



La apropiación de los saberes tradicionales en México: una perspectiva semiótico-pragmática *

Silvana Citlalli Torres Campoy**

Resumen: El conocimiento de la medicina tradicional en México es un elemento distintivo de la diversidad cultural de este país. Por su larga existencia y convencionalidad, forma parte de los símbolos característicos de las culturas que lo desarrollaron y utilizaron de generación en generación. Sin embargo, hoy en día es objeto de apropiación legal por parte de agentes que buscan sacar beneficio de él y de otros elementos de las culturas indígenas. Esta apropiación es posible gracias al proceso de traducción y transmutación de los símbolos y a las transformaciones de las creencias a través del método abductivo, según la propuesta semiótico-pragmática de Charles Peirce. En este artículo, argumentamos que en dicha apropiación político-económica del conocimiento tradicional por parte de agentes no indígenas subyace una apropiación simbólica.

Palabras Clave: símbolo; culturas indígenas; medicina tradicional; transmutación; hábito.

* DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1980-4016.esse.2021.178717> .

** Profesora de Teorías del Lenguaje en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y profesora de Comunicación y Publicidad en la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), México. E-mail: silvanatcampoy@gmail.com . ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3189-4401> .

De acuerdo con el Artículo 2º constitucional mexicano, México es reconocido como un país con “[...] una composición pluricultural” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917, p. 2). En este marco, la pluriculturalidad “puede ser entendida como la presencia simultánea de dos o más culturas en un territorio y su posible interrelación” (Bernabé, 2012, p. 69). León Olivé considera que la “diversidad cultural” no solo se refiere al “mosaico constituido por los pueblos y comunidades indígenas” (Olivé, 2010, p. 6), sino que incluye además a otros grupos distintos entre sí, que no son indígenas, pero que también tienen una cultura diferente dependiendo de factores como, por ejemplo, el lugar que habitan.

Para fines de este artículo, sólo trabajaremos con la idea de “pluriculturalidad” o “diversidad cultural” en relación con las culturas indígenas¹. Es decir, consideraremos a México como un país pluricultural en tanto alberga una población con un tipo de cultura no indígena (que puede llamarse “occidental” o “dominante”), y otra población identificada como perteneciente a las culturas indígenas (actualmente se reconocen oficialmente 68 Pueblos Indígenas que se corresponden con los 68 grupos lingüísticos indígenas). No obstante, en el país existen otras culturas, como las afrodescendientes, las cuales no pertenecen a los dos grupos generales mencionados.

En principio, podemos entender la “cultura” como el “conjunto de formas adquiridas de comportamiento, formas que ponen de manifiesto juicios de valor sobre las condiciones de la vida, que un grupo humano de tradición común transmite mediante procedimientos simbólicos (lenguaje, mito, saber) de generación en generación” (Mead, 1953, citado por Echeverría, 2001, p. 32). Típicamente, asociamos el término “cultura” con costumbres, valores, rituales, mitos, modos de vida, conocimientos, entre otros, los cuales son comunicados y transmitidos a sus miembros. Estos elementos que constituyen la cultura pueden concebirse, ahora desde un punto de vista semiótico-pragmático, como “símbolos” que configuran, dentro de la nomenclatura de Charles Sanders Peirce, un signo² general convencionalizado culturalmente.

¹ En este trabajo hablamos de “indígenas” o “indios” (como sinónimos) y no de “pueblos originarios”, “culturas originarias”, “tribus” –por mencionar algunas otras formas de llamar a dicho sector poblacional propuestas partir de los años setenta, cuando comenzó a desarrollarse la comunicación organizada entre diferentes grupos tribales con fines de protesta y reivindicación de la diversidad cultural mundial, para crear campañas entre países (tales como “500 años de resistencia india, negra y popular”). Menciona Cardoso que estos grupos “aceptaron la categoría ‘indígena’ como ‘un *identificador étnico* común [...]’”. Esta categoría “fue resignificada para interpelar al paternalismo del Estado y las iglesias. ‘La recuperación del término [indio] se daría al interior del Movimiento Indígena cuando éste pasó a ser usado para expresar una nueva categoría, forjada ahora por la práctica de una política indígena, es decir, elaborada por los pueblos indígenas y no por los indigenistas’”. Cardoso (1990), en Burguete Cal y Mayor, Araceli, *Cumbres indígenas en América Latina: Cambios y continuidades en una tradición política. A propósito de la III Cumbre continental indígena en Guatemala*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), San José, Costa Rica, [s.f.].

