. Al mismo tiempo, en el trabajo se generan procesos significativos y la manera en que se desarrolla la actividad laboral repercute sobre las estructuraciones culturales, por eso el trabajo tiene una eficacia simbólica (Reygadas 2002a, 295).

De ahí que en este estudio se utilice el concepto de *cultura de trabajo*, pues se considera que la cultura de los trabajadores y trabajadoras de una maquiladora en Yucatán, se construye como parte del proceso cotidiano de interacción entre la empresa (empresarios, gerentes) y los trabajadores en general, en donde la gerencia impone su cultura corporativa, pero los trabajadores se apropian de algunos elementos, resisten otros y van conformando su propia cultura laboral.

⁵ Cabe aclarar que no siempre se generan nuevas culturas laborales en las empresas, pues existen resistencias por parte de los trabajadores. Reygadas (2002b) muestra cómo, en algunas maquiladoras, los obreros adquieren elementos culturales de la corporación y en otras no. Tal es el caso de maquiladoras coreanas en Guatemala, en donde los trabajadores indígenas no se adaptaron a las formas de trabajo de los empresarios coreanos ni a sus dinámicas fabriles, por lo que surgieron grandes problemas entre empleados y empresarios, sobre todo de comunicación, que influían en la productividad.





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

EL ESTUDIO DE CASO

La factoría donde se realiza la investigación, se encuentra en la localidad de Acanceh,⁶ a unos kilómetros de Mérida, ciudad capital del estado de Yucatán. Se dedica a la fabricación de pantalones de mezquilla (*blue jeans*), cuyas marcas Lee y Wrangler gozan de popularidad internacional. A su vez, forma parte de una corporación que opera a nivel mundial, la cual cuenta con factorías en el norte y sureste de México.

La maquiladora se instaló en Yucatán en 1995 y está integrada por tres plantas productivas ubicadas en los municipios de Izamal, Tekax y Acanceh, poblaciones al interior del estado, en donde se emplea a más de dos mil obreros de origen maya. No obstante, para desempeñar los puestos de mandos medios (supervisores, ingenieros y jefes de recursos humanos), la empresa contrata personal procedente de otros estados de la república. La gerencia general es ocupada por personal estadounidense.

En la planta de Acanceh se concentran las oficinas administrativas y se realiza parte del proceso productivo: corte, costuras de partes chicas (bolsas delanteras y traseras), lavado y empaque de los pantalones. El armado de las piezas se lleva a cabo en las plantas de Izamal y Tekax. La distribución de la producción en tres fábricas se debe a que la maquiladora mantiene una integración vertical, mediante la especialización de diferentes procesos en sus distintas factorías, lo que le permite lograr el *full pack*, es decir, la producción de principio a fin (Castilla y Torres 1999).

La empresa contrata a trabajadores y trabajadoras de origen maya que habitan en Acanceh y otros lugares cercanos, que

⁶ Acanceh es la población central del municipio homónimo. Su historia se remonta a la época prehispánica 3 000 años a.C. Actualmente, se ubica en la ex zona henequenera del estado con una historia ligada a los saberes del campo y artesanales, ya que sólo en la década de los setenta del siglo pasado se introdujeron actividades terciarias o de servicios. Fue en los años noventa que se introduce el sector secundario, con la industria maquiladora. Cabe aclarar que la población de Acanceh se encuentra ligada también a la demanda de empleo provocado por el desarrollo urbano de la ciudad de Mérida. El uso del maya yucateco ha disminuido notablemente y, en general, se reserva para espacios domésticos o íntimos. Lo que puede explicarse, en parte, por la cercanía a Mérida y por el predominio del español en la educación básica.





cubren los requisitos principales de hablar español y saber leer y escribir, pues la información se transmite por comunicación oral y escrita en dicho idioma. La mayor parte de los trabajadores son hablantes de español y cuentan con estudios de primaria y secundaria. Los más jóvenes cuentan con estudios de bachillerato.

La maquiladora emplea a trabajadores y trabajadoras cuyas edades fluctúan entre los 18 y 45 años, aunque se presentan casos de varones de 50 años. A diferencia de otras maquiladoras también dedicadas al ramo textil, en donde la fuerza de trabajo es predominantemente femenina, en ésta se contrata a mujeres y hombres por igual. La empresa otorga a los trabajadores prestaciones conforme a la ley (servicio médico del IMSS, crédito a la vivienda a través del INFONAVIT, vacaciones pagadas, aguinaldos). El salario de los trabajadores, aunque superior comparado con otras maquiladoras en el estado, no es suficiente para cubrir las necesidades de la familia.

La empresa tiene horarios de 4x4, es decir, cuatro días de trabajo por cuatro de descanso, y maneja dos turnos, el diurno y nocturno. Los trabajadores y trabajadoras laboran en la maquiladora doce horas diarias. Esta jornada, aunque extenuante, permite a los trabajadores(as) desempeñar otras actividades productivas. Por ejemplo, en el caso de los hombres se señalan tareas ligadas al campo y a los servicios (meseros, taxistas, albañiles, vendedores de catálogos). Las mujeres, en sus días libres, se dedican a las labores del hogar y, si son madres, al cuidado de los hijos, así como a realizar otras actividades remuneradas (servicio de limpieza, venta de comida, dependientas de tiendas). Además, gran parte de los trabajadores y de trabajadoras de la maquiladora forman matrimonios y combinan sus horarios de trabajo de tal manera que unos desempeñan el turno diurno y el otro nocturno, para poder repartirse el trabajo de la casa y el cuidado de los hijos.

A pesar de la diversidad ocupacional de la población, hoy en día en Acanceh la maquiladora es la principal fuente de trabajo, la que enseña, disciplina y transmite formas de concebir y signifi-





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

car el trabajo que influyen en la transformación de los modos de vida de los pobladores (por ejemplo, cambios en la organización familiar y en el consumo).

Al pertenecer a un corporativo internacional, la maquiladora cuenta con una cultura corporativa basada en la ingeniería cultural, que es fomentada en sus factorías a nivel mundial, con el fin de transmitir los mismos valores y conceptos del trabajo, así como promover la misma organización productiva, en todas sus fábricas. Uno de los gerentes de la manufacturera en Yucatán, de origen costarricense, señalaba que la corporación tenía las mismas políticas para todas sus maquiladoras porque contrataba personas de diversos orígenes lingüísticos y culturales, por lo que había la necesidad de homogeneizar los conceptos del trabajo y los procesos productivos, de manera que pudieran coordinarse con otras fábricas ubicadas en otras partes del mundo (cuatro regiones a nivel mundial). La cultura corporativa de esta empresa trasnacional puede encontrarse en su “misión”, “visión”, políticas empresariales dirigidas a los trabajadores y en los conceptos que sobre el trabajo transmite cotidianamente a sus empleados en la fábrica.

Uno de los valores que la empresa fomenta es el cuidado de la calidad de los productos (calidad total) y de los servicios que ofrece a fin de satisfacer las necesidades de los clientes. La gerente de recursos humanos señalaba que la “misión” de la empresa no estaba dirigida a los empleados, sino a los clientes; no obstante, decía también que, para el corporativo, los trabajadores(as) son de gran importancia porque constituyen la base de la producción, y se presenta como una política de la empresa:

La misión como usted la leyó a la entrada de la fábrica, cuando hizo la visita a la planta de Izamal, está dirigida primeramente a nuestros clientes. Pero realmente la misión de la maquiladora está dirigida cien por ciento a los empleados, son nuestros asociados. Lo más importante es cuidar el bienestar de los asociados, es lo principal. Todas las políticas hablan a favor de ellos. Para LM [el corporativo] son más importantes los empleados directos [operarios], no tanto los indirectos, porque repercute en alcanzar el éxito en las ventas. La misión habla de satisfacer a los clientes y del bien-





estar de los asociados. El cliente lejano, si no está contento, a nosotros nos va a repercutir. Pero si nuestros operarios están bien, a todos nos va bien, “ellos son los que nos dan de comer”. Para la empresa, los operarios son los más importantes, los que están costurando. Siempre se busca el bienestar del empleado.

Otra de las políticas, basada en la ingeniería cultural, es el trato incluyente hacia los trabajadores, lo que se observa en el esfuerzo que se hace para que los trabajadores se identifiquen con el corporativo (por ejemplo, a través de los gráficos que hay en la maquiladora con las siglas y logotipo de la empresa). Constantemente se insiste en la importancia de pertenecer a un corporativo líder a nivel mundial o lo “necesario” que es “ponerse la camiseta” para lograr las metas de producción.

Además, la empresa tiene entre sus políticas dirigidas a los trabajadores la realización de un día comunitario, el Día LM, donde se llevan a cabo actividades como pintar escuelas, instalar una biblioteca, entre otras cosas. LM participa aportando los recursos para realizar la actividad, mientras que los trabajadores(as) brindan la mano de obra para su ejecución. También se festeja a los trabajadores el Día de la Madre, Día del Padre, Día del Niño y el *hanal pixan*, que es cuando la población maya yucateca conmemora a sus difuntos, en el mes de noviembre. No pasa desapercibida la posada navideña en donde se les ofrece a los trabajadores(as) una cena baile, sorteos y reconocimientos a los más destacados.⁷

El corporativo ha diseñado un reglamento que, al menos en el discurso, tiene como finalidad garantizar el bienestar del empleado y resolver los problemas que se presentan en las plantas maquiladoras transnacionales. Se conoce a dicho reglamento como “políticas de la empresa”, y se basa en los lineamientos internacionales sobre maquiladoras (*Wrap*), normas dictadas para regular el trato que las empresas transnacionales deben proporcionar a sus empleados. Con él se busca evitar la explotación

⁷ Los reconocimientos son rituales que las empresas realizan como parte de su política laboral, rituales de presentación, de paso, de conformación de identidades, de estatus y otros (Castilla 2004, 111).





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

de los trabajadores tanto como las malas condiciones de trabajo. Entre los lineamientos se encuentran: “no a la discriminación”, “no al acoso sexual” y “política de puertas abiertas”.

La cultura corporativa —importancia de la calidad total, justo a tiempo, limpieza y seguridad, por citar algunos ejemplos— se transmite a través de las juntas mensuales que realizan los gerentes y mandos medios con los operarios, en la capacitación, los reconocimientos a los trabajadores y en las festividades.

En las juntas organizadas por la gerencia se da una comunicación directa con los operarios. En ellas se exponen los logros del mes, las metas a conseguir, así como asuntos vinculados a prestaciones y salarios. Los gerentes estadounidenses asisten porque consideran importante el contacto con los trabajadores, pero debido a que no hablan bien español, la comunicación es mediada por ingenieros y gerentes de recursos humanos que fungen como traductores. En esos espacios, los obreros tienen la oportunidad de preguntar directamente cualquier duda en relación con la producción, salarios y prestaciones.

La capacitación, por su parte, comienza desde que el trabajador es contratado por la empresa, durante el primer día de trabajo. Los empleados asisten a cursos de inducción en donde se proyectan videos en los que se explica que la maquiladora pertenece a un corporativo internacional y que forman parte de una empresa líder a nivel mundial; además, se presenta la misión, la visión y las políticas para el buen funcionamiento de la empresa y del trabajador.

La capacitación es una forma de aprender el trabajo maquilador y, con él, los saberes involucrados en la producción de pantalones de mezclilla. Los saberes juegan un papel importante en la construcción de la cultura laboral, pues se combinan las destrezas que tiene cada trabajador de manera individual con las aprendidas en sus trayectorias laborales previas, ya que gran parte de las mujeres, e incluso muchos varones, tienen conocimiento del trabajo de confección de ropa típica que por décadas se ha producido en el estado. De hecho, en la planta de Izamal, dedicada al armado de los pantalones, se contrata gente de la





localidad de Kimbilá con una gran tradición en el bordado y en los talleres de costura (Garza 2005).

Una vez pasada la inducción que tiene que ver con el conocimiento de la empresa, los trabajadores son introducidos al aprendizaje del proceso productivo. Como se ha señalado, la mayoría de los obreros en la planta de Acanceh se concentra en el planchado, costura de partes chicas (bolsas delanteras y traseras), control de calidad y empaque. Los saberes relacionados con la maquila son transmitidos por los trabajadores más avanzados. La empresa solicita a los operarios con más experiencia que enseñen a sus compañeros. Uno de los obreros narra lo siguiente:

Pues ese día [su primer día de trabajo] fui a mi entrevista. Me dijeron que pasaría a la planta para observar el trabajo. A mí me tocó estar en área de planchado y pues ya ahí, era ver los puestos de los operadores, cómo trabajaban. Así estuvimos durante varias horas. Estuve dentro de la planta como cuatro horas. Y después nos preguntaron de qué nos pareció el trabajo. Y pos ya luego nos dijeron que ya estábamos contratados, teníamos que tomar un curso que le llaman “de inducción”, que es más bien un curso donde nos hablan de las políticas de la empresa, que hay que respetar. Y ya luego nos decían que pasáramos a la planta, y luego nos ponían unos videos. Después de los videos, ya nos llamaron a recursos humanos y ya nos asignaron el número de empleado, ya nos entregaron nuestra tarjeta de banco para cobrar, ya que cobramos a través del banco [cajero automático], y ya al día siguiente comenzamos a laborar normalmente.

Cuándo se le preguntó al trabajador qué le parecían los videos dijo que ese también era usado por otras empresas (que no son precisamente maquiladoras).⁸ En el siguiente fragmento de entrevista, el obrero expresa la opinión que tiene de los videos de inducción utilizados por la maquiladora, la capacitación recibida

⁸ Los videos de inducción han sido generalizados por la ingeniería cultural. Reygadas (2002a) menciona el significado que tienen para los trabajadores, como una forma rutinaria de las empresas para dar la bienvenida a los nuevos trabajadores y mostrarles la historia de la empresa así como los objetivos a alcanzar.





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

y la importancia del trabajador en la producción como parte del discurso de la empresa, destacando la relevancia que en la capacitación se da a la seguridad —estar y moverse dentro de la fábrica— para evitar accidentes:

Pues la verdad, son buenos. Yo ya estaba familiarizado con ese tipo de videos, ya los había visto allá en la “Coca” [Cola], muy parecidos. Nos hablan de cuestiones de seguridad como siempre, usar los equipos en todo momento, y pos veíamos como dentro de la planta circulan muchos montacargas, por eso también está delimitado con franjas amarillas es como una carretera, hay tramos donde uno puede circular libremente, la verdad ahí se preocupan mucho por la seguridad de los empleados[...] Aprender, la verdad la preparación no fue difícil, ahí teníamos un instructor que era el que nos indicaba, el que nos enseñaba el método; y es que yo sólo hacía pegar las bolsas, los pantalones están cortados por piezas y pues la máquina hacía prácticamente todo el proceso. Cuando empieza el operador con una operación, le llaman curva de entrenamiento que consiste en asignarle al operador una meta, en el caso mío era de 22 operaciones por noche y así hasta llegar a una curva del 100%. Entonces, cuando yo bajé de Tekax, estaba en una curva del 75 % casi llegando al 100 % y allá cuando alcanzas el 100 % te dan un reconocimiento, un incentivo que la fábrica maneja [...] Pues el incentivo, pues yo no lo veo mal, aunque depende mucho de la mentalidad de cada persona, porque algunas decían que sienten que las están presionando de esa manera para alcanzar tu meta. Y es que yo pienso que está bien, porque la base para que una empresa persista es que debe haber buenos operadores, si no hay una buena producción pues no hay ganancias, ese es mi punto de vista.

Otro obrero narró su experiencia en torno a la capacitación recibida en donde podemos observar cómo la empresa transmite su cultura corporativa.

