

El relativismo en las ciencias sociales

Herón Pérez Martínez

Dedicado al tema del relativismo en las ciencias sociales, el número 120 de *Relaciones* aborda un problema muy importante en los ámbitos epistemológicos abarcados por la revista, los de las ciencias sociales y las humanidades: afronta, en efecto, cuestiones que hoy siguen teniendo la apariencia de unas arenas movedizas, sin asideros firmes en el mundo académico, y que tienen que ver con muchas cosas, quizás demasiadas. Desde luego, tiene que ver con el concepto de cultura y todo a lo que a ese tan polisémico vocablo remite. Cada cultura, asumida, por los antropolingüistas de principios del siglo xx como autárquica, hoy puede ser vista como un magno sistema semiótico, una semiosfera como la llamó Lotman, que administra tanto el bagaje de sentido de que vive un grupo humano como la jerarquización de sus textos o procesos de comunicación. En el interior de ese sistema organiza cada grupo humano los distintos aspectos de su vida mediante una red muy variada y jerarquizada de lenguajes, con sus respectivos textos, que a su vez funcionan en y por una extensa gama de dinámicas semiosferas que actúan como circunscripciones hermenéuticas con sus respectivos horizontes de espera y sus prejuicios axiológicos.

Pero no es sólo el vasto, variado y polisémico concepto de cultura lo que está en el horizonte del relativismo epistemológico de que se ocupa este número. En él está implicado eso que solemos llamar “ciencia”, “método científico”, “verdad”, “objetivo”, “realidad” y acepta aún los ecos de discusiones tenidas en este país hace más de un siglo sobre posturas como los positivismos, tantas veces desenmascarados y puestos en evidencia, y a pesar de ello tan prepotentes como siempre en algunos

reductos. Es el ámbito puro del discurso, del empleo de la lengua desde la perspectiva del hablante bajo el supuesto de que pasar cualquier cosa a través de los códigos de la lengua es convertirla en hecho lingüístico, en composición subjetiva, sin importar el tipo de discurso de que se trate. Hoy se sabe, en efecto, que por eso cualquiera que sea su índole, los discursos no reflejan la 'realidad', sino que sólo construyen, mantienen y refuerzan interpretaciones de esa 'realidad', representaciones de la sociedad, de las prácticas sociales, de los actores sociales y de las relaciones que entre ellos se establecen.¹

Esto pone de manifiesto una verdad que Pero Grullo conoce desde hace mucho: que el lenguaje juega el poderoso papel de condicionante histórico de nuestra percepción y conocimiento de todo. Porque como dice el Ludwig Wittgenstein del *Tractatus*, la armonía entre pensamiento y realidad está fundada en la gramática del lenguaje. Y desde este condicionante abrimos el mundo sólo de una época. Y es que, como se sabe, cada época y cada lugar tienen su código de saber desde el cual opera su lenguaje la respectiva reconstrucción de su mundo. Es como una especie de archivo de que echan mano los hablantes de esa época y de ese lugar para relacionarse con los "objetos" que conforman su "realidad". Sólo que esos "objetos" y esa "realidad", de que hablan las ciencias, son "objetos" formados en el discurso, ese hablar que siempre defiende sus propios intereses. Abre la sección temática Philippe Schaffhauser con el artículo "Reflexiones acerca de una paradoja: el relativismo etnocéntrico del pragmatismo" para quien el problema de la relación entre relativismo y etnocentrismo es tan recurrente en el pensamiento antropológico que se ha vuelto un callejón sin salida dado que la discusión que ha generado se empantana por un normativismo desmedido que establece hasta cómo estudiar y respetar la diversidad cultural. El artículo aborda esa relación desde una perspectiva pragmatista que si bien permite aclarar ciertos aspectos confusos en torno a dicho problema, introduce un sesgo epistemológico y normativo que el autor denomina "centrismo crítico pluralista". El artículo entabla una discusión con autores tan diversos como John Dewey, Clifford Geertz, Richard Rorty, Marvin Harris, Clau-

¹ Luisa Martín Rojo, "El orden social de los discursos", en *Discurso. Teoría y análisis*, Nueva Época, otoño 1996-primavera 1997, México, UNAM, pp. 1-37.

de Lévi-Strauss, Hans Joas, Donald Davidson o Ludwig Wittgenstein. Propone, por tanto, explorar posibles escapatórias a la sempiterna alternativa de que o bien *todo es relativo* o bien *solo hay ciencia en lo universal*.