<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/66.pdf>

² Entenderemos el concepto de “signo” según la acepción de Peirce, es decir, como “una cosa que sirve para transmitir conocimiento de alguna otra cosa y que está en lugar de ésta o la representa. Esta cosa

El “símbolo” puede ser entendido como la palabra que existe en las mentes de aquellos que la usan en una determinada comunidad y/o cultura. Una palabra es símbolo una vez que “se extiende entre los pueblos, [y] su significado se desarrolla con el uso y la experiencia” (Peirce, 2012, p. 21).

Por su parte, León Olivé explica que la cultura contiene representaciones³, instrucciones, reglas y normas, valores y formas de comunicación por medio de lenguajes verbales y no verbales, elementos que dan pautas de acción a los sujetos de una comunidad y les permiten diferenciarse de otras culturas (Olivé, 2011, p. 115). Estas representaciones están relacionadas con lo que el autor llama “conocimientos tradicionales”⁴.

Podemos entender los “conocimientos tradicionales” como:

los conocimientos que han sido generados, preservados, aplicados y utilizados por comunidades y pueblos tradicionales, [...] y constituyen una parte medular de las culturas de dichos pueblos, y tienen un enorme potencial para la comprensión y resolución de diferentes problemas sociales y ambientales. (Olivé, 2009, p. 21)

Dentro de la pluriculturalidad mexicana, existe comunicación e interacción entre las culturas indígenas en la medida en que ninguna de ellas se encuentra aislada. En el marco de esta comunicación y esta interacción, se produce un intercambio de conocimientos que se afectan mutuamente. De acuerdo con Yuri Lotman (1999) y Lévi-Strauss (1993), cuando se habla de diversidad cultural, el intercambio simbólico ocurre entre todos los participantes de dicha diversidad. Es decir, todas las culturas involucradas que interactúan intercambian conocimientos y son afectadas por las demás.

Podemos llamar “hibridación” al fenómeno de intercambio cultural en la diversidad o en la pluriculturalidad. Tal hibridación se realiza, leyendo a Lotman, a partir de “agentes traductores” que traducen y transmiten significados que están en la periferia de la cultura⁵. Esa traducción ocurre entre dos o más culturas y tiene como objetivo la comunicación y el intercambio de signos y textos⁶.

se llama objeto del signo; la idea en la mente que el signo provoca, que es un signo mental del mismo objeto, se llama interpretante del signo”. Esto es, un “signo” representa (representamen) o está en lugar de otra cosa (objeto) y significa algo para una mente (interpretante).

³ Entendidas como el conjunto de creencias, teorías y modelos de aspectos del mundo.

⁴ Desde la semiótica peirceana, podemos entender también a los conocimientos tradicionales como representaciones en tanto que son signos. Es decir, representan o están en lugar de otra cosa para alguien. Su función es simbólica por su cualidad de conocimiento.

⁵ De acuerdo con Lotman, los significados que se traducen están en la periferia, ya que los significados que pertenecen al núcleo son los más arraigados en dicha cultura y los que determinan la identidad cultural. Los signos, significados o textos que no pertenecen o han dejado de pertenecer al núcleo pueden acercarse a la periferia y ser traducidos como parte normal del proceso de la interculturalidad. Para acceder a los significados del núcleo, es preciso pertenecer a la cultura en cuestión.

⁶ Lotman entiende por “texto” un producto de sentido dentro de una semiosfera (cultura en donde se crean y reciben textos), que está codificado en relación con una lengua y la historia de la cultura, y que puede ser transmitido a otras semiosferas. Véase Lotman, Yuri. *Cultura y explosión*. Gedisa, Barcelona, 1999, p. 96.