Los cursos son buenos, te dan pláticas de todo: seguridad, plásticos, dobles guantes, delantal especial. Los accidentes... una persona está en peligro cuando no tiene los zapatos especiales. Si no obedecen los suspenden del trabajo y últimamente ha habido muchos accidentes





VERÓNICA GARZA NAVEJAS

Sobre la capacitación, otro operario señaló:

Cuando yo entré te daban unas pláticas, después te ponían unos videos de cómo está la fábrica, el procedimiento de trabajo, contingencias. De ahí me pasaron al área donde iba a estar, ahora no sé cómo le hacen, pero creo que sí, ya cambió. En una ocasión, pasando por allá, supe que ahora también les hacen un estudio como de agilidad, les ponen una cajita donde hay como 100 palitos, te dan un tiempo para que tengas que llenarlo.

Otro de ellos afirmó al respecto:

Y sí, cuando tenemos la capacitación al empezar pues es esa del primer turno, pues estás viendo, observas, nada más es observar, ese es tu trabajo, ya el segundo pues empiezas a caminar, y al tercero empiezas a seguir tu meta, por ejemplo te dicen 200 piezas pa' este día, pues 200 piezas tienes que ver cómo sacarlas. Es difícil al principio, pero ya después le vas agarrando la onda, ya cuando saques tus 200 piezas, porque tienes un tiempo límite, ya las sacas, te van diciendo ahora vas a sacar 250, así, así, hasta llegar a 700 piezas digamos... 700 piezas, unidades. Y ya de allá, pues ahorita son 850 unidades. Claro que los muy calientes sacaban hasta 900, 1 000 piezas cuando les pidieron 700, pero eso sí, con el riesgo, pues mientras más velocidad le metas, el riesgo de accidentes es mayor.

Por su parte, las mujeres manifestaron tener experiencia en las labores de costura y bordado. Tales habilidades les facilitaron el ingreso a la planta y el rápido dominio del proceso productivo. Estas trayectorias laborales son parte de la cultura del trabajo de obreros y obreras previas a la fábrica, mismas que se ensamblan con el trabajo industrial. Las propias operarias indican la manera cómo aprendieron a trabajar en la maquiladora: aprovechando la cultura propia y adaptando al español las instrucciones en inglés:

Cuando nos dieron la capacitación, el supervisor nos decía los nombres de los hilos diferentes a los que estamos acostumbrados, pero no le hacíamos mucho caso a los nombres, más bien los identificábamos





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

por el color, veíamos el estilo del pantalón, porque cada pantalón tiene su estilo, entonces decíamos, que el tamarindo, que el naranja, que el amarillo, no específicamente nos íbamos por los nombres, más bien por los colores. Pero el problema del idioma, tal vez lo tenga inspección, que tiene que ponerles el *size*, el *queleibonzol* [sic], nombre-citos que casi no se nos hacen comunes, pero en reparación nunca es tanto. En el área de elásticos, vienen unos pantaloncitos con dos ojales, en la cintura, y su nombre lo dice hay que meterles unos elásticos, es todo. Pero yo estoy específicamente... fijo los elásticos, para que no se corran los elásticos en la parte de atrás, se le pone un pequeño rematito, así, un pequeño rematito. Y esos es lo que yo hago en todo el día, en la máquina, en la de atraques, así se le llama a la de atraques.

El lenguaje utilizado en el proceso productivo tiene características particulares. Los operarios de origen maya, que hablan español, aprenden el proceso de trabajo utilizando muchos vocablos en inglés con cierta familiaridad, algunos ejemplos concretos serían el nombre de la mayoría de las máquinas y operaciones del proceso productivo, como *handsam*, que es el raspado de los pantalones para deslavarlos, o “San Blas”, para referirse a otra de las operaciones. Lo que ocurre, antes que por la dificultad de la lengua, porque hacen adaptaciones a sus referentes culturales.

Según los ingenieros de producción, el no traducir todos los nombres se debe a que hay vocablos difíciles de convertir al español y, en ocasiones, son más cortos en inglés, lo que facilita la productividad. No obstante, hay una serie de palabras que sí se han traducido, por ejemplo, las tarjetas en donde se anotan los imperfectos de las prendas, originalmente en inglés, se han redactado en español para que los empleados pudieran entenderlas. Cuando se le preguntó a una trabajadora si en su departamento se utilizaba el inglés respondió:

Creo que eso sería en la planta de costura, porque allá puro inglés hablan, las partes están en inglés, en cambio con nosotros puro español. De antes, las tarjetas estaban en inglés, ahora las pasaron en español, es más fácil, en cambio antes no las tenían que explicar cuál era entrepierna, bolsa trasera, bolsa delantera [...] Sí, si estaba





mal cosida la entrepierna tachabas entrepierna, tenías tarjetitas de colores, rosado, blanco, verde y amarillo. El verde es de costura, amarillo es tono y dimensión, el blanco de manchas y hoyos, el rosado es de mancha de óxido, así se van clasificando. Si encontrabas descosido la entrepierna, en el bulto tenías que poner la tarjeta de entrepiernas, ya ni me acuerdo como va. Mayormente en la planta de costura las operaciones son en inglés, creo que *back pocket* es pegar bolsa trasera.

De esta manera, los trabajadores construyen un lenguaje común para comunicarse en torno al trabajo y en donde se mezclan palabras en español e inglés, algunas de ellas latinizadas.⁹

Al aprendizaje del trabajo maquilador y del lenguaje laboral, se suma un elemento más a la construcción de una cultural laboral de los trabajadores: la apropiación del discurso de la empresa por parte de los trabajadores. Con “discurso de la empresa” se hace referencia a los valores y formas de comprender el trabajo que transmite el corporativo: concepto de calidad, importancia del trabajador en el corporativo, ser líderes a nivel mundial, integración del trabajador a través de una buena comunicación, políticas de la empresa.¹⁰

A este respecto, se encontró que los trabajadores entrevistados se han “apropiado” del discurso de la corporación, en tanto repiten una serie de frases y conceptos de la empresa: “trabajar más para ganar más”, “sabemos que si trabajamos más, ganamos más”, “todos somos importantes en la empresa, no hay unos más importantes que otro”, “en la empresa está la política de puertas abiertas, si tú quieres decir algo puedes ir con el gerente, él te va a atender”.

Al preguntar a los trabajadores cómo era la comunicación con los gerentes, se referían casi en automático a “la política de puer-

⁹ Castilla (2004) documenta un caso similar en una empresa transnacional de capital estadounidense, donde las trabajadoras resignifican las áreas de trabajo al nombrar “manualidades” al área de ensamble, “maquinados” a las líneas donde operan con máquinas automatizadas, y “robótica” al área donde se opera con equipos de alta tecnología (221).

¹⁰ “Política de puertas abiertas”, “seguridad”, “no a la discriminación”, “no al acoso sexual”, entre otras.





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

tas abiertas”, entendida por los trabajadores como uno de los valores de la empresa y difundida como tal por el corporativo. Una respuesta constante que se saben de memoria. Sin embargo, después de que ellos mismos explicaban en qué consiste dicha política, la mayoría señalaba que, en realidad, no existía o no funciona, pues los supervisores difícilmente dejan que los operarios acudan con el gerente. Antes, los supervisores tratan de resolver los problemas presentados directamente con el trabajador. No obstante, aquellos operarios que hablaron con el gerente guardan una buena impresión de él, ya que fueron recibidos y tratados amablemente.

El siguiente ejemplo muestra cómo, a pesar del discurso que favorece una comunicación de tipo horizontal por parte de la empresa, la misma organización está diseñada para reproducir la verticalidad en la comunicación corporativa. Aquí la respuesta de uno de los obreros cuando se le preguntó si consideraba que la empresa se preocupaba por el bienestar de los trabajadores:

Definitivamente, eso sí, bueno no muchos se dan cuenta de esas cosas, hay muchas personas que piensan que las políticas son para joder gente, para perjudicar... La empresa siempre se ha preocupado para que haya un buen ambiente de trabajo, nos dan cursos cada determinado tiempo, que dos meses que cada tres meses, de seguridad, de higiene, tenemos un doctor que diario va [a la fábrica] y si uno quiere consultar pues lo hace. La empresa ha tratado de que siempre estemos contentos, y nos cuida a todos, independientemente del área en el que estemos, a todos les tienen dado sus protectores, lentes, oídos, checan la vista... Yo pienso que sí, para mí sí son importantes.

En cuanto a las otras políticas que la empresa difunde entre los empleados sobre seguridad; el combate al racismo, a la discriminación y al acoso sexual y el derecho de las mujeres a no ser despedidas en caso de embarazo, los trabajadores afirmaron que sí se cumplían y las consideraron importantes para el buen funcionamiento de la empresa. Uno de los trabajadores señaló:

Es bueno que tomen en cuenta al trabajador. Pues al menos yo tuve





VERÓNICA GARZA NAVEJAS

un problema de salud que ya le platiqué y pues sí me resolvieron, yo ahora soy inspector de calidad, le digo me atendieron, la política de puertas abiertas sí funciona, siempre y cuando la utilicemos [...] No para nada, no hay discriminación, incluso hay personas con capacidades diferentes que hacen trabajos de acuerdo a sus posibilidades.

En los siguientes discursos podemos entender algunos aspectos positivos y negativos de las políticas de la empresa, según la interpretación de uno de sus trabajadores:

La empresa da reconocimientos, tengo como cuatro diplomas, una por alcanzar mi meta de trabajo, mi eficiencia, mi producción. Otra por apoyar a la empresa. La empresa cada año hace servicios comunitarios y he participado en ellos y los dos diplomas son por eficiencia, las otras dos por apoyo a la empresa, por apoyo a la comunidad, salimos a hacer trabajos a la comunidad. Me parece muy bueno, me gusta mucho, nos vamos a pintar escuelas a las que más lo necesitan [...] Sobre los reconocimientos, ¡vaya! pos bastante bien, eso quiere decir que la empresa sabe lo que uno hace, lo que hace cada obrero, cada operador de que están pendientes de tu actividad y pues festejan todos los días célebres [festividades locales] con un almuerzo o un regalito.

Cuándo se le preguntó a un trabajador de 33 años de edad qué cosas, además de las políticas, se inculcan más en la empresa, respondió:

Que debemos de tener una buena calidad en el trabajo, una buena producción, el compañerismo más que nada se enfatiza mucho entre jefes, empleados, todos. Es la base para que una empresa — dicen ellos— si hay un buen compañerismo hay un buen ambiente. En la producción, que tratemos de dar de lo que tenemos ahora, y la verdad con la crisis económica que tenemos ahora se nos está haciendo un poquito difícil. Pero según la empresa, ya está compitiendo con otras empresas más grandes y dan precios más baratos. Ahorita estamos compitiendo más que nada con China que ahí dicen que les pagan muy barato a los obreros allá en China. Entonces, nos dicen que tenemos que hacer bien nuestro trabajo para que el cliente esté conforme con lo que está viendo y nos compre más





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

prendas y así ganemos un poquito más, más que nada en eso nos enfatizan en el trabajo.

Por lo hasta aquí visto, considero que el proceso de apropiación y resignificación de los trabajadores y trabajadoras de la maquiladora estudiada es un fenómeno que se presenta en procesos de aprendizaje del trabajo maquilador y en la interacción cotidiana. Pero, como observó Reygadas (2009), los operarios y operarias se apropian de ciertos discursos no sólo para repetirlos e insertarlos en su vocabulario común, sino también para usarlos como elemento de crítica o resistencia ante las acciones de la empresa.

DIVERSIDAD, RESISTENCIA Y CONSENSO

En este breve apartado se presentan algunas observaciones respecto a la resistencia por parte de los trabajadores a adquirir algunos elementos de la cultura corporativa, y a las formas de negociar con la maquiladora y de lograr consensos entre los trabajadores para adquirir prerrogativas, en ausencia de sindicatos o algún otro tipo de organización laboral que vigile sus intereses,¹¹ ilustrados mediante dos casos de consenso, el primero relativo al tipo de alimentación que se sirve en la fábrica, y el segundo respecto a los esquemas y horarios laborales.

La alimentación diaria en la maquiladora incluye, a solicitud de los empleados de origen maya, comida yucateca: cochinita pibil, frijol con puerco, pavo en escabeche, panuchos, etcétera. Los obreros comen en el comedor con algunos de los supervisores e, incluso, ingenieros. Los gerentes y empleados administrativos se alimentaban en “La Palapa”,¹² ubicada al lado del comedor de los trabajadores, aunque, por lo general, llevan comida de sus casas, que ingieren en el espacio situado junto al área gerencial que cuenta con estufa y refrigerador. No es usual que estos

¹¹ Resistencia y consenso se entienden como partes del mismo proceso de construcción de una cultura laboral.

¹² Un espacio estilo casa maya tradicional, con techo de huano.





empleados coman alimentos preparados para los obreros y obreras, ellos comen de acuerdo a sus costumbres.¹³

El hecho de que la maquiladora ofrezca alimentos de la región, así como festejos especiales y vacaciones durante los días religiosos significativos u otras tradiciones arraigadas en la localidad, puede interpretarse como la cesión de determinados espacios a modo de prerrogativas —o espacios de autonomía—, que hace la empresa para conseguir que los trabajadores se sientan más a gusto y se involucren significativamente en su labor. Cabe subrayar que parte de estas prerrogativas han sido cedidas a instancias de los propios trabajadores a la empresa. Tal ocurre con el menú que se ofrece a la venta en el comedor de la fábrica, ya que los obreros se resistieron ante la propuesta gastronómica que la empresa les había proporcionado, que se suponía adecuada para el tipo de trabajo que se realiza en la fábrica.

Este acto de resistencia también puede verse como resultado del consenso entre los trabajadores de la maquiladora y la empresa. Cómo llegan a acuerdos para obtener mejores condiciones de trabajo, salariales y de productividad. A este respecto Castilla (2004) señala que:

Al emerger nuevas formas de negociación directas entre los operarios y los empresarios maquiladores. En otras palabras, ante la ausencia de los sindicatos, los obreros y obreras tienen que negociar individualmente sus condiciones laborales. Pero, si bien generalmente la negociación es individual, surgen también nuevas formas orgánicas, impulsadas por la empresa, para promover el involucramiento de su personal. Formas donde el trabajador tiene espacio para expresarse y para establecer relaciones menos verticales con los administradores de la fábrica, como se revela en Ormex donde existen dos instancias judiciales que representan a los y las obreras en sus demandas laborales (124-125).

¹³ Las diferencias se observaban también en la interacción de empleados de distintos orígenes culturales se veían en las formas de vestirse, en los idiomas empleados y en las formas de relacionarse entre ellos (se agrupaban por puesto laboral y grupo de origen, ya sea nacional o extranjero).





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

Otro acuerdo significativo entre la maquiladora y sus trabajadores fue la jornada de trabajo semanal 4x4 —cuatro días de trabajo por cuatro de descanso— con una jornada diaria de doce horas continuas y dos turnos, diurno y nocturno. Si bien este esquema fue propuesto por la empresa,¹⁴ fue aceptado por los trabajadores ya que les permite desempeñar otro tipo de actividades, algunas de ellas remuneradas.

Asimismo, otro ejemplo de concesión o prerrogativa por parte de la empresa hacia los trabajadores, como se mencionó arriba, tiene que ver con las celebraciones que se realizan en la fábrica y que se relacionan con festividades religiosas o días importantes para la comunidad. Tal es el caso del *hanal pixan* o “comida de las ánimas”, en lengua maya, tradición que, en diferentes versiones, está arraigada desde la época prehispánica no sólo en México, sino en toda Mesoamérica. En Yucatán, la tradición exige la construcción de un altar al interior de la casa, en el cual se ofrecen alimentos a los difuntos, pues se cree que cada año, regresan a alimentarse y a convivir con sus familiares vivos.