El artículo empieza su reflexión sobre el etnocentrismo, en el entendido como un problema estructural en el quehacer de las ciencias sociales en el que el autor advierte un claro guiño a la sociología de Pierre Bourdieu cuyo propósito es resaltar los mecanismos ocultos de la dominación que se esconden detrás de las estructuras sociales. Para ello, explora el artículo las relaciones (en ciernes) entre ciencias sociales (sociología y antropología principalmente) y la tradición pragmatista impulsada en Estados Unidos por autores tan diversos como, hasta cierto punto, convergentes. El autor pone a dialogar el pensamiento pragmatista con ciertas voces antropológicas concluyendo que de las relaciones que explora entre relativismo, etnocentrismo y pragmatismo, la paradoja del pragmatista está en su orientación filosófica como un centrismo crítico pluralista. Su conclusión final es que el pluralismo pragmatista como perspectivismo no sólo es eficiente para dar cuenta de la diversidad cultural sino sobre todo es moralmente aceptable. Por tanto el pragmatismo, tal cual lo utilizan autores como Dewey o Mead (Joas 1997), no pretende solucionar el problema del relativismo frente al universalismo y sus variantes "etnocentradas" y viceversa, sino sólo aspira a cambiar nuestra mirada y nuestra manera de atender ese problema para primero mostrarnos el enredo en que estamos e indicarnos luego por donde habremos de encontrar una salida.

En el segundo artículo "Formas de hablar, estilos de razonar. Sobre algunas variedades de la razón arrogante", Rodrigo Díaz Cruz parte de que, agobiadas por las certezas que las animan, existe al menos un punto de encuentro de las posiciones absolutista y relativista, a pesar de sus diferencias: ambas están agobiadas. Mientras el absolutismo las postula a escala global y válidas para todo tiempo y lugar, la otra las aplica a terrenos locales, formas de vida o culturas específicas y delimitadas con precisión. Mientras una le exige al sujeto cognoscente su exilio no sólo de cualquier cultura y de la historia, sino de todo lenguaje, para transformarse en "el ojo de Dios", las certezas de la otra aprisionan inevitablemente a los sujetos en sus formas de vida, lenguajes y culturas, pedazos de mundo del que no pueden escapar.

El autor concluye que conviene reconocer que la producción del conocimiento, y sus implicaciones práctico-morales, es un proceso enfáticamente abierto, frágil e incierto, con sus posiciones alternativas que hay que discutir, sopesar y evaluar, caso por caso, aunque ello suponga siempre aventurarse a realizar paseos accidentados, limitados, nunca concluidos. Ello implicaría asumir que los desacuerdos forman también una parte central de nuestra vida. Para el autor, en la producción del conocimiento antropológico, se ha de ser cuidadoso en particular con el concepto de cultura, puesto que con él se ha desplegado ya una imagen intolerante de los otros, ya salvífica, en todo caso actos impregnados por la razón arrogante que “no deja de desear más de lo mismo y nada de lo otro”, una “forma del espíritu sectario”. Esta clase de razón encuentra su principal vocación en establecer fronteras rígidas, demarcadas claramente, entre un nosotros y unos otros. Es una razón que, según sea el caso, y en una relación inversamente proporcional, hace *opacos* a unos y vuelve *transparentes* a otros; tiene una inclinación por hacer de las culturas totalidades; o, como en el caso de la homilía y la encíclica, obligar a todos, previa transformación, a formar parte de una única totalidad donde no hay lugar para los disensos.

En el tercer artículo “¿Eso no es teatro! ... Además, así no son los indígenas’ Notas acerca del relativismo en la interpretación de las artes de la escena”, Elizabeth Araiza Hernández explora, a partir del teatro indígena, las razones por las cuales el relativismo no ha alcanzado un poder absoluto, pese a ser la ideología dominante en la época moderna. Se revisan los argumentos que han servido para contrarrestar peso a la influencia del relativismo en las interpretaciones sobre el teatro y el arte. El artículo, más que dar respuestas concluyentes, busca estimular la reflexión examinando tan sólo algunos pasajes relevantes de la historia del teatro indígena contemporáneo, las categorías que tanto académicos como gente del común han empleado para designarlo, los criterios con los cuales se le ha evaluado; se evocan experiencias significativas del teatro universal, haciendo ver cómo la definición o la valoración del teatro es intrínseca a la concepción que se tiene del Otro.