Comunicación e intercambio, entonces, forman parte de un proceso de traducción intercultural.

En este proceso, la traducción de un significado determinado hace que éste se transforme, dando lugar a un significado diferente. Esta transformación y esta emergencia de nuevos significados durante la traducción provocan también la pérdida de una parte de la información. Es decir, la cultura receptora no recibe los significados de manera completa, ya que parte de ellos desaparece en el proceso de traducción.

Asimismo, la cultura que recibe esos nuevos significados a partir del proceso de traducción se los apropia, de tal forma que los significados que antes la identificaban se transforman o son reemplazados. En este sentido, podemos considerar, de manera general y operacional, tres tipos de significados: los que son traducidos hacia el interior de una cultura (emergen y provienen de una cultura externa), los que se son traducidos hacia el exterior de la cultura (están en la periferia de la cultura y se transforman) y los que son reemplazados (dejan de ser parte de la identidad pues pasan del núcleo a la periferia).

Por otra parte, en este trabajo daremos cuenta de diferentes tipos de apropiación, entendidos de la siguiente forma: la apropiación consensuada (la comunidad está de acuerdo en adueñarse de algo, o la comunidad acepta que una comunidad externa se adueñe de algo propio), la apropiación lícita no consensuada (legalmente, una comunidad se adueña de algo ajeno sin que la comunidad a la que ese algo inicialmente pertenecía esté de acuerdo), la apropiación ilícita no consensuada (una comunidad roba algo que le es ajeno), y la apropiación ilícita consensuada (una comunidad se adueña de algo ajeno de modo no legal, pero los anteriores dueños lo aceptan). En este mismo sentido, abordaremos el problema de la apropiación según los ámbitos en los que se produce: apropiación simbólica (una cultura se adueña de símbolos o significados que antes no le pertenecían), apropiación económica (adueñarse de símbolos o significados con fines comerciales), apropiación científica (adueñarse de símbolos o significados con fines científicos) y apropiación política (apropiación lícita, consensuada o no consensuada). Estos tipos de apropiación no son excluyentes entre sí.

Dicho esto, es preciso observar que, para que ocurra la apropiación (ya sea política, simbólica, científica y/o económica) de un símbolo, debe ponerse en marcha un proceso de traducción. Y para que un significado sea reemplazado, es necesario que la traducción tenga lugar hacia dentro y hacia afuera de la cultura, y que emerjan nuevos significados o símbolos que se vuelvan identitarios. Este reemplazo, a su vez, puede provocar que los significados que ya no son identitarios, situados ahora en la periferia, sean transformados en el proceso de

traducción hacia el exterior, perdiéndose por completo en el curso de la transformación.

De acuerdo con Olivé, en el caso de México, dentro de este proceso de traducción, intercambio o interacción cultural, el conocimiento tradicional ha sido explotado⁷ por sujetos y empresas con fines económicos y de innovación de la ciencia. Es decir, durante la interacción y el intercambio cultural (o traducción, de acuerdo con Lotman), la cultura no indígena, al traducir los conocimientos tradicionales, los explota. Como dijimos, tal explotación no obedece a fines culturales, sino a fines comerciales y de interés científico. Por el contrario, las culturas indígenas que por su parte reciben símbolos o textos de la cultura no indígena se apropian solo *culturalmente* esos símbolos o textos.

Olivé afirma que este fenómeno de traducción y explotación por parte de la cultura no indígena deriva del siguiente problema: los conocimientos tradicionales son apropiados lícita o ilícitamente, debido a que su estatus no ha sido reivindicado.

Este tipo de apropiación no implica solo el intercambio o la traducción al modo lotmaniano: ella implica además que tales conocimientos pasan a ser pertenencia de las culturas no indígenas, dejando de formar parte de ellas. Pese a que esta apropiación está regulada por legislaciones nacionales e internacionales bajo el título de “patentación”, usualmente con fines de explotación económico-científica, los miembros de dichas culturas no necesariamente están de acuerdo con ella o bien no la perciben de manera suficientemente clara como para poder tomar posición al respecto. Los conocimientos tradicionales se vuelven entonces propiedad de las empresas que los patentan, en muchas ocasiones –insistimos en ello– sin el consentimiento ni el conocimiento de las comunidades indígenas⁸.