Esta celebración se ha convertido en un elemento del folklor, pues ha sido utilizada por instituciones gubernamentales para promover la cultura mexicana en escuelas y espectáculos culturales, por ejemplo. Dicha transformación no sólo ha sido obra de los gobiernos, sino también de los empresarios dedicados a la industria turística.¹⁵

En la maquiladora estudiada, la gerencia promueve un concurso de altares entre los operarios y operarias. Los trabajadores se organizan en equipos y presentan sus propuestas de altar al concurso. Ese día los concursantes no trabajan en la fábrica y se dedican a decorar sus altares. Para la premiación, la gerencia invita a jueces externos a la maquiladora quienes eligen el altar

¹⁴ Y le resulta favorable ya que permite que el trabajo se realice continuamente durante toda la semana.

¹⁵ Por “folklorización” de la cultura entiendo, siguiendo a Bonfil Batalla (1991), el “mecanismo de control cultural de la clase dominante para con la cultura subalterna, que implica un proceso creciente de enajenación e imposición cultural sobre el mundo subalterno, al que se quiere ver convertido en consumidor de ‘cultura’ y no como creadores de ella” (citado en Pinkus 2005, 14).





ganador. Los jueces pueden ser especialistas en cultura maya, maestros, funcionarios de gobierno, entre otros. Los ganadores obtienen dinero que es repartido entre ellos.

Para los trabajadores, el que la empresa haga este tipo de concursos es agradable, ya que les gusta que la empresa reconozca y fomente sus tradiciones. Los que participan directamente en el concurso, consideran que es bueno porque obtienen un dinero extra. Sin embargo, en general, no tiene gran significación, ya que para los trabajadores lo importante es la manera como reciben el *hanal pixan* en sus hogares y en su comunidad.

Como se puede, la “nueva” cultura laboral o cultura corporativa que promueve la maquiladora, en el caso estudiado, responde a la necesidad de integrar a sus empleados al trabajo fabril, debido a sus diferentes orígenes lingüísticos y culturales. Así, se pretende homogeneizar los procesos de producción a nivel internacional y que los trabajadores se identifiquen con el corporativo, todo ello para alcanzar mayores niveles de productividad.

La cultura corporativa de la empresa a los trabajadores es impuesta mediante, por ejemplo, la utilización de vocablos en inglés en el proceso productivo y la reiteración de conceptos sobre el trabajo vinculados a las prácticas laborales japonesas: trabajo con “calidad total”, “justo a tiempo”, etcétera. Sin embargo, dicha cultura no es apropiada al cien por cien por los trabajadores, ya que, como afirma Reygadas (2000a), éstos se integran a las fábricas llevando consigo sus propios saberes y conceptos de trabajo adquiridos en otros espacios de socialización como la familia, la escuela y la comunidad, así como en sus trayectorias laborales previas. Por lo que se observan procesos de generación, actualización y transformación de formas simbólicas en relación con el trabajo.

Al respecto, se observó que los trabajadores y trabajadoras construyen una cultura laboral propia al interior de la fábrica, mezclando elementos culturales del trabajo industrial con elementos de su cultura local y saberes adquiridos previos al ingreso a la maquiladora. Como se manifiesta en las formas cómo los trabajadores aprenden el proceso productivo, y en la construcción de un lenguaje laboral en donde se conjuntan vocablos en





LA “NUEVA” CULTURA LABORAL Y EL TRABAJO MAQUILADOR

inglés y español. Otro ejemplo de esta intersección de saberes es la relativa facilidad con que las mujeres, a diferencia de los varones, logran incorporarse como operarias, debido en buena medida a las destrezas de éstas en el trabajo con máquinas de costura; destreza asociada en buena parte a la experiencia adquirida en labores de bordado y confección de ropa tradicional que realizan las mujeres maya-yucatecas en sus comunidades que, en muchas ocasiones, hace uso de máquinas industriales.

Con respecto a los procesos de apropiación, y resignificación de los discursos de la empresa por parte de los trabajadores, se observó cómo al tiempo que se aprende el discurso del corporativo también es cuestionado. Por ejemplo, cuando hacen referencia a que la “política de puertas abiertas” realmente no se lleva a cabo, o cuando resisten la incorporación de prácticas que van con su estilo de vida, como muestra el caso del tipo de alimentación al interior de la fábrica.

No obstante, y sin duda alguna, la maquiladora estudiada ha influido en la vida de los trabajadores y en la localidad. Puesto que, para los primeros, laborar en la fábrica ha significado adquirir y mantener un empleo seguro, aunque precario, que les permite construir sus viviendas y conseguir créditos para obtener aquello que consideran necesario para sus familias (electrodomésticos, ropa, zapatos, útiles escolares). Asimismo, el esquema de jornadas de trabajo 4x4-12 horas diarias-turnos diurno y nocturno hace que los trabajadores(as) organicen su vida cotidiana (fuera de la fábrica) alrededor del trabajo en la maquiladora, vida que se adecua a los días y horarios laborables, influyendo notablemente en la dinámica familiar.

Así, se pone de relieve la influencia que tiene la cultura de los trabajadores en la dinámica fabril (eficacia laboral de la cultura) y, en el caso inverso, el trabajo industrial en la cultura de los trabajadores (eficacia simbólica del trabajo).

Finalmente, para continuar con la comprensión de cómo la maquiladora influye en la vida de los trabajadores fuera de la fábrica, se considera necesario seguir investigando la cultura laboral de los trabajadores y trabajadoras de origen maya de





VERÓNICA GARZA NAVEJAS

Acanceh a través de las siguientes preguntas: ¿Cómo los trabajadores y trabajadoras han modificado el consumo y su vida en pareja a partir de laborar en la maquiladora?, ¿qué tanto la política contra la discriminación y el acoso sexual que fomenta la empresa ha sido interiorizada por los trabajadores (as) y se manifiesta en su vida extra-fábrica?, ¿la cultura de trabajo que se crea en la fábrica, se transmite de padres a hijos?, ¿realmente existe una identidad laboral en relación a la maquiladora, o es una identidad individual debido a que principalmente los hombres tienen otras actividades remunerativas?, ¿cuáles han sido los cambios de las mujeres en relación a la equidad de género a partir de su ingreso a la maquiladora? Éstas y otras interrogantes podrán ser de gran utilidad para el análisis de los cambios que presenta la población maya-yucateca inmersa en la industria globalizada contemporánea.





Referencias

ANDRADE, Horacio

2002 “Cultura organizacional, administración de recursos simbólicos y comunicación”. En *La comunicación en las organizaciones*, coordinación de Carlos Fernández Collado, 88-97. México: Trillas.

CASTELLS, Manuel

2006 *La era de la información. La sociedad red*. Vol. 1. México: Siglo XXI.

CASTILLA, Beatriz

2004 *Mujeres mayas en la robótica y líderes de comunidad tejiendo la modernidad*. Mérida: UADY.

CASTILLA, Beatriz y Beatriz Torres

1999 “Yucatán: la otra frontera”. *Certeza Económica* 13: 79-83.

DE Oliveira, Orlandina y Brígida García

1998 “Crisis, reestructuración económica y transformación de los mercados de trabajo en México”. *Papeles de Población* 15: 39-72.

GAMEZ, Rosalinda

2007 *Comunicación y cultura organizacional en empresas chinas y japonesas*. Edición Electrónica. Consultado en marzo de 2012. <www.eumed.net/libros/2007 al 221>.

GARZA, Verónica

2005 “Identidad laboral y artesanías: el caso de las bordadoras de Kimbilá Yucatán”. Tesis de maestría en Antropología. UADY.





VERÓNICA GARZA NAVEJAS

GARZA, Verónica y Gretty Escalante

- 2008 “Comunicación intercultural y cultura laboral en una maquiladora transnacional en Yucatán: un enfoque interdisciplinario”. En *XV Anuario de Investigación de la Comunicación CONEICC*, coordinación de Ma. Antonieta Rebeil, 239-258. México: Universidad Anáhuac, Universidad Iberoamericana, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Tecnológico de Monterrey.

HERNÁNDEZ, Marcela

- 2003 *Subjetividad y cultura en la toma de decisiones empresariales. Tres estudios de caso en Aguascalientes*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, Plaza y Valdés.

KUNDA, Gideon

- 1992 *Engineering Culture. Control and Commitment in a High-Tech Corporation*. Filadelfia: Temple University Press.

NIETO, Raúl

- 1997 *Ciudad, cultura y clase obrera. Una aproximación antropológica*. México: CONACULTA, UAM.

PINKUS, Manuel

- 2005 *De la herencia a la enajenación: danzas y bailes “tradicionales” de Yucatán*. México: UNAM.

REYGADAS, Luis

- 2000 “De la conciencia de clase a la *business anthropology*: los estudios sobre cultura y trabajo en México”. *Inventario Antropológico* 6: 11-42.
- 2002a *Ensamblando culturas. Diversidad y conflicto en la globalización de la industria*. Barcelona: Gedisa.
- 2002b “Producción simbólica y producción material. Metáforas y conceptos en torno a la cultura del trabajo”. *Nueva Antropología* 60: 101-119.





Tradición y modernidad en los sistemas normativos de los mayas

TERESA QUIÑONES VEGA Y MARTHA MEDINA UN

El sistema normativo de los pueblos indígenas no está desligado de los diversos aspectos de la vida comunitaria; en realidad, es parte de los saberes tradicionales y como tal, no es algo estático e inalterable, sino que está sujeto a cambios a lo largo del tiempo.

En el sistema normativo de los pueblos mayas de la península de Yucatán existe un personaje cuya función, no necesariamente la única, es la de administrar justicia. Tal personaje recibe diferentes nombres según el estado, región e incluso comunidad: juez de conciliación, en la zona del Camino Real y los Chenes, en Campeche; juez tradicional, en la zona maya de Quintana Roo, y juez de paz, en Yucatán. La figura del juez y sus funciones fueron retomadas por los mayas de un modelo externo e incorporadas a su sistema judicial, al cual han venido imprimiendo cambios y ajustes añadiéndole rasgos de otras latitudes, como el uso de documentos escritos, las sanciones económicas o de confinamiento, y el establecimiento de relaciones con el Estado mexicano.

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo en el sistema normativo de los mayas peninsulares contemporáneos se han ido integrando diferentes elementos de procedencia no indígena y que una vez apropiados, se ejercen de acuerdo a la propia lógica cultural del grupo. Abordaremos los casos de dos comunidades mayas: Chumayel, Yucatán, y Señor, Quintana Roo.





La presentación del texto se hará en tres apartados: en el primero se tratarán algunas nociones teóricas que guían este trabajo; en el siguiente se expondrán algunos aspectos de las formas de administrar la justicia en las comunidades de Chumayel, Yucatán y Señor, Quintana Roo; en el último, se presentarán casos de conflicto con sus resoluciones, mostrando la interlegibilidad en las prácticas adoptadas por las autoridades en la impartición de justicia en las comunidades mencionadas, seguido de nuestros comentarios finales.

ALGUNAS NOCIONES TEÓRICAS

El sistema normativo indígena, llamado también *derecho consuetudinario* o *derecho indígena*, generalmente se refiere al conjunto de normas, prácticas y costumbres que regulan o controlan la vida de los miembros de una sociedad. El sistema normativo hace referencia a lo jurídico, aspecto que en las comunidades indígenas está relacionado con otras dimensiones de la vida comunitaria, tales como lo religioso, lo económico, los valores, lo político, la cosmovisión del grupo, entre otras. El sistema normativo o lo jurídico en los grupos étnicos forma parte de los saberes tradicionales.

A partir de la idea de que no existe una única forma de conocer, sino diferentes formas de conocimiento, Luis Villoro (1982) reconoce que hay dos modelos de conocimiento: la ciencia y la sabiduría. Este autor señala que la sabiduría tiene relación con las experiencias vividas; se obtiene mediante “la observación personal, el trato frecuente con otros hombres [...] el contacto con la naturaleza, la vivencia intensa de la cultura” (222); también la sabiduría forma parte de creencias compartidas sobre el mundo y la vida, se transmite de una generación a otra no necesariamente a través de las palabras (puede ser también con ejemplos) y se le atribuye a las personas viejas o experimentadas (Villoro 1982, 226-227). Otros autores (De la Cruz 2006; Toledo y Barrera 2008) llaman a esta forma de conocimiento o sabiduría *conocimientos tradicionales*; otros más (Herrera y Rodríguez 2004)





usan los términos *etnoconocimientos* o *conocimientos locales*. En este trabajo se entenderá como *saberes tradicionales* aquellos conocimientos que poseen los descendientes de los pueblos originarios, que se transmiten generacionalmente casi siempre —pero no únicamente— de manera oral, y que están en constante transformación en respuesta a los cambios que ocurren en su entorno.

Así los sistemas normativos, como cualquier saber tradicional, están continuamente transformándose, ya que la inserción de las comunidades indígenas en la sociedad nacional los involucra con aspectos y elementos de más de un sistema normativo: a) el local o elementos vigentes de la tradición y que refieren una tabla de valores sociales y morales de consenso comunal; b) el nacional, en el que se hace valer la normatividad jurídica oficial; y c) las externas; todo esto según Sierra (2004) “como efecto de las dinámicas de globalización y de transnacionalización de la ley que caracterizan a las sociedades contemporáneas, lo que significa que nuevos referentes de legalidad provenientes de ordenamientos jurídicos internacionales inciden en los espacios locales” (118), por ejemplo los derechos de las mujeres.

La situación de existencia de más de una forma de impartición de justicia en una sociedad ha sido denominada pluralismo jurídico. Las condiciones sociales, económicas y políticas derivadas de la dinámica globalizadora han generado nuevas situaciones de conflicto en las comunidades indígenas, incluyendo por supuesto a las mayas, lo que ha impulsado a las autoridades locales a crear formas nuevas para su resolución. Las estrategias recientes se basan en costumbres y valores locales a las que se incorporan también otras normas oficiales como, por ejemplo, el uso de escritos redactados con fórmulas legales utilizadas en los documentos de la normatividad jurídica oficial o del Estado mexicano. De esta forma, en los pueblos indígenas se expresa la interlegalidad, que es definida por María Teresa Sierra como “la expresión fenomenológica del pluralismo jurídico y se refiere a la manera en que diferentes lenguajes legales se superponen y se mezclan en nuestras mentes como en nuestras acciones. Esto significa que son los actores sociales los que en las prácticas y en





sus representaciones ponen en juego referentes de legalidad provenientes de órdenes jurídicos diferentes, en contextos sociales dados” (Sierra 2004, 164).

Los estudios antropológicos sobre los sistemas normativos se han centrado en la resolución de conflictos (Dorotinsky 1990, 67). El conflicto o disputa, ocurre por un desacuerdo entre personas en el que una de ellas reclama la violación o transgresión de sus derechos por parte de la otra. Para resolverlos, se pasa por un proceso de negociación que generalmente finaliza con una resolución. En el proceso de mediación se exponen las causas del conflicto o la razón de la disputa con la finalidad de llegar a un acuerdo positivo. Cuando se ha obtenido un acuerdo, se ha logrado una resolución. En cada pueblo se obtienen resoluciones fundamentadas en un sistema normativo basado en el consenso, en una serie de valores comunes y en una gama de posibles soluciones apoyadas en la costumbre (Krotz 2002; Nader 1998; Dorotinsky 1990).

Considerando lo anterior, nosotros analizamos el sistema normativo de mayas contemporáneos revisando algunas actas, documentos que contienen conflictos y resoluciones. Los datos que presentamos en este trabajo provienen de dos comunidades mayas: Chumayel, en el estado de Yucatán, y Señor, de Quintana Roo, y fueron obtenidos durante una investigación realizada en 2003, acerca de los sistemas normativos en comunidades indígenas, en el marco del proyecto “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio”, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.¹ En ambas comunidades se revisaron y se analizaron casos registrados en sus archivos, para el caso de Chumayel se trabajó con actas de 1920 a 1990, y en Señor, de 1950 a 1975.