Centrando su atención en el teatro indígena en México, la autora considera que el teatro indígena es un caso que puede ilustrar bien el debate entre universalismo y relativismo, sus certidumbres y sus contra-

dicciones. En efecto, una vertiente de este teatro, en su etapa contemporánea, fue impulsado, por programas gubernamentales de educación y de cultura y más recientemente por ONG, inspirados por las ideas de progreso histórico tanto material, como intelectual, moral y estético; con la finalidad de integrar a los indígenas a la nación. El artículo termina concluyendo que los argumentos relativistas acerca tanto del carácter irreductible de las creaciones artísticas humanas, como de lo especial que son las artes de la escena de pueblos alejados, poseen un alto poder de personalización. Concluye, entonces, que el malentendido del universalismo se ha dado porque los argumentos en su favor muchas veces dan a entender que lo universal es un conocimiento ya alcanzado a partir de la puesta en perspectiva de todos los particulares, lo cual es imposible. No obstante, hay que tener en cuenta que lo universal es el horizonte de armonía entre dos particulares.

Cierra la sección temática el artículo “El relativismo epistemológico visto a través de la teoría del cambio científico de Thomas Kuhn”, de Godfrey Guillaumin. El autor muestra en él que el relativismo filosófico radical ha estado asociado a la obra de Thomas Kuhn, específicamente a *La estructura de las revoluciones científicas*. No deja de ser paradójica esta asociación en la medida en que el propio Kuhn no se concebía a sí mismo como relativista radical. Este trabajo tiene una doble finalidad, por una parte, propone un análisis que muestra algunas razones por las cuales es incorrecto consignar el trabajo de Kuhn como relativista radical y, por otra parte, muestra que el propio Kuhn ofreció tácitamente una salida en términos de la idea de razonamiento científico.

La conclusión relativista radical de que cualquier paradigma es tan bueno como cualquier otro, difícilmente daría cuenta de muchas de las controversias científicas que se han suscitado a través de la historia de la ciencia, en donde ha sido un hecho que científicos de diferentes paradigmas han discutido unos con otros. Pues intentar explicar las controversias científicas y sus resoluciones a través de la teoría de paradigmas inconmensurables no es una cuestión ni históricamente viable ni epistemológicamente coherente, ya que en todas ellas encontramos que hay comunicación, comparación y discusión racional en términos, por ejemplo, de la evaluación de evidencia empírica o de los diferentes métodos de prueba, a pesar de que cada bando tenga concepciones diferentes

acerca de tales elementos. El artículo muestra como Kuhn pasó el resto de su vida intentando desarrollar una imagen evolutiva de la ciencia principalmente para contrarrestar las acusaciones de relativismo radical. Tal como Kuhn lo vislumbraba tenuemente, el razonamiento científico es el medio principal de interrelación entre paradigmas diferentes. Agradecemos las colaboraciones de Philippe Schaffhauser y de Yanga Villagómez Velázquez en la conformación de este número.

La sección documental está conformada por la *Descripción de Chalchihuites*, como se conoce familiar y abreviadamente a la *Descripción topográfica del Real de Minas del Señor San Pedro de los Chalchihuites* presentada por Tomás Dimas Arenas. La *Descripción de Chalchihuites*, suscrita por Bartholomé Sáenz de Ontiveros en 1777, es sin duda un hallazgo de primer orden para la historia del norte de México. Aunque concisa, se trata de una descripción de primera mano elaborada por un vecino del lugar y no por un emisario de la Corona originario de otra región o de la península. Esta descripción viene a complementar la elaborada por el obispo Alonso de la Mota y Escobar, escrita tras su visita a esta región a principios del siglo xvii. Comparando una con otra, podemos ver las transformaciones que sufrió Chalchihuites a lo largo de la época colonial. La descripción de Sáenz de Ontiveros ha sido citada en numerosas ocasiones por los historiadores, pero no se encuentra editada en ninguna obra histórica *in extenso*. Hoy la ofrecemos aquí, cuidadosamente paleografiada y actualizada la ortografía del texto. La acompañamos con un mapa del pueblo y tierras de ese real de minas, que data de 1782, cuyo original se encuentra en el Archivo Histórico del Estado de Zacatecas.