Como solución a este problema de falta de consentimiento frente a la apropiación, Olivé propone el pluralismo epistemológico. Este último consiste en el diálogo entre diferentes sujetos, tanto científicos especialistas como no científicos, acerca de la innovación del conocimiento, concibiendo estrategias que no afecten negativamente la diversidad cultural. En este proceso, plantea el

⁷ Entenderemos aquí “explotación”, de acuerdo con la Real Academia Española, como “sacar utilidad de un negocio o industria en provecho propio”; y “utilizar abusivamente en provecho propio el trabajo o las cualidades de otra persona”. En otras palabras, se trata de la utilización de “algo” (conocimiento, trabajo, cualidad, etc) de manera abusiva y en beneficio de alguien que no es el propietario o creador de él.

⁸ Un ejemplo de esto es lo que ocurrió en la década de 1990 en Chiapas con el Proyecto ICBG-MAYA. Este proyecto biotecnológico se gestó en Estados Unidos con la finalidad de obtener la propiedad intelectual de plantas medicinales. “[...] Se firmó un convenio sobre propiedad intelectual que compromete los recursos vitales del sustento indígena, también sin previa información y consentimiento de las comunidades campesinas. [...] Se iniciaron colectas de plantas con fines científicos en Oxchuc, Tenejapa, Chenalhó y Las Margaritas, así como en Huixtán, Cancuc y Simojovel, sin autorización de las comunidades indígenas ni de las autoridades mexicanas, atentando contra la soberanía de la nación”. Es decir, en este caso hubo apropiación lícita sin consenso, con fines científicos y comerciales. Véase Castro Soto, Juan. *Pukuj. Biopiratería en Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2000, p. 19, [en línea] [noviembre-2020] disponible en:

<https://otrosmundoschiapas.org/wp-content/uploads/2000/08/BCEPCGMAYA.pdf>

mismo autor, tienen que intervenir también los sujetos que producen y desarrollan los saberes tradicionales. Este diálogo podría resultar en una apropiación consensuada del conocimiento.

Así, el pluralismo epistemológico representa una manera de comprender, generar y renovar el conocimiento científico y tecnológico, tomando en cuenta la diversidad cultural en la que se producen y utilizan los saberes a los que se recurre. Esto es, resulta necesario no minimizar la importancia epistemológica del conocimiento tradicional para evitar su apropiación ilícita y su explotación económico-científica (sin consenso) por parte de agentes externos.

Mónica Gómez Salazar sostiene que la apropiación de saberes tradicionales con frecuencia se realiza, sin embargo, de manera “lícita”, mediante las políticas públicas que, como vimos, permiten su patentación. Este tipo de apropiación – argumenta– se produce debido a que hay sujetos que tienen la posibilidad económica de patentar este conocimiento en tanto “bien”, y de utilizarlo para fines comerciales.

Podemos entender el término “bien” como un conjunto de construcciones sociales y culturales que significan e identifican a una comunidad (Gómez, 2007). Es así como el conocimiento tradicional puede ser considerado como un “bien”⁹.

En este sentido, la autora afirma que patentar estos conocimientos y concebirllos como “bienes” ha minado la identidad de las comunidades indígenas que los producen, desarrollan y utilizan, ya que estos conocimientos son parte de su configuración cultural. En suma, sostiene que las razones principales de la pérdida de ese bien son el poder adquisitivo y las políticas públicas que permiten que la apropiación y la explotación se lleven a cabo legalmente.