FORMAS DE JUSTICIA EN LAS COMUNIDADES MAYAS

Los pueblos originarios han sido históricamente permeados por distintas formas legales impuestas desde la invasión española hasta los tiempos contemporáneos. Las comunidades mayas no

¹ El resultado de dicha investigación se publicó y puede consultarse en Quintal *et al.* 2010.





han sido la excepción y por lo tanto algunos aspectos de dichas formas jurídicas han sido incorporados a sus sistemas normativos.

Antes de la invasión española, en la organización social de los mayas de la península existían autoridades que desempeñaban cargos relacionados con la impartición de justicia. De estos, el de mayor rango era el *batab*, quien tenía amplio poder para legislar, juzgar y sancionar (Izquierdo 1978). Además, existió otro funcionario maya a quien Las Casas (citado por Izquierdo 1978) denominó “juez”, “alcalde” o “fiel”, y que se ocupaba de resolver asuntos mercantiles exclusivamente. Es posible que estas funciones que desempeñaron el *batab* o el “juez” de mercado fueran retomadas para adecuarse a las formas jurídicas impuestas por los españoles. Por lo tanto, encontramos que durante la dominación española, el juez fue una figura recurrida en la península de Yucatán donde, durante algún periodo, existieron cargos como “juez de milpas, juez de grana, juez de agravios” (Farriss 1992, 147).

Así como la figura del juez se incorporó al sistema jurídico de los pueblos mayas, también se han agregado otros aspectos de justicia ajenos o no indígenas, por ejemplo, los documentos escritos y las sanciones como la multa y la cárcel, entre otros.

Es importante señalar que en los pueblos mayas de Chumayel, Yucatán y Señor, Quintana Roo, la forma de “hacer justicia” o “aplicar la ley” tiene un significado diferente al del ejercicio jurídico basado en la normatividad del Estado mexicano. Aquí, se busca prioritariamente la satisfacción de las partes en conflicto a través del diálogo y con la mediación de la autoridad (juez o delegado), a diferencia de la aplicación de la ley por el Estado, que pretende buscar al culpable de un delito tipificado y ejecutar la sanción correspondiente.

La administración de justicia en las comunidades de Chumayel y Señor posee particularidades que a continuación mostraremos.

La primera comunidad, Chumayel, está situada en el sur-centro del estado de Yucatán, aproximadamente a 76 kilómetros de Mérida, la capital del estado. El porcentaje de hablantes de lengua maya supera el 85 % (INEGI 2010) y su población es mayoritariamente católica, es sede del santuario regional dedicado al





Santo Cristo de la Transfiguración. La impartición de justicia es responsabilidad de un funcionario conocido como juez de paz.²

Para ser juez de paz en Chumayel, según la costumbre, se debe ser una persona con prestigio en la comunidad, generalmente mayor de 50 años, con conocimiento de todos los habitantes de la cabecera y comisarías del municipio, de los rumbos y lugares, las costumbres y las relaciones de parentesco. Se debe conocer la historia reciente de su pueblo y, por supuesto, ser paciente y juicioso. Para resolver los conflictos, el juez de paz procede de la siguiente manera: las negociaciones se desarrollan en el palacio municipal, previo citatorio enviado a los involucrados en el conflicto. Una vez reunidos se discute y expone el caso en el idioma compartido, la lengua maya, con lo que se destaca el sentido de igualdad derivado del hecho de tener valores culturales comunes y se pretende sobre todo evitar que los problemas trasciendan la frontera de la localidad.

La función primordial del juez de paz es la de facilitar el arreglo entre las partes.³ Desde el primer momento les dirige un discurso conciliador en lengua maya, que al mismo tiempo los cuestiona sobre la disposición anímica para lograr la resolución satisfactoria para las partes y los exhorta evitar problemas en lo futuro. En este proceso de negociación el juez tiene dos procedimientos: 1) en audiencia con las partes involucradas en el conflicto, les cuestiona sobre el problema y les sugiere que ellos propongan la solución, así él va dirigiendo la discusión hasta lograr un acuerdo satisfactorio para ambos comparecientes. Al final redacta los

² Los registros más antiguos de la existencia de juez en el pueblo se remontan a la segunda mitad del siglo XIX y de forma continua hasta el presente siglo. Uno de los requisitos para ser juez de paz según la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Yucatán es tener educación primaria.

³ El juez de paz actúa según el caso: a) pudiera ser que como un paso previo a la comparecencia enviara a un policía a investigar más sobre el problema, posteriormente emite un citatorio a los involucrados: el quejoso y el demandado; b) el denunciante le expone el caso al presidente municipal y éste le traslada el asunto al juez de paz para que se ocupe de resolverlo, y c) la queja es presentada por un denunciante y el juez de paz envía un citatorio a las dos partes (denunciante y denunciado) involucradas.





acuerdos que son firmados al momento. 2) Cuando el problema es más complicado y el estado de ánimo de los involucrados no es accesible y pacífico, el juez escucha a las partes por separado y después de pensarlo (tiempo que puede ser hasta de varios días, según la gravedad del conflicto) los convoca y les presenta las alternativas de solución para que las partes decidan cual es la mejor para ambos. Para concluir, el juez redacta un acta en la que se asientan los acuerdos y compromisos de los comparecientes.

El juez de paz de Chumayel redacta y titula el acta según corresponda al caso resuelto. Los tipos de actas son: de conformidad, de constancia, de acuerdo y de notificación, mismas que son firmadas por los comparecientes y el presidente y el secretario municipales como testigos. Las rúbricas de las máximas autoridades del municipio legitiman el acuerdo y crean un mayor compromiso en los comparecientes. La labor del juez de paz se limita a ser un negociador en los conflictos.⁴

La comunidad de Señor, por su parte, se ubica a 30 km aproximadamente de la cabecera municipal de Felipe Carrillo Puerto y se localiza en la zona maya del estado de Quintana Roo. Para 2010, el censo registraba un porcentaje de hablantes de lengua maya superior al 90 % de la población mayor de cinco años de edad (INEGI, 2010).

La zona en la cual está situada Señor es aquella en la cual se localizan los centros ceremoniales⁵ donde se custodia la Santa Cruz, y que funcionan bajo una organización social propia, conocida como compañía, cuyos jefes tienen grados militares. Dicha organización surgió durante la Guerra de Castas (1847-1901).

⁴ Las actas en las que el juez de paz del Municipio de Chumayel agrega su firma son las correspondientes a cesión, venta y herencias de propiedades tales como casas o terrenos, o lo que llaman “escriturar casas”.

⁵ En el municipio de Felipe Carrillo Puerto se ubican tres centros ceremoniales: Chanchah Veracruz, Chumpón y Tixcacal Guardia —este último, el más importante, ubicado a 12 kilómetros de Señor—. Otro centro ceremonial está en Tulum, del municipio con el mismo nombre. En la cabecera de Felipe Carrillo Puerto se ubica el santuario de la Cruz Parlante, el cual fue el origen del culto a la cruz, pero en 1901 fue abandonado por los mayas, y activado por el gobierno estatal en la década de 1980.





Los jefes u oficiales mayas de las compañías se encargaron de administrar la justicia en las comunidades hasta mediados del siglo pasado (1950); estas autoridades tradicionales casi siempre eran mayahablantes, no sabían leer y escribir, eran ancianos o con experiencia y gozaban de prestigio entre sus comunidades.

Actualmente se mantienen las compañías de los centros ceremoniales, aunque debilitadas por la intervención del Estado mexicano en el territorio de los mayas de esta región, por ejemplo, al imponer autoridades y formas de justicia ajenas.

En el caso de Señor, a partir de esta imposición de las autoridades oficiales es el delegado quien se encarga de la administración de la justicia en la comunidad y en aquellas que dependen o están adscritas a su jurisdicción.⁶ Hasta finales de los años 70 del siglo pasado, estas autoridades atendieron asuntos familiares, penales, agrarios y civiles. Al mismo tiempo, se les encargó el registro civil de la localidad y de las comunidades circunvecinas, por lo que otra de sus funciones fue la elaboración de las actas de nacimientos, matrimonios, defunciones, divorcios y de pensión alimenticia; también hacían testamentos y documentos de compra-venta.

Por lo general, quienes actualmente fungen como autoridades son personas relativamente jóvenes, ubicadas en el rango de edad comprendido entre los 25 y los 45 años; hablan maya y español a la vez, saben leer y escribir, pero no siempre tienen prestigio social como el que ostentaban las autoridades tradicionales.

Pese a todo, la imposición de este sistema normativo, no logra acabar con el tradicional. Esto se debe a que las autorida-

⁶ En 1996 el Gobierno del Estado de Quintana Roo promovió la Ley de Justicia Indígena. Esta Ley poco consideró las formas de administración de justicia de los macehuales o mayas de Quintana Roo, pues creó la figura de juez tradicional, la cual no existe como tal entre las compañías o forma de organización propia de los mayas de esta región de la Península. En Señor, la autoridad o delegado cuando tiene mucho trabajo turna algunos casos al juez tradicional, esto siempre y cuando la gente acepte ser atendido por esta instancia. Para el 2003, año en que se hizo la investigación, la población prefería acudir al delegado para resolver sus conflictos. Sobre el juez tradicional puede consultarse Reyes y Ek (2001, 87-97) o la Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo.





des encargadas de la administración de justicia, si bien son las autoridades oficiales, tienen su origen y están arraigados en la propia comunidad; son conocedores de la misma y de los valores de su cultura. Además, algunos delegados pertenecen a alguna compañía de los centros ceremoniales, situación que los obliga a estar bajo las órdenes de las autoridades tradicionales, cumplir las obligaciones que les corresponde (hacer guardias, asistir y organizar las fiestas, etc.) y en especial, conocer las formas de justicia de esta organización propia de los mayas. De allí que algunos aspectos del sistema del grupo se mantengan junto con otras formas de justicia, de tal manera que en el cumplimiento de sus funciones, estas autoridades integran varios sistemas normativos simultáneamente.

En términos generales, el proceso de impartición de justicia consiste en lo siguiente: una vez puesta la queja contra la persona que cometió la falta, se le envía un aviso para que se presente a la Delegación. El acusado se presenta, escucha la queja que hay en su contra y lo que quiere el demandante para luego declarar sobre el caso. Posteriormente, ambos involucrados tratan de llegar a un acuerdo teniendo como referencia los intereses del demandante; si no logran conciliarse, entonces interviene la autoridad, quien en principio busca satisfacer las peticiones del quejoso. La autoridad casi siempre muestra que ambos involucrados son responsables de los hechos y son exhortados a no reincidir en ésta y evitar incurrir en otras faltas; además, se les conmina a ambos a contribuir para solucionar el caso. La resolución se da en esa misma audiencia, en la cual el diálogo entre los involucrados y la autoridad son en su propia lengua. Pese a que el proceso se hace en lengua maya, las actas se escriben en español, práctica no propia del grupo y que responde al sistema oficial.

A continuación veremos algunos casos de administración de justicia en las comunidades mencionadas.





CASOS DE IMPARTICIÓN DE JUSTICIA

Chumayel: Acta del 25 de enero de 1988: Riña.

Un señor presenta queja contra un vecino porque amenazó a sus hijos con arma blanca. El acusado declaró que fue uno de los hijos del quejoso quien inició el conflicto y la madre del acusado señaló que no es la primera vez que ocurren estos pleitos. El mismo acusado muestra como pruebas huellas de los golpes recibidos por parte de uno de los hijos del quejoso. El demandante niega lo dicho por el acusado y señala que éste persiguió a sus hijos y se quejó también de la madre del acusado por entrar a su terreno; a lo que la señora mencionada declaró que entró al terreno a buscar a uno de sus animales. La autoridad después de escuchar a las partes dio su dictamen: pide al quejoso y a la madre del acusado que cerquen entre los dos el terreno que los une y declaró que “De acuerdo al art. 207, 208 fracción 1, este H. Ayuntamiento que preside el c. Presidente municipal dictó las sanciones correspondientes: del Código de Defensa Social del Estado con multa a los primeros y cárcel y multa al acusado...”. El acta fue firmada de conformidad por los comparecientes, el presidente y el secretario municipal.

En el caso expuesto vemos que la resolución del juez de paz responde, por una parte, a “la costumbre” que consiste en que ambas familias por ser vecinas compartan la construcción de la barda para dividir el terreno donde se ubican sus viviendas y así evitar problemas mayores, y por otra parte, impone una sanción basada en el Código de Defensa Social del Estado de Yucatán, que incluyó una multa a los denunciantes y cárcel y multa para el acusado. Esta última sanción es probablemente la que hubiere aplicado el Juzgado de Primera Instancia, pues el motivo de la denuncia fue agresión con arma blanca, que ya no corresponde al juez de paz atender según la normatividad oficial. Sin embargo, con el propósito de contribuir a resolver los problemas de la comunidad atiende el conflicto para que éste no trascienda las fronteras del pueblo, la población evita tener que tratar con la normatividad oficial, motivo por el cual las dos partes involucra-





das aceptan de conformidad el dictamen del juez. Asimismo, la resolución refleja el conocimiento que el juez tiene de la historia familiar de los involucrados y de las relaciones que existen entre ellos por ser vecinos, y también el conocimiento que tiene de las leyes oficiales, que aplica pero bajo su propia lógica.

*Señor, Q. Roo. Acta del 30 de marzo de 1970:
Daño en propiedad*

Un señor presenta queja ante la autoridad porque un cerdo entró a su terreno y destruyó tres matas de plátano. El acusado, dueño del cerdo, admite los hechos. Durante el proceso sale a relucir que el terreno donde entró el animal no está cerrado. La autoridad determina: el acusado deberá pagar tres pesos por cada mata destruida, un total de 9 pesos y cuidar a sus animales, en tanto que el quejoso deberá cercar su terreno. Ambos firman acta de conformidad y se comprometen a cumplir sus compromisos.

Aquí vemos cómo la autoridad involucra a quejoso y acusado para solucionar el conflicto. En principio se repara el daño causado pero se establecen medidas para evitar conflictos futuros, medidas con las que ambas partes expresan su conformidad y se obligan a cumplir, uno cercando su terreno y otro cuidando a sus animales. En este sistema normativo, como ya se mencionó, no se busca un culpable y tampoco castigar en sentido estricto; más bien, la autoridad trata de llegar a un acuerdo satisfactorio para ambas partes, de tal manera que sus relaciones sociales sean alteradas lo menos posible. Cabe señalar que hasta la década de los años 70 era poco común el uso de la multa como castigo, pues la mayoría se dedicaba a la milpa y no a un trabajo asalariado, como ocurre ahora, cuando la mayoría de los jóvenes se emplea en la Riviera Maya, por eso ya no se les aplica como sanción trabajo físico porque los hombres solo están unos días en el pueblo. Ahora es más común el uso de multa, pues actualmente la mayoría tiene un ingreso en efectivo y pueden pagar el daño causado y/o que el pago le sirva de lección y no vuelva a cometer la falta. Sin embargo, parece que el uso de la cárcel sigue siendo poco





frecuente por la misma situación de que las personas trabajan fuera de la comunidad y los perjuicios que tendría esta sanción para toda su familia, pues si el jefe de casa fuera privado de su libertad, la familia quedaría sin posibilidad de sustento.

COMENTARIOS FINALES

En ambas comunidades observamos que se hace uso tanto de normas “tradicionales” como de las normas oficiales “modernas” para dar solución a sus conflictos.