Inaugura la sección general el artículo de Yanga Villagómez Velázquez y María Rosa Nuño Gutiérrez "La educación indígena en México y Canadá. Estrategias de integración social, etnocentrismo y derechos indígenas" donde abordan el lugar que la educación ocupa en la cultura dominante en sus diversos y variados aspectos. Para los autores, la educación destinada a los pueblos autóctonos ha estado vinculada con un aspecto muy importante cual ha sido la constitución de los Estados nación, así como con la idea de ciudadano que cada país ha instrumentado para consolidar a una población alrededor de un proyecto político, económico y social compartido. Sin embargo, los orígenes étnico-culturales de quienes habitan actualmente en los territorios colonizados por los

Europeos provienen de horizontes disímboles y el Estado, en su objetivo por uniformizar a la nación, ha venido aplicando planes educativos basados en modelos que han ido desde la asimilación hasta la aceptación retórica de la diferenciación cultural y lingüística que es la que tratamos en este texto. La pregunta central puede formularse en el sentido de indagar cómo en países tan diferentes como Canadá, y en concreto, la provincia de Québec y en Michoacán, México, se asume el reto cultural de proponer un modelo educativo para las culturas autóctonas y en qué consiste la problemática asociada a aspectos como el financiamiento a la educación, la profesionalización docente y la pertinencia de programas administrados por el Estado, en un contexto donde los objetivos en principio obedecen a un modelo de educación intercultural bilingüe.

El segundo artículo de la sección general “Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, Valles y sur de Nuevo Santander, 1600- 1800”, de José Alfredo Rangel Silva, analiza las relaciones entre los indígenas pames, los misioneros franciscanos, y los estancieros en un territorio novohispano de frontera, en pueblos y reales de minas en San Luis Potosí y en Guadalupe, en el altiplano. Los franciscanos convirtieron a los pames en mano de obra de estancias y haciendas. En el proceso los estancieros y sus trabajadores sometieron a los “neófitos” a abusos y vejaciones, mientras sus propiedades rodearon a las misiones. Así que la violencia marcó las relaciones entre estancieros e indígenas, con los franciscanos como intermediarios.

El artículo muestra como el oriente de San Luis como frontera había cambiado con lentitud entre 1617 y 1748, mientras la conquista “espiritual” y la aculturación experimentaron periodos de avance, retroceso y estancamiento. La empresa colonizadora en el Nuevo Santander, entonces, fue un punto de ruptura en la historia de los pames que, a diferencia de otros grupos que desaparecieron, habían logrado sortear siglo y medio de violenta irrupción novohispana sin perder espacios de autonomía y de escape. En la segunda mitad del siglo XVIII las presiones territoriales sobre las misiones y los pueblos de indios llegaron a su punto máximo en ambas custodias, con lo que se redujeron al mínimo los espacios de escape para los indígenas que huían de abusos y vejaciones. Pero los pames lograron sobrevivir a las violentas formas en que fueron subordinados dentro del nuevo estado de cosas; se adaptaron y aun consiguie-

ron mantener sus identidades étnicas, aunque reducidas al espacio de cada misión. Ello muestra que la violencia tuvo un rol significativo en la conformación y el funcionamiento de la frontera: fue la forma usual de establecer la propiedad reconocida por las mercedes reales, aún entre los mismos estancieros o sus pastores y trabajadores; también fue una de las formas que definieron las relaciones laborales en las unidades económicas. La violencia física, sobre todo, fue aplicada contra los pames: los castigos brutales, las humillaciones a individuos y familias, las colleras que les sacaban de las misiones, fueron utilizados de forma selectiva, porque con unos ejemplos bastaban para establecer la política del miedo entre los sujetos subalternos, la desigualdad como el orden natural (en lo social y en lo étnico), y la superioridad de los grupos dominadores. Es posible que esto tuviese que ver con la ausencia de grandes rebeliones o tumultos en la zona de estudio durante el periodo colonial. Puede decirse que la violencia no fue solo un resultado de la colonización de una frontera sino su realización, su concreción.

Cierra el volumen el artículo de B. Georgina Flores Mercado “‘Nuestro sonido tradicional lo estamos distorsionando’. Pasado y presente de la música tradicional y las bandas de viento en Tingambato, Michoacán” en que ofrece los resultados de una investigación etnográfica sobre memoria colectiva, identidad cultural y música tradicional en músicos de bandas de viento de la meseta purépecha. La base de sus observaciones fue trabajo de campo realizado principalmente en el pueblo de Tingambato, Michoacán donde la autora entrevistó tanto a músicos de bandas de viento, como a maestros, estudiantes y locutores de radio de otras poblaciones de la meseta. En el artículo plantea, desde la perspectiva de la psicología cultural, como a través de la ejecución y práctica de la música tradicional, se crean narrativas sobre la identidad cultural y local así como sobre el pasado y presente de los pueblos purépechas.