En este trabajo, sostenemos la tesis de que la transformación y la posible pérdida parcial de la identidad cultural a partir de la apropiación (y explotación) económica y científica del conocimiento tradicional de las culturas indígenas, tienen como condición necesaria la apropiación simbólica de ese saber por parte de agentes no indígenas. En efecto, la apropiación económica, científica y política no es una condición indispensable para provocar la pérdida de dicha identidad, pero sí lo es la apropiación simbólica que en ellas subyace. Es decir, la apropiación comercial, científica y política de ese conocimiento solo genera la transformación, y posible pérdida, de la identidad, cuando existe al mismo tiempo una apropiación de símbolos de la cultura de origen.

Asumimos estos distintos postulados sobre la base de las siguientes consideraciones:

⁹ Existen otras definiciones del concepto de “bien” que no contemplamos aquí, dado que no son pertinentes en el marco de nuestra reflexión. Pensamos por ejemplo en la definición de “bien” propuesta por Karl Marx, que tiene un origen comercial.

- 1) La apropiación simbólica implica que, en el proceso de traducción o intercambio, la emergencia de los nuevos símbolos es paralela a la transformación de símbolos (como aquellos asociados a la medicina tradicional), y, en consecuencia, a la posible y paulatina desaparición de las culturas indígenas, dada la continua traducción y transformación de tales símbolos.
- 2) La apropiación económica, política y/o científica de símbolos identitarios no siempre ocurre de modo bilateral. Además, cuando hablamos de culturas indígenas en México, esa apropiación por parte de la cultura no indígena es con mucha frecuencia intencional¹⁰, y no se presenta solo como una consecuencia del proceso de traducción entre culturas.
- 3) En el caso que nos ocupa, esta apropiación, además de ser intencional, no siempre es consensuada por los implicados, teniendo, además, fines comerciales y políticos que pocas veces benefician a las comunidades indígenas. En otras palabras, suele ser una apropiación intencional y sin consenso, que tiene como resultado una explotación del conocimiento.
- 4) El estatus epistémico de los conocimientos tradicionales frente a la cultura no indígena hace que la apropiación unilateral se perciba como un proceso de “innovación” y “desarrollo” de las culturas indígenas, sin tomar en cuenta la subsecuente pérdida parcial identitaria que estas últimas padecen.
- 5) Transformar una cultura a partir de la hibridación o traducción, leyendo a Strauss, no debería generar su pérdida o cambio total. De otro modo, ello supondría que ya no hay hibridación cultural porque ya no existiría la diversidad. Entonces, cuando se transforman intencionalmente los símbolos identitarios de manera continua en el proceso de traducción, se abre la posibilidad de eliminar paulatinamente la diversidad cultural¹¹.
- 6) En consecuencia, se espera teórica y prácticamente que esa traducción o hibridación ocurra en el marco de una diversidad cultural que se mantiene. Es decir, se espera que los símbolos traducidos de una cultura a otra permitan preservar la diversidad toda vez que hay traducción.

¹⁰ La traducción intencional es aquel intercambio y traducción que generan los sujetos, organizaciones, etc., con el objetivo de apropiarse de símbolos y significados de la comunidad con la cual se interactúa. Esta apropiación, comúnmente, es política, económica y/o científica. A partir de ella, puede buscarse la posible explotación de aquello que ha sido apropiado.

¹¹ La transformación de las culturas indígenas y su eliminación de tal modo que se vuelvan semejantes a las occidentales fue uno de los objetivos de las instituciones públicas de salud, educación, cultura, así como del propio Instituto Nacional Indigenista (INI) durante el siglo XX. Actualmente, se presume en México la búsqueda oficial de preservar la diversidad cultural, pero algunos procesos homogeneizadores, como la urbanización y el “desarrollo” de las comunidades indígenas, la traducción intencional entre cultura occidental y culturas indígenas, y la generalización de la diversidad a través de términos como “indígena” y “Pueblos Indígenas”, muestran lo contrario. Véase Torres Campoy, Silvana. *El término (o concepto) “indígena”: el funcionamiento del signo, denotación y designación en “Manos indígenas, calidad mexicana”, desde una perspectiva semiótica pragmática*. UNAM, México. 2019. [En línea] [julio-2021]

Disponible en la web:

https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/1RXQK1GMJBUYGH87NUUT64FG1BI5EKP3HRHA8H2QVNTIH4M1L5-41278?func=full-set-set&set_number=992667&set_entry=000004&format=999

De acuerdo con lo planteado, nos proponemos mostrar cuál es el proceso semiótico mediante el cual ocurre la apropiación, y la posible explotación, de conocimientos tradicionales medicinales por parte de agentes no indígenas externos a la comunidad que los origina, así como la transformación de la identidad cultural a partir de dicha apropiación.