Los saberes tradicionales relacionados con el sistema normativo son el cúmulo de conocimientos que, en palabras de Villoro (1982), constituyen sabiduría. Dentro de este bagaje de saberes están los de carácter familiar, agrícola, de la naturaleza e histórico de la comunidad (y otros). Cada uno de estos aspectos de la vida cotidiana del pueblo maya tiene una normatividad propia que debe ser respetada por los miembros de la comunidad. El orden normativo local toma en consideración estos diferentes aspectos pero al mismo tiempo incorpora normas jurídicas del Estado mexicano y además como consecuencia de los efectos de la globalización se adapta, transforma o recrea nuevas estrategias y fórmulas normativas de acuerdo a sus valores culturales.

Encontramos entonces que los saberes “tradicionales” de las autoridades que imparten justicia en las comunidades mayas están en constante revisión, debido a las exigencias que surgen en comunidades no excluidas de la globalización. La migración ha propiciado que estas autoridades, por ejemplo, el juez de paz de Chumayel, diseñe un nuevo formato de acta de sucesión o resguardo; documento que aún no tiene una denominación definitiva, pero que pretende proteger a los hijos menores o a las propiedades de los mayas que migran en calidad de indocumentados a los Estados Unidos, en caso de algún problema o deceso de estas personas. Y para el caso de Señor, la autoridad se ha visto obligada a cambiar sanciones “tradicionales” por otras de carácter oficial como son las multas que aplica a miembros de la comunidad que migran al Caribe mexicano.





TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN LOS SISTEMAS NORMATIVOS

Vale resaltar que el sistema de justicia de los mayas, y las autoridades reconocidas por éste, pretenden no solo resolver los problemas de la comunidad de la mejor manera posible para todos los involucrados, sino también que los problemas no trasciendan el ámbito local y dar pie a la intervención del aparato de justicia del Estado Mexicano, en el cual no tiene cabida la interlegalidad. Las autoridades locales a través del ejercicio de mediación sustentada en los saberes tradicionales, resuelven los conflictos y logran conservar la paz y armonía de la comunidad.





Referencias

DE LA CRUZ, Rodrigo

- 2006 *Conocimientos tradicionales y el derecho consuetudinario, Unión Mundial para la Naturaleza*. Publicación electrónica, consultado en septiembre de 2011. <<http://www.rimisp.org/getdoc.php?docid=6584>>.

DOROTINSKY, Débora

- 1990 “Investigación sobre costumbre legal indígena en los Altos de Chiapas. 1940-1970”. En *Entre la Ley y la Costumbre. El derecho Consuetudinario en América latina*, coordinación de Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, 65-94. México: Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

FARRIS, Nancy

- 1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Madrid: Alianza Editorial.

HERRERA Vázquez, Sandra y Eduardo Rodríguez

- 2004 “Etnoconocimiento en Latinoamérica. Aproximación de recursos genéticos y bioética”. *Acta Bioethica*, vol. X, 002: 181-190.

IZQUIERDO, Ana Luisa

- 1978 “El derecho penal entre los antiguos mayas”. *Estudios de Cultura Maya* XI: 215-248.





TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN LOS SISTEMAS NORMATIVOS

KROTZ, Esteban

- 2002 “Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica”. En *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, edición de Esteban Krotz, 13-49. Barcelona: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.

NADER, Laura

- 1998 *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*. México: Instituto Oaxaqueño para las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, CIESAS.

QUINTAL, Ella F. et al.

- 2010 “De la costumbre al camino angosto: sistemas normativos y alternativas religiosas en la península de Yucatán”. En *Los Dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de Pluralidad religiosa en las religiones indígenas de México*, vol. III, coordinación de Ella F. Quintal et al., 281-373. México: INAH.

REYES, Javier y Pedro Ek Cituk

- 2001 “Solución de controversias de acuerdo con la Ley de Justicia Indígena del estado de Quintana Roo”. En *Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas Peninsulares*, coordinación de Esteban Krotz, 87-97. México: PNUD, UADY.

SIERRA, María Teresa

- 2004 *Haciendo Justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México: Cámara de Diputados LIX Legislatura, CIESAS.
- 1993 “Usos y desusos del derecho consuetudinario indígenas”. *Nueva Antropología* XIII (44): 17-26.

TOLEDO, Víctor y Narciso Barrera-Bassols

- 2008 *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria editorial.

VILLORO, Luis

- 1982 *Crear, saber y conocer*. México: Siglo XXI.





TERESA QUIÑONES VEGA Y MARTHA MEDINA UN

Páginas web

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. INEGI 2011. *Censo de Población y Vivienda 2010*. Consultado en septiembre de 2011. <<http://www.inegi.org.mx>>.

Leyes

Código de Procedimientos Civiles del Estado de Yucatán, Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Yucatán. 1987.

Código de Defensa Social, Ley para la Rehabilitación Social de los Menores. 1984.

Código Procesal de defensa Social y Código de Ejecución de Sanciones del Estado de Yucatán. 1984.

Ley de Justicia Indígena, 1997. Poder Legislativo del Congreso del Estado de Quintana Roo (bilingüe maya y español).





Desarrollo de una red de conocimientos híbridos para la agricultura sustentable en Yucatán

JOSÉ FRANCISCO SARMIENTO FRANCO Y ALFONSO MUNGUÍA GIL

La grave crisis ambiental por la que el mundo atraviesa y la rapidez del cambio y la trascendencia del conocimiento científico y tecnológico son dos procesos fundamentales en la escena global contemporánea. Uno de los ámbitos del mundo actual donde confluyen los procesos mencionados es el de la agricultura; en ella se han desarrollado dos fenómenos importantes en los últimos años: por un lado, los países industrializados desarrollan una nueva fase de la agricultura industrial, con base en el desarrollo científico y tecnológico dominante, que al potenciar la productividad de los recursos naturales les permite constituirse en los principales productores de alimentos en el mundo. Situación que ha contribuido a la disminución de las posibilidades de autosuficiencia alimentaria de la mayor parte de la población mundial, principalmente de los países no industrializados y, al mismo tiempo, a la difusión de tecnologías que generan graves impactos en la salud humana y en los ecosistemas, por el uso irracional de los recursos naturales. Por el otro lado, de manera paralela está emergiendo una corriente tecnológica denominada *agroecología*, como alternativa a la agricultura industrial, que plantea un uso de los recursos naturales que permite su conservación, al tiempo que promueve el rescate y aplicación de los saberes derivados de las culturas tradicionales, con el fin de mejorar la alimentación,





la salud, la participación y la calidad de vida de la población, especialmente la rural, que es generalmente la más marginada.

En el estado de Yucatán, caracterizado por serios problemas de deterioro ecológico, social y económico en el sector rural, se ha desarrollado en los últimos 15 años una experiencia educativa en el ámbito de las llamadas Escuelas Campesinas, representada por la Escuela de Agricultura Ecológica de Maní (EAEM), *U Yits Ka'an* ("Rocío del cielo"). El objetivo fundamental de esta institución desde su fundación, es formar campesinos con conocimientos y habilidades basados en la agroecología, que promuevan un uso de los recursos naturales en la producción agropecuaria con los mínimos impactos ambientales, y una conciencia social crítica, que les permita la recuperación de la cultura local y una mejor participación en la construcción de un mundo sustentable. Para su funcionamiento, la escuela ha requerido de la colaboración de dos instituciones de educación superior, la Universidad Autónoma de Chapingo (UACH) y la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), las cuales proveen de los profesores que imparten, junto con los sacerdotes, los cursos técnicos y humanistas, respectivamente.

Uno de los rasgos característicos de la EAEM es justamente, el intento de articulación de los conocimientos científicos y tecnológicos propios del campo de conocimiento de la agroecología, con los saberes de la tradición cultural maya, que se refieren, no sólo al conocimiento de la naturaleza vinculado a la producción de alimentos, sino también al cultivo y uso de las plantas medicinales para el cuidado de la salud, a las prácticas sociales y a los ritos y creencias que forman parte de la cosmovisión de la cultura maya. Por ello, este proyecto difiere sustancialmente de las prácticas educativas prevalecientes, orientadas al mercado y animadas por la racionalidad economicista, y plantea no sólo un reto al paradigma educativo dominante, sino también al paradigma epistemológico, al buscar el empate del conocimiento académico con los saberes tradicionales de los campesinos de Yucatán.

En este contexto, y desde la perspectiva de las Redes de Conocimiento para la Sustentabilidad, el presente trabajo tiene el objetivo de analizar la experiencia educativa de la EAEM, a fin de





DESARROLLO DE UNA RED DE CONOCIMIENTOS HÍBRIDOS

caracterizar las formas de relación interinstitucional, sus avances y sus retos, en el proceso de construcción de saberes híbridos, orientados al rescate de la cultura maya y a un uso sustentable de los recursos naturales del estado.

CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Redes de conocimiento para la sustentabilidad

Desde la perspectiva de la economía evolucionista, en las últimas dos décadas se han planteado propuestas teóricas que tratan de explicar el fenómeno del surgimiento y desarrollo de la innovación tecnológica, a partir de un conjunto de categorías dentro de las que destaca el concepto de *sistema nacional, regional o local de innovación*. Éste se entiende como el conjunto de instituciones y organizaciones, así como sus interrelaciones, que involucran a distintos actores que inciden en las capacidades para la investigación, el desarrollo experimental, la innovación tecnológica y la difusión de los avances técnico-productivos (Arocena y Sutz 2003, 96). Algunas de las características importantes de este planteamiento se refieren a su enfoque holista e interdisciplinario que, por un lado, busca una visión integral e interactiva de los distintos actores, como empresas, centros de investigación, oficinas públicas, bancos y otras fuentes de financiamiento, sistemas educativos, etc., relacionados con la generación y difusión de conocimiento científico, tecnológico e innovativo y, por el otro, emplea un análisis que rebasa lo puramente disciplinario para la mejor comprensión de los complejos fenómenos implicados.

Sin embargo, dadas las limitaciones existentes sobre innovación tecnológica en los países en desarrollo, la intención de caracterizar los sistemas de innovación en estos contextos sería bastante infructuosa, porque prácticamente no existen tales sistemas en nuestras realidades económicas, aunque la utilización del concepto pueda ser útil con fines metodológicos y propositivos. Por ello, resulta más cercano a nuestras condiciones científico-tecnológicas y económicas la noción de *red de conocimiento*,





referida a una conceptualización más limitada en el proceso de generación y transmisión de conocimiento, que sí es posible encontrar en nuestras realidades latinoamericanas. Según Luna y Velazco (2006, 17), las redes de conocimiento se refieren a sistemas o estructuras complejas formadas por actores heterogéneos, que se basan en flujos de información y conocimiento y, en su caso, en la generación de nuevo conocimiento, para la solución de problemas específicos. Se trata de entidades complejas que cruzan barreras organizativas, sectoriales, institucionales, culturales o territoriales, y vinculan actores de diferentes entornos. Generalmente, las redes de conocimiento se conforman por relaciones entre instituciones de investigación y empresas, u otro tipo de agentes económicos, que articulan esfuerzos comunes con el fin de generar conocimientos requeridos para aplicarse en situaciones prácticas.

Casas (2001, 15) señala que lo importante de las redes de conocimiento es analizar cómo se generaron los procesos de interacción entre los actores, qué ocurre durante el proceso de aprendizaje entre ellos, qué tipo de conocimiento es el que fluye y se transmite entre los actores y dónde existen capacidades importantes que puedan dar lugar al desarrollo económico y social basado en conocimiento.

A pesar de lo valiosos que pudieran resultar los conceptos de sistema de innovación y red de conocimiento, en la comprensión de los fenómenos asociados a la generación y difusión del conocimiento, no dejan de estar ubicados en una perspectiva que considera a la ciencia y la tecnología como si solamente produjeran efectos positivos en la sociedad, lo cual resulta inaceptable cuando se incluye en el análisis la problemática ambiental que actualmente enfrenta el mundo, de la cual cabe destacar su gravedad. De acuerdo con la breve descripción tomada del 4º Informe del PNUMA 2007:

“Imagínese un mundo en el que los cambios del medio ambiente pusiesen en peligro la salud, la seguridad física, las necesidades materiales y la cohesión social de las personas. Un mundo asolado por temporales cada vez más intensos y frecuentes y por la subida del nivel del mar. Algunos sufren grandes inundaciones, mientras





DESARROLLO DE UNA RED DE CONOCIMIENTOS HÍBRIDOS

otros soportan intensas sequías. Las especies se están extinguiendo a un ritmo nunca visto. El agua no contaminada es cada vez más escasa, lo que frena la actividad económica. La degradación de las tierras pone en peligro las vidas de millones de personas [...] Este es el mundo de hoy” (6).

Uno de los factores causales de la situación descrita es, sin duda, el binomio ciencia y tecnología, el cual es impulsado por la racionalidad económica dominante, que beneficia particularmente a los países industrializados y a sus grandes corporaciones transnacionales en su afán productivista desmedido. En este proceso incesante de mejora de la productividad y la competitividad, la ciencia y la tecnología desarrolladas utilizan de manera depredatoria los recursos naturales del planeta, provocando su deterioro y contribuyendo también a incrementar la brecha económica y social entre los países del norte y del sur.

Por ello, debido a las limitaciones teóricas de tipo productivista de los conceptos de sistema de innovación y red de conocimiento, no son adecuados para la comprensión cabal de las interrelaciones de la ciencia y la tecnología con el medio ambiente social y natural; por lo que es necesario enriquecerlos con el enfoque del desarrollo sustentable que incorpora la preocupación por el largo plazo en el uso de los recursos naturales y por su distribución basada en la equidad y la justicia social, tanto para las generaciones actuales como las futuras. En este sentido, proponemos los conceptos de *sistema de innovación para la sustentabilidad* y *red de conocimiento* para la sustentabilidad, como un intento de ampliar ambas nociones para hacerlas permeables a la problemática ambiental, entendida en un sentido amplio que rebase el contexto económico y social en el que generalmente se aplican, e incluya a los fenómenos naturales asociados al empleo y deterioro de los recursos que proporcionan los ecosistemas. Asimismo, en estas nociones propuestas, particularmente en el concepto de red de conocimiento para la sustentabilidad, se incorpora la cuestión de los saberes tradicionales de las culturas locales, que en muchos casos representan modos más ecológicos de uso de los recursos y otras formas alternativas de relación





social, los cuales constituyen aportes para la construcción de nuevos modelos de desarrollo locales, más humanistas, justos y ambientales, y por ello, más sustentables.

Principales planteamientos de la Agroecología

El desarrollo agrícola en su carrera a la productividad ha desarrollado tecnologías que poco o nada consideran los equilibrios ambientales. Los mayores rendimientos por hectárea, la reducción en el uso de la mano de obra y de la fuerza animal han estado en el centro del diseño de estas tecnologías. El objetivo explicitado para esta forma de desarrollo ha sido la satisfacción de la necesidad alimenticia de las poblaciones. En esta lógica, la búsqueda en el incremento de las producciones ha llevado a formas de cultivo especializadas de tal forma que el maíz, el trigo, el arroz y la papa comprenden el 90% del comercio mundial de alimentos. Estas formas de cultivo rompen la biodiversidad y generan desequilibrios que demandan el aporte de insumos para contrarrestar los efectos resultantes, tales como pesticidas y otro tipo de agroquímicos. La base del desarrollo tecnológico de los insumos ha sido el uso de energías fósiles, particularmente el petróleo, y como consecuencia el mayor consumo de calorías. Pengue (2011, 11) plantea que, en 1826, por cada caloría invertida se obtenían 40, mientras que para 1977 sólo se obtenían 2.1.

La visión prevaleciente en la investigación tecnológica agrícola es que las plagas, las deficiencias de nutrientes u otros factores son la causa de la baja productividad, en una visión opuesta a la que considera que las plagas o los nutrientes sólo se transforman en una limitante si el agroecosistema no está en equilibrio (Altieri 2001, 2).

El impacto ambiental originado por estas formas de producir ha demandado la búsqueda de alternativas donde el principal foco esté puesto en la reducción o eliminación de agroquímicos a través de cambios en el manejo, que aseguren la adecuada nutrición y protección de las plantas mediante fuentes de nutrientes





orgánicos y un manejo integrado de plagas, respectivamente. Los métodos de investigación dominantes han parcializado el agroecosistema buscando dar respuestas particularizadas que dejan de lado el funcionamiento holístico de la naturaleza.

La idea de la agroecología es ir más allá del uso de prácticas alternativas y desarrollar agroecosistemas con una dependencia mínima de agroquímicos y subsidios de energía, enfatizando sistemas agrícolas complejos en los cuales las interacciones ecológicas y los sinergismos entre sus componentes biológicos provean los mecanismos para que los sistemas subsidien la fertilidad de su propio suelo, la productividad y la protección de los cultivos. La agroecología emerge como una disciplina que provee los principios ecológicos básicos sobre cómo estudiar, diseñar y manejar agroecosistemas que son productivos y, a su vez, conservadores de los recursos naturales, principios que además son culturalmente sensibles y social y económicamente viables (Altieri 2001, 2).

El manejo agroecológico debe tratar de optimizar el reciclado de nutrientes y de materia orgánica, cerrar los flujos de energía, conservar el agua y el suelo y balancear las poblaciones de plagas y enemigos naturales. La estrategia explota las complementariedades y sinergismos que resultan de varias combinaciones de cultivos, árboles y animales, en arreglos espaciales y temporales diversos. Con el ensamble de una biodiversidad funcional es posible iniciar sinergismos que subsidien los procesos del agroecosistema, proveyendo servicios ecológicos tales como la activación de la biología del suelo, el reciclado de nutrientes, el aumento de los artrópodos benéficos y los antagonistas y otros más (4).

El objetivo último del diseño agroecológico es conformar un agroecosistema que imite la estructura y función de los ecosistemas naturales locales; esto es, uno con una alta diversidad de especies y un suelo biológicamente activo, que promueva el control natural de plagas, el reciclaje de nutrientes y una alta cobertura del suelo que prevenga las pérdidas de recursos edáficos.





ALGUNOS ASPECTOS CONTEXTUALES

Problemática agrícola en Yucatán

Para comprender mejor el surgimiento y desarrollo de la Escuela de Agricultura Ecológica de Maní, motivo del presente trabajo, es conveniente hacer al menos una breve revisión de la situación económica que prevalece en la agricultura y en el sector primario en general, como parte de la problemática del campo yucateco.

Desde el punto de vista de la economía de mercado, el sector primario en Yucatán representa una actividad de poca importancia, ya que en los últimos años ha disminuido hasta cerca de 4 % del PIB estatal, cifra ligeramente superior al correspondiente valor nacional (INEGI 2011, 45). En el largo plazo, esta situación muestra una tendencia hacia la reducción de la importancia relativa del sector primario, si se considera que en 1993 el sector primario representó el 7.8 % del PIB estatal (Sarmiento *et al.* 2010, 90). En cuanto al empleo, Yucatán reportó 777 466 trabajadores ocupados en 2010, de los cuales 12.2 % pertenecen al sector primario (Secretaría de Economía 2011, 2).

El sector primario de Yucatán está representado en su mayoría por comunidades rurales mayas, agricultoras, cazadoras y recolectoras en diversos grados. Su principal actividad productiva es la milpa y complementan su alimentación con la cría de animales domésticos, incluyendo en ocasiones cabezas de ganado. El objetivo es producir para la unidad familiar y sólo si existe excedente se da el intercambio económico. Estas sociedades tienen estrategias integrales de uso y manejo de los ecosistemas y de los agroecosistemas (Jiménez-Osornio *et al.* 2003, 191). En las poblaciones costeras sucede algo semejante, la principal actividad es la pesquera, sin embargo las familias manejan pequeños sistemas de cultivo donde la milpa y la cría de animales domésticos son elementos básicos de la vida cotidiana (*ibíd.*).

Respecto a la estructura del sector, la actividad pecuaria es la más importante, ya que en el año 2005 su valor agregado representó 74 % del PIB del sector primario, siguiéndole en orden de importancia la agricultura con un 20 % del PIB sectorial. En ter-





DESARROLLO DE UNA RED DE CONOCIMIENTOS HÍBRIDOS

cer lugar, con 6 %, se encuentra la pesca y la actividad forestal es económicamente irrelevante, debido a que no llega ni a 1 % del PIB primario. Esta alta concentración en la estructura sectorial, también existe en las ramas que componen al sector primario, ya que al revisar la rama pecuaria se encuentra que sólo dos actividades, la porcicultura y la avicultura, representan 85 % del valor de su producción, seguidas por la ganadería bovina que alcanza 13 %. Una situación similar se observa en la agricultura, en virtud de que a los cultivos perennes, como los pastos, la naranja dulce, el limón y la papaya, corresponde 74 % de la producción económica de la rama, mientras los cultivos cíclicos como el maíz, el pepino, el chile verde y la calabacita, representan sólo 26 % (Sarmiento *et al* 2010, 91-92).

La situación que ha prevalecido en el sector productivo de Yucatán en las últimas dos décadas no es muy diferente ni ajena a la experimentada en el resto del país, que ha sido calificada como “El desastre agrícola de México” (Calva 2000, 168). Este desastre, motivado en gran medida por la aplicación de las políticas neoliberales en el país, tiene múltiples expresiones y dentro de las de índole económica, el mismo autor señala como principales el descenso de los precios reales de los productos agropecuarios, la supresión o reducción de los programas de fomento sectorial y la escasez del crédito agrícola. En el caso de Yucatán, la aplicación del programa neoliberal desde 1980 confluyó con la crisis henequenera que se empezó a manifestar desde la década de los sesentas (Rodríguez 2002, 132), y con la enorme corrupción que imperó en el manejo de las políticas agropecuarias, dando como consecuencia la grave crisis que todavía hoy afecta al sector primario del estado. Por ello, resulta conveniente mencionar algunos de los diversos problemas que el sector productivo de Yucatán enfrenta en su desarrollo:

- Bajo crecimiento y baja productividad agropecuaria.
- Concentración económica de los beneficios en pocas ramas y pocos productores.
- Pobreza generalizada en el medio rural.





JOSÉ FRANCISCO SARMIENTO FRANCO Y ALFONSO MUNGUÍA GIL

- Uso inadecuado y depredación de los recursos naturales.
- Falta de una política integral de desarrollo para el campo yucateco.

La realidad del atraso económico, y también social, del sector primario de Yucatán, contrasta con la gran importancia que, desde el punto de vista ambiental, tiene dicho sector, en virtud de que representa el vínculo entre los ecosistemas y sus recursos, y la actividad económica. Por otra parte, la mayoría de la población rural, que es la que realiza las actividades del sector primario, está formada por campesinos e indígenas mayas cuya marginación económica y social refleja otro contraste con la gran riqueza cultural que representa el legado del pueblo maya.

Esta problemática situación del sector rural muestra la urgente necesidad de emprender acciones que contribuyan a reorientar el desarrollo en el campo yucateco en un sentido diferente al dominante, tendiendo hacia la construcción de un modelo de desarrollo que privilegie el bienestar, la preservación de la cultura local y la calidad de vida de la población rural, y al mismo tiempo considere la conservación de los recursos naturales.

Escuelas campesinas

Uno de los factores que pueden influir en el proceso de transformación de la realidad del campo yucateco es la educación, pero entendida como una posibilidad alternativa al modelo educativo que prevalece, tanto en sus contenidos como en sus formas. En los procesos educativos dominantes, las formas de desarrollo hegemónicas han negado la posibilidad de integración de saberes tradicionales. La marginación de los grupos que detentan estos conocimientos, debido a las estructuras formales de la educación, suprime el aprovechamiento que estos saberes pudieran aportar. La imposibilidad de acceso a centros de formación por parte de los campesinos y grupos indígenas rurales hace que las propuestas de escuelas campesinas tengan pertinencia. Algunas de ellas sustentan su programa en un proceso de educación-for-





DESARROLLO DE UNA RED DE CONOCIMIENTOS HÍBRIDOS

mación estrechamente vinculado a las actividades productivas y al trabajo en la comunidad, lo que constituye un modelo que trasciende la pura racionalidad educativa y asume que el proceso educativo no puede ser aislado de las actividades económico-productivas cotidianas de la gente (Berlanga y Márquez 1995). Elementos para favorecer la conciencia transformadora de una realidad injusta se agregan al proceso de formación y estas estructuras ponen en común los saberes de los integrantes, en un proceso de intercambio entre el conocimiento tradicional y formal, articulándolos a los procesos productivos del campo.

En México, otros planteamientos de estas escuelas pretenden una formación campesina e indígena que, al revalorar las raíces rurales y originarias de nuestros pueblos, forman parte de los esfuerzos sociales de vida, trabajo y desarrollo rural sustentable que se dan en varias regiones del país, a través de algunas de dichas escuelas (Macossay 2008, 3).

El desarrollo de estas escuelas rompe con las estructuras rígidas y poco críticas de la educación estatal y privada, por lo que se realizan fuera de los presupuestos económicos del Estado, aunque debieran favorecerlas ya que están asumiendo roles que son responsabilidad del gobierno. La riqueza de estas escuelas es su capacidad de sistematizar e integrar saberes híbridos que regresan a las experiencias productivas. Sobre esta base se construye una educación humanística y agroecológica que nos da las herramientas, no sólo para el sustento digno de los hombres y mujeres involucrados en el proceso, sino para denunciar y señalar que otro mundo es posible y necesario para nuestros tiempos y los venideros. La diferencia entre unas experiencias y las otras es la integración en el proceso, de planteamientos productivos armónicos con la naturaleza los cuales surgen naturalmente de las formas tradicionales de producir.

CARACTERIZACIÓN Y DESARROLLO DE LA RED

El proyecto de la Escuela de Agricultura Ecológica de Maní, *U Yits Ka'an*, empezó a inicios de los noventas del siglo pasado a partir





de las ideas de un grupo de sacerdotes católicos, partidarios de los principios de la Pastoral Social y la Pastoral de la Tierra y cercanos a la Teología de la Liberación, quienes fueron sensibles a las duras condiciones en las que vivían los campesinos mayas del sur de Yucatán y pensaron que la capacitación en técnicas agroecológicas podría ser un mecanismo para producir alimentos más sanos para los campesinos y menos dañinos para los recursos naturales. Aunque los presbíteros iniciaron con la idea del proyecto, ellos no tenían todas las herramientas técnicas para desarrollarla, por lo que acudieron al Centro Regional Universitario Península de Yucatán de la Universidad Autónoma de Chapingo y a la Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia de la Universidad de Yucatán, para que apoyaran la parte técnica-docente.

Este singular proyecto educativo se propuso promover el desarrollo personal y comunitario de los campesinos, en su desempeño productivo, a través de cursos orientados a la producción agropecuaria, conservando los recursos naturales así como las tradiciones y costumbres, respetando los derechos humanos y fomentando el desarrollo y estudio colectivo. Es decir, se trataba de un proyecto que buscaba, a través de la agroecología, no sólo la capacitación técnica en el cultivo y aprovechamiento de la tierra desde una perspectiva ecológica, sino que al mismo tiempo se consideraban los aspectos sociales, culturales y humanísticos que permitieran una visión más amplia del mundo actual a los egresados y fortalecieran su identidad cultural.

La concreción del proyecto se realizó en la comunidad de Maní, ya que ahí se adquirió un terreno para edificar la escuela. En su proceso de desarrollo la institución ha tenido logros y avances importantes, como ha sido la capacidad de conjuntar los distintos esfuerzos institucionales para diseñar y aplicar un currículum con objetivos, metodologías y contenidos orientados a brindar una educación técnica y humanística, de manera preferente a un sector de la población tradicionalmente marginado, el campesinado, pero además con características algo heterogéneas, particularmente respecto a la procedencia, la edad y el género. Además, la institución ha sabido construir un clima de respeto entre profesores, autoridades y alumnos con orientaciones ideo-





lógicas muy diversas, lo cual ha permitido la permanencia del proyecto por más de 15 años. Esa continuidad, junto con los nobles objetivos perseguidos y la seriedad de las instituciones participantes, trajo como consecuencia el reconocimiento y el apoyo de instituciones privadas y públicas, nacionales e internacionales, lo cual también debe valorarse como un avance importante.

Sin embargo, la institución también ha enfrentado diversos problemas entre los cuales destacan los siguientes:

- En la actualidad, el principal problema es la limitación económica, ya que no hay un apoyo seguro en el que la escuela confíe para su desarrollo actual y futuro. Esto fue motivado por el hecho de que la fundación alemana Misereor, quien había financiado el desarrollo de la EAEM durante sus primeros 10 años, dejó de ayudar, por lo que se empezó a buscar otros recursos y patrocinios, tanto públicos como privados.
- Con respecto a los egresados, el problema más relevante sería la falta de recursos para poner en práctica todo lo que han aprendido en la escuela, el desconocimiento de un mercado y las dificultades para el acceso del mismo, por los limitados recursos que tienen, ya que en algunos casos, su granja o parcela se ubica en lugares de difícil acceso. Por ello, aunque se obtenga un buen producto, el precio pagado por los mayoristas a los productores, no es el justo ya que normalmente prevalece el precio bajo y no la calidad. Por otra parte, los consumidores urbanos generalmente no están conscientes de lo que es un producto orgánico y de su valor, por lo que no es fácil encontrar compradores disponibles.
- En el ámbito escolar, han existido ciertos problemas pedagógicos, ya que no hay una evaluación numérica, sino que el aprendizaje se evalúa con una escala cualitativa, por ejemplo, suficiente, muy bueno, bueno. Los profesores no sólo califican exámenes por escrito, sino igual consideran trabajos en equipo y la participación de los estudiantes.





- ✿ También se han dado algunos problemas con el lenguaje, ya que en el modelo educativo inicial, la mayoría de los estudiantes hablaba maya o no tenía la suficiente fluidez en el español. En el modelo actual, este problema ha disminuido debido a que los alumnos ya no sólo son campesinos, sino se aceptan también a personas con ocupaciones diversas.
- ✿ Otros problemas que han existido se refieren a ciertas actitudes inadecuadas de algunos profesores hacia los alumnos, así como a la forma de plantear algunos temas y de igual forma, la falta ocasional de continuidad y de apoyo de los profesores en la parte técnica, ya que en ocasiones no se han quedado a supervisar ciertas actividades de los alumnos.

La importancia del proyecto educativo de la EAEM para los alumnos, radica en fomentar el estudio y la responsabilidad colectiva, en el proceso formativo y después en el ámbito de la producción y de la relación con la naturaleza. Es decir se trabaja colectivamente y se muestra la importancia de los valores comunitarios frente a los intereses individuales, impulsando así el trabajo y el espíritu de servicio. De este modo, se busca crear una conciencia social e individual sobre la necesidad de cultivar productos saludables y cuidar el medio ambiente. Además se pretende que los egresados tengan las habilidades y los conocimientos para que al llegar a su comunidad puedan organizar un proyecto autogestivo y lograr un planteamiento o una actividad que sea productiva y beneficie a la comunidad.

Fase de crecimiento y ruptura

En el proceso de interacción entre las instituciones, para alcanzar los objetivos de formación de los campesinos, se han producido una serie de cambios que reflejan un aprendizaje institucional ante la modificación de las circunstancias externas.