En un primer momento, describiremos la idea de “bien” en el proceso de apropiación de conocimientos tradicionales, contrastándola con la de “símbolo”. En un segundo momento, argumentaremos en favor de la tesis principal que rige este trabajo, a saber la transformación de la identidad cultural que resulta del intercambio. En un tercer momento, expondremos el punto de vista semiótico-pragmático peirceano del proceso de traducción, apropiación y posible pérdida de los símbolos en la relación entre culturas.

Para cumplir con estos objetivos, resulta necesario trabajar ahora con una definición *ad hoc* de cultura; ya que considerarla como un conjunto de valores, costumbres, creencias, significados, etc., conlleva cuestionamientos epistemológicos que exceden los alcances de este trabajo; cuestionamientos como: “¿qué son los valores?”, “¿qué es una creencia?”, “¿qué son las costumbres?”.

Una definición de “cultura” que consideramos pertinente para nuestros fines, si bien no es la única que existe en términos semióticos, es la que propone Umberto Eco en el *Tratado de Semiótica General* (Eco, 2000, p. 44-51). Recurrimos a esta definición, y no a otras posteriores del mismo autor, debido a que ella entra directamente en diálogo con la epistemología pragmática en la cual se sitúa esta reflexión¹².

De acuerdo con este lector de Peirce, podemos entender la “cultura” como un sistema de significación y, por ende, como un código¹³. Es decir, como la relación entre signos que representan algo para los miembros de una sociedad. Esa relación se manifiesta mediante la comunicación de dichos signos entre sujetos; pero, para que esa comunicación se efectúe y las significaciones puedan ser interpretadas por los individuos, estos últimos tienen que compartir los códigos que reglamentan los procesos de significación.

Los códigos, para Eco, son las reglas de combinación de elementos sintácticos, semánticos y pragmáticos en una determinada comunidad; esto es, las reglas que permiten codificar y decodificar unidades culturales o signos y mensajes. Cuando estos signos son transmitidos de generación en generación

¹² A diferencia de autores como Lotman, Eco dialoga y nos vincula con el pragmatismo peirceano y con el estructuralismo representado por Saussure, Hjelmslev y Greimas.

¹³ A partir de la década de los 80, Eco reemplazó la idea de “cultura” como referencia a un código, por una definición enciclopédica. Sin embargo, la propuesta que desarrolla en el *Tratado de Semiótica General* en torno a la “cultura” nos permite orientarnos hacia el concepto de “símbolo” de Peirce y hacia su propuesta epistemológica. En textos como *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*, Eco propone una teoría del símbolo que no se relaciona con la de Peirce; es por ello que en este trabajo no nos centraremos en ella.

mediante la comunicación, se vuelven signos convencionalizados, es decir, símbolos. Y estos símbolos son interpretados en una sociedad a partir de lo que Peirce llama “hábitos interpretativos”¹⁴.

Esco retoma esta idea de símbolo de la propuesta de Peirce. De acuerdo con este último, el símbolo es una instancia de un signo en donde el representamen “[...] está conectado con su objeto en virtud de la idea de la mente que usa símbolos, sin la que no existiría ninguna conexión tal” (Peirce, 2012, p. 59). Es decir, se trata de la relación que el representamen establece con su objeto a partir de una idea o ley de pensamiento convencionalizada. Esta convencionalización es la que permite la interpretación del signo. En dicha relación, el objeto al que remite el representamen no necesita existir empíricamente (Peirce, 1974, p. 22).