A raíz del proceso de reorganización institucional que fue generado principalmente por los problemas financieros, en los





últimos años se han dado cambios importantes, tanto en la propia EAEM, como en las demás instituciones participantes. En el modelo educativo inicial, la EAEM funcionaba como un internado, ya que los alumnos recibían de manera gratuita alimentación y hospedaje de martes a viernes, durante el tiempo que duraban los cursos, que se impartían en las instalaciones de la institución en Maní. Debido principalmente a las restricciones financieras, actualmente la escuela ya no funciona así. Los sacerdotes que dirigen la escuela propusieron un cambio radical a partir del año 2008, disminuyendo drásticamente la duración de algunos cursos, desapareciendo otros y descentralizando el proceso de enseñanza mediante la creación de cuatro subsedes en los municipios de Peto, Valladolid, Cuzamá y Hunucmá. Cada subsele cuenta con un grupo de entre 20 y 25 alumnos. Esta estrategia se planteó con base en la idea de que al llevar los cursos a diferentes partes del estado, ya no se requeriría que los alumnos viajaran y ya no sería necesario el internado, lo cual reduciría los costos de operación sensiblemente. Actualmente ya no hay cursos formales en las instalaciones de Maní, sino sólo en las subsedes; los cursos son más técnicos, de menor duración (sólo se imparten un día a la semana) y están poco relacionados con la formación social y la perspectiva crítica, ya que se eliminaron algunas materias de esta área. Cada subsele está administrada por un promotor, el cual es un egresado de la escuela que se encarga de organizar las actividades académicas y dar seguimiento a las actividades de los egresados.

Además del importante problema de financiamiento, otros argumentos justificaron el cambio de modelo. Uno de ellos fue que los campesinos que llegaban a la escuela a estudiar a Maní eran muy pocos y no tenían el tiempo necesario porque tenían otras actividades que realizar en sus milpas. La adopción de subsedes, permitió una mayor penetración regional de la escuela, la matrícula escolar ha crecido significativamente y ha cambiado el perfil de los estudiantes, ya que se reciben a más aspirantes que no son campesinos.

Sin embargo, es importante destacar que en el proceso de cambio del modelo educativo, hubieron voces inconformes de algunos





profesores, particularmente de la Universidad Autónoma de Chapingo, quienes manifestaron que con algunas características del nuevo modelo se desvirtuaban los objetivos originales de la institución, por ejemplo la reducción de los tiempos de los cursos y también de los contenidos sociales dirigidos a la comprensión de la realidad socioeconómica, así como la aceptación creciente de alumnos no campesinos. Estas críticas no fueron atendidas y el nuevo modelo fue establecido, provocando con ello cierta ruptura de la cooperación institucional, ya que el grupo de profesores inconformes decidió cesar su colaboración con la EAEM. A pesar de esta crisis, la institución ha continuado con su labor académica, pero es indudable que ha quedado una huella y que aún dentro de los profesores que se quedaron algunos miran con añoranza el modelo anterior. Cabe mencionar que, más allá de la salida de algunos profesores de la institución, al haberse puesto en tela de juicio características importantes del modelo actual, ello podría representar una ruptura más importante que tiene que ver con los aspectos ideológicos que subyacen en ambos modelos y con la naturaleza y motivaciones de las decisiones fundacionales de ellos. En este sentido, el riesgo relevante es que el nuevo modelo no sea una continuidad del anterior, sino que esté basado en una concepción educativa totalmente distinta de la que inspiró el origen de la EAEM y con ello se pierda su carácter de escuela campesina (Macossay 2010, 16-18).

Por otro lado, con el fin de retroalimentar el funcionamiento de la EAEM, al final de cada semestre la dirección invita a los promotores y representantes institucionales para hacer una evaluación, donde se analiza cómo se impartieron los cursos, se evalúa a los maestros y a los mismos promotores en todos los aspectos, participan todos los integrantes de la escuela. En esta evaluación se hacen presentaciones de los informes por los promotores y se discuten los problemas enfrentados, la situación de los alumnos y todas las demás cuestiones de la escuela. Al final se realiza un reporte integral y se concluye con un convivio.

Sobre el impacto de los egresados en el desarrollo sustentable de sus comunidades, y las acciones institucionales correspon-





DESARROLLO DE UNA RED DE CONOCIMIENTOS HÍBRIDOS

dientes, se puede señalar lo siguiente. Hasta el año 2005, la EAEM había formado a campesinos de 24 comunidades de Yucatán, 3 comunidades de Campeche y 3 comunidades de Quintana Roo (Macossay *et al.* 2005).

En el periodo de 1995 a 2008, egresaron cerca de 270 personas entre mujeres y hombres (pero más hombres). Es importante agregar que en el modelo educativo inicial se trabajaba con grupos de 15 personas aproximadamente, mientras que con el modelo nuevo los grupos son de 25 aproximadamente.

Cabe destacar que existe cierto conocimiento de la institución sobre las actividades de los egresados, ya que a través de los promotores se les ha dado seguimiento. Por ello, se sabe que cerca de la mitad de los egresados están desarrollando proyectos productivos relacionados con los conocimientos aprendidos en la EAEM, y el resto no, debido a múltiples factores, pero principalmente por la falta de recursos y de apoyo para organizar granjas de producción agroecológica. Existen algunos casos en los que los egresados han logrado establecer unidades de producción agroecológica y con el apoyo de la propia EAEM canalizan sus productos a una red de productores que los distribuyen en la Iglesia de San Ramón Norte en la ciudad de Mérida. Sin embargo, también es cierto que muchos de los egresados se desempeñan en otras actividades ajenas a la formación que recibieron en la EAEM, tales como taxistas, albañiles, y otros, y también que una buena parte de los egresados, eligen la opción de otros campesinos: emigrar a otros lugares tales como la ciudad de Mérida, el estado de Quintana Roo y aún, los Estados Unidos.

FLUJOS DE CONOCIMIENTO, APRENDIZAJES E HIBRIDACIÓN DE SABERES EN LA EAEM

El enfoque utilizado en el presente trabajo, basado en las redes de conocimiento para la sustentabilidad, subraya la importancia de los flujos de conocimiento, su carácter interdisciplinario y su dinámica asociada al aprendizaje institucional, así como la





manera en que ellos se relacionan con el rescate de la cultura local y la conservación de los recursos naturales.

Con base en lo anterior, podemos señalar que se puede hablar de varios tipos de conocimiento que fluyen en la EAEM, ya que en el proceso de aprendizaje concurren tanto conocimientos tácitos, que son intercambiados entre los propios alumnos y entre ellos y los profesores y que son derivados de las experiencias personales productivas y culturales, como conocimientos codificados, que están presentes particularmente en los cursos impartidos. Por otra parte, también se puede hablar del flujo de conocimientos académicos convencionales, que son los mayormente difundidos, y los conocimientos de frontera, ya que algunos de los profesores, provenientes de las instituciones académicas, desarrollan en ellas proyectos de investigación cuyos resultados pueden ser compartidos en los cursos que se imparten en la EAEM. Asimismo, con un enfoque de la enseñanza basado en la agroecología, el tipo de conocimiento dominante que se imparte puede considerarse como multidisciplinario ya que incluye no sólo saberes técnicos sobre temas de agricultura y ecología, sino también cuestiones sociales y culturales, como se detalla líneas abajo.

Según Macossay (*et al.* 2005, 7), en el modelo educativo original de la EAEM, los cursos que son el mecanismo principal que posibilita el flujo de conocimientos, se agrupaban en tres ejes de conocimiento interconectados:

1. Agroforestal: En este eje se incluyen los cursos de milpa, hortalizas, ecología, suelos, abonos, propagación de plantas, manejo de solar y sistemas agroforestales.
2. Pecuario: Aquí se consideran los cursos de cerdos, aves, meliponicultura, apicultura, bovinos, ovinos y cabras.
3. Humanístico-social: Los conocimientos considerados en este importante eje, que complementa la formación de los alumnos y que contribuye a rescatar conocimientos tradicionales, a generar una conciencia crítica de la sociedad y a posibilitar formas de organización productiva, se incorporan en los cursos de medicina tradicional, micro





DESARROLLO DE UNA RED DE CONOCIMIENTOS HÍBRIDOS

enseñanza, diagnósticos participativos, elaboración de proyectos, salud, sexualidad y género, historia de los mayas, espiritualidad de la tierra, tradiciones y leyendas mayas, lengua maya, comunicación popular y desarrollo rural.

En el modelo actual los tres ejes subsisten, pero han sido ajustados en función de las disponibilidades de tiempo y los intereses de los alumnos, quienes participan en la elección de los cursos que se desarrollan. Los tres ejes fijan y ajustan sobre la marcha, el conjunto de interconexiones y las destrezas a fomentar; permitiendo además mejorar la formación que se imparte (*ibid.*). En este proceso ayuda la evaluación que se efectúa a mediados y al final de año y en ella se revisa lo hecho y los resultados obtenidos, priorizando los conocimientos y habilidades que han alcanzado los estudiantes en el ciclo respectivo.

El proceso de enseñanza-aprendizaje hasta el año 2008, antes del cambio de modelo, fomentaba la educación colectiva y los valores en el ámbito social, pero especialmente se creó una conciencia de la necesidad de cuidar el medio ambiente y cultivar productos saludables, con la idea de que, incluso antes de lograr su producción a escala comercial, cuando menos los utilizarían para su autoconsumo, lo cual implica un impacto familiar favorable.

El desarrollo de los tres ejes mencionados en el proceso educativo de la EAEM, representa un proceso de hibridación de conocimientos alrededor de los diversos aspectos involucrados en la construcción y difusión de una práctica agropecuaria distinta, que considera no sólo los saberes científicos y tecnológicos en el uso de los recursos naturales, sino también la preservación de elementos culturales vinculados a tal uso.

Al referirnos a las capacidades desarrolladas por la EAEM, se puede hablar de dos tipos de ellas: las capacidades individuales derivadas de los aprendizajes de los alumnos, y las capacidades institucionales derivadas de acciones complementarias que la EAEM realiza con el apoyo de otras instituciones públicas y privadas, y a través de formas organizacionales que incluyen a los egresados. Con el paso del tiempo, ambos tipos de acciones se





han modificado como consecuencia del aprendizaje institucional que incorpora nuevos procesos en virtud de los cambios ocurridos en el entorno o bien por tratar de hacer mejor las cosas. En la práctica, ambos tipos de capacidades se ponen en marcha simultáneamente.

Sobre las capacidades individuales, cabe destacar que una característica significativa de la educación impartida en la EAEM, es que los alumnos las desarrollan a partir de que el propio proceso educativo ha promovido la recuperación del conocimiento tradicional indígena maya, especialmente en lo referente al uso de los recursos naturales, pero también respecto a ciertas prácticas sociales de tipo solidario que forman parte de la cultura de los campesinos mayas. Ello se refleja en ciertos cursos como los de Milpa, Medicina tradicional, Tradiciones y leyendas mayas, y otros. Este tipo de conocimientos generan un gran potencial para el desempeño futuro de los alumnos en la construcción de experiencias productivas tendientes a un desarrollo con sustentabilidad, en donde no sólo debe considerarse el aspecto ecológico relacionado con el uso de los recursos naturales, sino también los aspectos económicos y sociales implicados.

Por otro lado, cabe destacar también el hecho de que varios de los profesores de la EAEM desarrollan proyectos de investigación en sus instituciones de origen, lo que contribuye a establecer flujos de conocimiento científico y tecnológico actualizado e innovador, desde las instituciones académicas hacia los alumnos de la EAEM, aunque deban ser “traducidos” a un bajo nivel de complejidad para su adecuada asimilación. Al mismo tiempo, las experiencias académicas y productivas con los alumnos y egresados sugieren a los profesores temas y problemas para proyectos de investigación, en temáticas poco abordadas y muy necesarias como son: la agroecología, la educación campesina sustentable y los vínculos de las culturas tradicionales con el aprovechamiento sustentable de los recursos. En estos aspectos, la relación interinstitucional origina así una red de conocimiento que propicia la generación, la aplicación y la divulgación de conocimiento científico y tecnológico para favorecer un mejor uso y conserva-





ción de los recursos naturales, para ayudar al rescate de la cultura maya y para contribuir a mejorar la calidad de vida de los indígenas y de la población campesina de Yucatán.

Respecto a las capacidades institucionales, que han resultado del proceso de aprendizaje, es importante mencionar las experiencias siguientes:

1. La creación y el desarrollo de las subsedes a partir del año 2008, en virtud de la reorganización que ya se ha analizado, pueden ser entendidos como parte del aprendizaje institucional que ha derivado en la ampliación de las capacidades institucionales de la EAEM, las cuales contribuyen al desarrollo sustentable de las comunidades en las que operan dichas subsedes, en la medida en que constituyen activos físicos y de conocimientos que se traducen después en proyectos y acciones que impactan los aspectos económicos, sociales y ecológicos del desarrollo regional y local.
2. También es pertinente destacar que, como se mencionó anteriormente, con el apoyo de la EAEM algunos egresados se han organizado para poner en marcha alrededor de cuatro granjas ecológicas, una parte de cuya producción, básicamente de hortalizas, es para el autoconsumo familiar y el excedente se comercializa, fomentando así, un pequeño mercado orgánico que beneficia tanto a los productores rurales, como a los consumidores urbanos. Cabe agregar que en la construcción de algunas de las granjas, la EAEM ha gestionado créditos especiales para los egresados, tanto de fondos privados como públicos.
3. Recientemente se ha implementado el proyecto *Cuxan Suum*, de cría y manejo de cerdos criollos y abejas melíponas, con el financiamiento de la Fundación Heifer, que beneficia a cinco comunidades (diferentes a las subsedes), y al albergue “Oasis San Juan de Dios”, a quienes se les proporcionan los pies de cría, con la única condición de que devuelvan los ejemplares equivalentes en un tiempo





razonable. Este proyecto implementado con el enfoque de desarrollo sustentable, ya que tiene el propósito de mejorar la alimentación y los ingresos de las familias beneficiadas a partir del rescate de dos especies productivas locales, también recibe apoyo técnico por parte de la EAEM para el seguimiento de los procesos productivos. Cabe destacar que este proyecto, que está dirigido a comunidades marginadas cuyos beneficiarios no necesariamente son alumnos o egresados de la escuela, muestra un cierto alejamiento del modelo escolarizado de transmisión de saberes que la institución ha desarrollado de manera predominante y, al mismo tiempo, representa claramente una innovación en la manera de inducir conocimientos y prácticas productivas sustentables como resultado del aprendizaje institucional de la red.

4. Adicionalmente, es destacable la vinculación de la EAEM con algunas experiencias de investigación científica y tecnológica, bajo el enfoque de la sustentabilidad, tanto en el área de las ciencias sociales, como en las ciencias agropecuarias. Algunos ejemplos que muestran tal vinculación son los siguientes:

- Publicación de artículos en revistas de ciencias sociales, por parte de algunos de los profesores de la EAEM, sobre temas relacionados con la institución.
- Propuesta de vinculación entre la Escuela de Agricultura Ecológica de Maní con la Fundación Produce Yucatán, en 2010.
- Participación de estudiantes de la Maestría en Manejo y Conservación de Recursos Naturales de la UADY, en la EAEM y realización de prácticas de estudiantes de la licenciatura en Agroecología de la UADY en algunas de las granjas de los egresados.