Concebir la cultura de esta manera nos permite afirmar que los conocimientos medicinales tradicionales forman parte de los códigos y sistemas de significación de las culturas indígenas que los utilizan y transmiten. Esto es, los conocimientos medicinales tradicionales forman parte de las creencias de las culturas indígenas.

Estos conocimientos, al formar parte de las creencias o códigos de tales culturas, conllevan al establecimiento, a su vez, de la creencia¹⁵ de que la medicina tradicional cura enfermedades; a partir de esa creencia, los miembros de las comunidades actúan bajo el hábito interpretativo de la “curación gracias a la medicina tradicional” y acuden a esos saberes y prácticas para ser curados cuando tienen un malestar “curable”.

1. La noción de “bien” frente a la de “símbolo”

Un “bien” es aquello que los miembros de una cultura construyen en sus interacciones sociales. Los “bienes” responden a los propósitos, valores, significados, creencias y conocimientos de los sujetos, permitiéndoles identificarse entre sí y diferenciarse de otras culturas.

Si consideramos que “los conocimientos son bienes sociales en tanto son construidos en las interacciones sociales de los miembros de una comunidad cultural y, por tanto, en relación con ciertos valores, creencias, conocimientos y prácticas sociales que esa comunidad mantiene a través de la historia” (Gómez,

¹⁴ Los hábitos, de acuerdo con el autor, son reglas de acción derivadas de las creencias fijadas. Las creencias son el pensamiento en reposo que surge a partir de la solución de una duda. Su fijación se produce mediante los procesos de razonamiento abductivo, inductivo y deductivo. Los hábitos se relacionan entre sí de manera interdependiente de las creencias. Más adelante profundizaremos en ambos conceptos.

¹⁵ La idea de “creencia” que se busca enunciar aquí es la propuesta por la epistemología de Peirce. Es decir, una creencia es un pensamiento fijado bajo el cual se interpreta el mundo y determina los hábitos de acción.

2007, p. 96), podemos afirmar que, en este caso, el valor de “bien” ha sido atribuido a los conocimientos tradicionales medicinales en la medida en que se han construido y transmitido de generación en generación, formando parte de las culturas indígenas. Del mismo modo, estos saberes se relacionan con los valores de la comunidad, y se materializan en prácticas que permiten “curar” a los sujetos.

Gómez explica que el conocimiento tradicional medicinal es un bien del cual los grupos dominantes pueden apropiarse, a partir de la “monopolización del dinero”, este último siendo también considerado también como un “bien”. Es decir, explica que un bien es susceptible de ser vendido y consumido, porque hay quienes cuentan con el capital económico para comprarlo y venderlo, existiendo leyes que avalan estas operaciones (Gómez, 2007, p. 103). Así pues, afirma que “el predominio del criterio capitalista continúa imponiéndose sobre las culturas y los significados de sus bienes, reconfigurándolos a su imagen y transformándolos en mercancías” (Gómez, 2007, p. 96).

No obstante, pese a que la noción de “bien”, propuesta desde Gómez, permite observar y explicar la apropiación económica de los elementos culturales, ella no permite evidenciar el proceso de significación que los lleva a ser vendibles y consumibles; así como tampoco permite entender qué pasa, en términos de significación, cuando los bienes son comprados.

Esta noción de “bien” funciona para explicar el fenómeno económico y político que tiene lugar en el marco de la apropiación del conocimiento tradicional; pero no da cuenta de lo que, semióticamente hablando, sucede con ese conocimiento.

La idea de “bien” no basta pues para determinar si ese conocimiento se transforma, en tanto significado, o si el significado original¹⁶ es preservado aun cuando ese conocimiento ha sido apropiado por los sujetos; así como tampoco da cuenta de la razón por la cual la apropiación y la patentación de un bien pueden conducir a la pérdida de una parte de la identidad cultural de una comunidad. Cabe preguntarse entonces: ¿El solo hecho de vender el conocimiento tradicional implica necesariamente la pérdida de su significado? Si un “bien” no sólo es físico, ¿de qué modo puede perderse una parte de la identidad cultural de la comunidad que lo produjo, considerando que tal identidad se construye de significados? ¿Cómo afecta, semióticamente, a una comunidad el hecho de vender su conocimiento?