Dentro del proceso de aprendizaje institucional que hemos descrito, es conveniente destacar los roles cognitivos que los diversos actores de la red desempeñan, así como el carácter





híbrido y multidisciplinario del proceso educativo y de los flujos de conocimiento implicados. En este sentido, cabe señalar que en los tres ejes participan las tres instituciones principales que integran la red, es decir, la Universidad Autónoma de Yucatán, la Universidad Autónoma de Chapingo y el grupo de sacerdotes, aunque éste último sólo participa en el eje de temas sociales y humanísticos. En el modelo educativo actual, y por razones del tiempo disponible, este último eje ha sido concentrado en alrededor de tres cursos, entre los que destaca el curso de Espiritualidad de la Tierra, donde se incorporan algunos contenidos de los otros cursos de este eje, mencionados anteriormente. Sin menospreciar la obvia importancia de los ejes de aspectos agrícolas y pecuarios, y de los otros cursos humanísticos, el tema de Espiritualidad de la Tierra, es particularmente relevante debido a que intenta promover una conciencia crítica sobre la problemática socioambiental existente y una actitud de participación y propuesta en las soluciones, por parte de los estudiantes. Considerando que este curso incorpora un conjunto de saberes híbridos en sus planteamientos, consideramos pertinente incluir algunas ideas sobre el tema que ilustran esta característica:

No es viable apostar por lo imposible sólo pertrechados de recursos técnicos y materiales. Retos, como el sobrevivir al cambio climático requieren de estímulos y experiencias espirituales. Necesitamos activar nuestra dimensión espiritual adormecida por la tecnociencia moderna, o apabullada por materialismos impertinentes. Si queremos ser realistas apostando por lo imposible, soñando cambiar el sistema-mundo-capitalista, debemos volver a creer en lo más profundo e íntegro de nosotros mismos. Esa dimensión es la espiritualidad. La fuerza que activa y mantiene en cada uno de nosotros nuestro compromiso ético en lo que todavía no vemos (Quispe 2010,1).

Es importante hacer notar que en estas ideas la espiritualidad no es idéntica a religiosidad, sino que más bien se refiere, según el autor citado, a esa dimensión humana que se expresa en la libertad, la rebeldía y la inconformidad con la realidad existente y que impulsa a soñar y a luchar por un mundo mejor.





JOSÉ FRANCISCO SARMIENTO FRANCO Y ALFONSO MUNGUÍA GIL

¿CONSTITUYE EL DESARROLLO DE LA EAEM UNA RED
DE CONOCIMIENTO PARA LA SUSTENTABILIDAD QUE
CONTRIBUYE A LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA
MATRIZ EPISTÉMICA?

A lo largo de su desarrollo la EAEM ha formado cerca de 400 campesinos en técnicas agropecuarias basadas en la agroecología, y en un modelo educativo que se planteó desde sus orígenes el rescate de aquellos valores, prácticas sociales y otros saberes de la cultura maya que, en hibridación con ciertos conocimientos humanísticos y de las ciencias sociales, buscan fomentar la conciencia crítica, la solidaridad, el trabajo colectivo y la convivencia de los estudiantes y egresados, así como el uso sostenible de los recursos naturales.

Durante los primeros 13 años la institución cumplió bien sus objetivos educativos, sin embargo, a partir del año 2008 y motivada por razones financieras principalmente, la administración emprendió profundos cambios en la estrategia educativa y el currículum, que permitieron ampliar la cobertura geográfica y aumentar la matrícula, y paralelamente reducir de manera importante los costos de operación. Pero estos cambios en el modelo y en la orientación de la institución, provocaron también un cisma al interior de la institución y la salida de algunos profesores, con el argumento de que los cambios implicaban una renuncia al proyecto campesino original. Actualmente la EAEM se encuentra en una etapa crítica en la que tendrá que evaluar si la nueva estrategia adoptada es la que mejor contribuye a elevar la calidad de vida de los campesinos de Yucatán, o quizás deba replantear su finalidad originaria y preguntarse si no es igualmente válido tratar de concienciar ambientalmente y capacitar en técnicas de la Agricultura Ecológica a otros sectores no campesinos de la población.

A partir de lo antes expuesto, cabe reflexionar hasta qué punto el desarrollo de la EAEM constituye un ejemplo de una red de conocimiento que contribuye al desarrollo sustentable de Yucatán, a partir de un modelo educativo alternativo que tiende





hacia una nueva matriz epistémica en los procesos de generación, rescate, hibridación y aplicación del conocimiento.

En nuestra opinión, la experiencia de la EAEM constituye un claro ejemplo de una red de conocimiento en la medida en que su operación y desarrollo dependen de las relaciones interinstitucionales con la UADY y con la UACH y de los flujos de conocimiento que se desarrollan en el funcionamiento de la escuela. Pero además, este proyecto educativo en marcha, ubicado en el contexto de la experiencia de las escuelas campesinas de México y Latinoamérica, constituye un caso poco común y un ejemplo a seguir, en tanto busca no sólo la difusión del conocimiento agroecológico que promueve la producción agropecuaria mediante la conservación de los recursos naturales, sino también la recuperación de los saberes tradicionales y de la cultura local, ubicándose así en la perspectiva de una red de conocimiento para la sustentabilidad. Este comentario no pasa por alto los problemas derivados del ajuste del modelo educativo reformulado y cuestionado por una parte de la propia comunidad educativa en 2008 y que ha implicado tanto avances cuantitativos como también costos cualitativos, pero al final de cuentas el proyecto subsiste y se sigue desarrollando.

Por otra parte, los egresados de la EAEM, por su número y sus acciones, no representan aún impactos cuantitativamente significativos en el desarrollo sustentable de sus comunidades, sin embargo, constituyen factores de cambio cualitativamente relevantes en la medida que las capacidades en ellos desarrolladas y que se expresan en varios casos en proyectos agropecuarios concretos, son portadoras de formas innovadoras de aprovechamiento de los recursos y de organización productiva. En este sentido, la innovación de productos y procesos agrícolas es un hecho real y es posible su multiplicación y el desarrollo de espacios regionales de innovación, como lo plantea Casas (2001), con el importante agregado de estar orientados a la sustentabilidad. Una condición necesaria para hacer realidad esta idea, es generar los apoyos suficientes, tanto a través de políticas públicas afines, como por el fortalecimiento de las capacidades de captación y gestión de fondos que la propia institución ha generado.





Cabe agregar que en la medida en que se posibilitan procesos como los descritos en el caso de la EAEM, se crean las condiciones para generar y desarrollar redes de conocimiento para la sustentabilidad que, sin duda, ayudarán a mejorar no sólo la calidad de vida de los campesinos de Yucatán, sino también a fomentar el desarrollo sustentable de todo el estado.

Finalmente, respecto a las implicaciones epistemológicas del modelo educativo de la EAEM, es pertinente retomar el debate sobre la problematización del paradigma epistemológico de la ciencia y del modelo educativo dominante en la globalización actual, el cual se encuentra fuertemente influenciado por la lógica del mercado. A partir de los señalamientos críticos de autores clásicos como Prigogine y Kuhn, quienes desde posiciones diversas han mostrado la situación de crisis existente al interior de la ciencia actual, el cuestionado paradigma científico determinista y disciplinario dominante, resulta insuficiente e inadecuado para entender cabalmente y enfrentar los complejos problemas del mundo contemporáneo, particularmente, los relacionados con las vinculaciones entre los aspectos tecnocientíficos, económicos, sociales, ecológicos, culturales y políticos que se expresan en la problemática ambiental. Profundizando en esta idea, es posible plantear incluso que la racionalidad tecnocientífica es uno de los factores que se encuentran en la raíz de la crisis ambiental, ya que la compleja situación actual del medio ambiente puede ser entendida como un problema del conocimiento en la medida en que es resultado de las formas en que conocemos el mundo y desde esa comprensión lo transformamos (Leff 2000). Frente a ello, se propone una estrategia epistemológica basada en la articulación de las ciencias para la gestión ambiental, lo que podría permitir la comprensión de la forma como se relacionan los aspectos prácticos derivados del conocimiento científico y tecnológico, y cómo ellos determinan los procesos productivos y su relación con el uso de los ecosistemas, la valoración cultural de los recursos, los aspectos ideológicos en los que se inscriben las innovaciones y con los procesos políticos inherentes a los cambios sociales (Leff 2000, 33).





DESARROLLO DE UNA RED DE CONOCIMIENTOS HÍBRIDOS

En este sentido, los procesos de generación, rescate, hibridación y aplicación del conocimiento que se derivan de la operación del modelo educativo de la EAEM, basado en la agroecología y la recuperación de los saberes y cultura tradicionales de los campesinos mayas de Yucatán,¹ constituyen elementos que apuntan hacia la construcción de un nuevo paradigma epistémico en la medida que rebasan el marco tecnocientífico convencional y buscan articular de manera transdisciplinaria los conocimientos para resolver los problemas de la producción sustentable de alimentos y posibilitar formas innovadoras de organización social que contribuyan a mejorar la calidad de vida de la población. Del fortalecimiento futuro de esta nueva matriz epistémica en construcción, en el ámbito de la agricultura yucateca, se espera una mejor hibridación entre los conocimientos provenientes de las ciencias naturales y sociales y los saberes derivados de la cultura maya milenaria. Ello permitiría a los campesinos la realización de nuevos procesos de pensamiento y acción esperanzadores para un aprovechamiento innovador de los recursos ecosistémicos y orientados hacia su mayor autonomía y al logro de la justicia intra e intergeneracional en la relación sociedad-naturaleza que se expresa en el campo de Yucatán.

¹ Como se ha explicado en páginas anteriores, estos saberes tradicionales de los campesinos se refieren a los conocimientos históricamente acumulados sobre el manejo de los recursos naturales y también a las creencias y rituales que contribuyen a fortalecer la identidad cultural de las comunidades. Ejemplos de ello serían el uso de ciertas plantas para la alimentación o tratamiento de ciertas enfermedades de animales domésticos, o bien, la ceremonia Huajilcab, relacionada con la cosecha de la miel de abeja melipona.





Referencias

ALBORNOS, Mario y Claudio Alfaraz

2006 *Redes de conocimiento: construcción, dinámica y gestión*. Buenos Aires: RICYT, UNESCO.

ALTIERI, Miguel

2001 *Agroecología. El camino hacia una agricultura sustentable*. Argentina: Ed. Científico Americanas.

AROCENA, Rodrigo y Judith Sutz

2001 *La universidad latinoamericana del futuro*. México: Unión de Universidades de América Latina.

2003 *Subdesarrollo e innovación*. Madrid: Cambridge University Press-Organización de Estados Iberoamericanos.

BERLANGA, B. y U. Márquez

1995 “Las escuelas rurales de formación para el trabajo: una opción educativa para la agricultura de pobreza”. Publicación electrónica Consultada en octubre de 2011. <<http://www.redinnovemos.org>>.

CALVA, José Luis

2000 *México, más allá del neoliberalismo*. México: Editorial Plaza y Janés.

CASAS, Rosalba

2001 *La formación de redes de conocimiento. Una perspectiva regional desde México*. Barcelona: Anthropos, UNAM.





DESARROLLO DE UNA RED DE CONOCIMIENTOS HÍBRIDOS

GLIGO, Nicolo

2006 *Estilos de desarrollo y medio ambiente en América Latina. Veinte años después*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

JIMENEZ-OSORNIO, Juan *et al.*

2003 “Estrategias tradicionales de apropiación de los recursos naturales”. En *Naturaleza y sociedad en el área maya*, edición de Patricia Colunga-García Marín y Alfonso Larqué, 189-200. México: Academia Mexicana de Ciencias y Centro de Investigación Científica de Yucatán.

KUHN, Thomas

1970 *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.

LEFF, Enrique

2000 *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. México: Siglo XXI.

LÓPEZ Cerezo, José Antonio y José Luis Luján

2002 “Observaciones sobre los indicadores de impacto social”. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación*, 3. Consultada en septiembre de 2011. <<http://www.oei.es/revistactsi/numero3/art03.htm>>.

MACOSSAY, Mauricio

2002 *Chapingo y la escuela de agricultura ecológica de Maní*. Reporte de investigación. UACH, CRUPY. Documento inédito.

2008 “Escuelas campesinas: formación e identidad”. *Revista de Geografía Agrícola* 41: 17-35.

2010 “Un proyecto de desarrollo campesino truncado: Escuela U Yits Ka'an y red Tojil Yambil”. UACH, CRUPY. Documento inédito.

MACOSSAY, Mauricio *et al.*

2005 “La escuela de agricultura ecológica U Yits Ka'an de Maní Yucatán. Diez años de trabajo”. *Revista de Geografía Agrícola* 35: 91-104.





JOSÉ FRANCISCO SARMIENTO FRANCO Y ALFONSO MUNGUÍA GIL

MENDIZÁBAL, Guillermo *et al.*

2003 “Desarrollo de una guía de evaluación de impacto social para proyectos de I+D+I”. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación* 5. Publicación electrónica consultada en septiembre de 2011. <<http://www.oei.es/revistactsi/numero5/articulo4.htm>>.

NÚÑEZ, Miguel Ángel

2000 *Manual de técnicas agroecológicas*. México: Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

PENGUE, Walter

2011 *Comentarios sobre biodiversidad agrícola, agricultura industrial y alternativas agroecológicas. La visión desde la Agroecología*. Argentina: Clase 9. Publicación electrónica consultada en octubre de 2011. <<http://www.ecoportal.net>>.

PRIGOGINE, Ilya

1996 *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

QUISPE, Juvenal

2010 *Hacia una espiritualidad de la Tierra*. Agencia Latinoamericana de Información. América Latina en Movimiento. Publicación electrónica consultada en septiembre de 2011. <<http://alai-net.org/37558&lang=es>>.

RODRÍGUEZ Canto, Adolfo

2002 *Crisis henequenera y opciones productivas para el estado de Yucatán*. Mérida: Universidad Autónoma de Chapingo-Produce.

SÁNCHEZ, Germán y Guillermo Campos

2005 “Ciencia y tecnología en México: ¿Hacia la elaboración de políticas regionales?”. En *Ciencia, tecnología e innovación. Algunas experiencias en América Latina y el Caribe*, edición de Leonel Corona y Xavier Paunero, 133-158. España: Universitat de Girona.

SARMIENTO, Francisco *et al.*

2010 “Estructura y dinámica económica del sector primario”. En *Biodiversidad y desarrollo humano en Yucatán*, edición de Rafael Durán García y Martha Méndez González, 90-94. México: CICY, PPD-FMAM, CONABIO, SEDUMA.





Páginas web

Gobierno del Estado de Yucatán. *Plan Estatal de Desarrollo 2007–2012*. Consultado en octubre de 2011. <http://www.yucatan.gob.mx/gobierno/orden_juridico/Yucatan>.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. INEGI. *Anuario Estadístico de Yucatán*, 2006. Consultado en noviembre de 2011. <<http://www.inegi.org.mx>>.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. INEGI. *Perspectiva Estadística de Yucatán* 2011. Consultado en noviembre de 2011. <<http://www.inegi.org.mx>>.

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. *Perspectivas para el medio ambiente mundial, 2007*. Consultado en octubre de 2011. <<http://www.pnuma.org/GEO4/>>.

Secretaría de Economía. *Pro México. Guía de Inversión y Comercio. Yucatán, 2011*. Consultado en noviembre de 2011. <http://promexico.gob.mx/Documentos/PDF/mim/FE_YUCATAN.vf.pdf>.





*Saberes
híbridos. Reflexiones sobre la
técnica, el destino y el conocimiento en el
mundo contemporáneo*

editado por el CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES, siendo el jefe de Publicaciones SALVADOR TOVAR MENDOZA, se terminó de imprimir el 18 de diciembre de 2014 en los talleres de en los talleres de Compañía Litográfica Industrial S.A. de C.V., Manuel Nicolás Corpancho, núm. 241, entre Oriente 28 y Oriente 30, col. Merced Balbuena, C. P. 15810, Venustiano Carranza, México D.F. El texto estuvo al cuidado de DANIELA MALDONADO CANO. La formación (en tipos Goudy Old Style, 11:13, 10:12 y 9:11 puntos) fue realizada por JUDITH SÁNCHEZ DURÁN. El diseño de los forros lo realizó SAMUEL FLORES OSORIO. El tiraje consta de 300 ejemplares en tapa rústica, impresos en *offset* sobre papel cultural de 90 gramos.