Para responder a estas preguntas y poner en evidencia, más allá de la dimensión económica y política, lo que hace que una comunidad pierda una parte

¹⁶ Con el término “original” nos referimos al significado que le atribuía la comunidad que lo produjo y desarrolló.

de su identidad cuando alguien se apropia de su conocimiento tradicional, es necesario reemplazar la noción de “bien” por la de “símbolo”.

El “símbolo” forma parte de un proceso de significación, en términos de Eco, o de un proceso de semiosis¹⁷, en términos de Peirce; este proceso, cualquiera que sea su designación, subyace en toda práctica social y cultural, siendo la cultura misma un sistema de significación.

Charles Peirce explica que el conocimiento se construye a partir de tres niveles: la sensación, la reacción y el pensamiento. En el nivel de sensación, encontramos lo meramente perceptual de la experiencia. En la reacción encontramos las relaciones mentales que el sujeto establece frente a sus percepciones. Y, en el estadio del pensamiento, se produce la asociación de esas relaciones con los conceptos. Estos conceptos provienen de un conocimiento previo, de cadenas que asocian esos tres niveles.

Para Peirce, estas operaciones mentales se producen en el sujeto a través de lo que él llama las categorías faneroscópicas: la primeridad, la segundidad y la terceridad. Tales son las categorías sobre las que se basa su propuesta faneroscópica, también designada como “semiótica”.

Estas categorías explican lógicamente la forma en que los signos logran funcionar como tales de manera colectiva, a partir de estados subjetivos. Es decir, en la primeridad tenemos la percepción (somos afectados por las cualidades en sí mismas); en la segundidad, ordenamos esas cualidades de modo que algo existe, pero sin atribuirle concepto alguno; y, en la terceridad, relacionamos la primeridad y la segundidad para extraer una regularidad, una ley o un hábito. Identificamos y nombramos lo que percibimos (Peirce, 1974, p. 86-93).

El símbolo surge en la segundidad debido a que se trata de una asociación, si bien funciona como terceridad de esa segundidad. Es decir, el símbolo opera en el nivel del pensamiento, donde se produce la asociación con un concepto, una regularidad y un hábito. Entonces, podemos entender el “símbolo” como un signo compartido, como un concepto que se relaciona convencionalmente con un representamen y un objeto determinados.

El símbolo, “a través del uso ha sido asociado con sus significados. Así son la mayoría de las palabras, frases, y discursos, y libros, y bibliotecas” (Peirce, 2012, p. 54-55). Por lo tanto, podemos concebir los “símbolos” como las palabras que viven en las mentes de aquellos que las usan y que forman parte de una misma

¹⁷ Podemos entender la semiosis como un proceso en el cual los signos se relacionan entre sí de manera infinita, de tal forma que durante ese proceso van cambiando hasta alejarse por completo de su significado inicial. Al representamen de un signo, le precede un interpretante. Entonces, el interpretante de ese signo se transformará en representamen de un signo posterior, y así *ad libitum*. Ello tiene como consecuencia que los signos puedan estabilizarse y dinamizarse. Es decir, ese proceso permite estabilizar los signos en un tiempo-espacio para ser interpretados, si bien posteriormente cambian, se dinamizan, para pasar a otros niveles del proceso de semiosis. Ese dinamismo de los signos se vuelve evidente solo a través de un recuento diacrónico de los momentos estables. Véase Peirce, Charles. (2012). *Obra filosófica reunida*. Tomo I (1867-1893) y II (1893-1913). FCE. México.

comunidad. Los “símbolos”, en tanto formas de pensamiento compartidas en una determinada sociedad, son interpretados mediante hábitos generados por creencias.

Una creencia, de acuerdo con el planteamiento de Peirce, es algo que permanece en la conciencia y se presenta como solución a la irritación de una duda. De este modo, el resultado de esa creencia es el “hábito” mismo, que funciona como una regla de acción frente a un hecho que ha dejado de ser duda. Los hábitos interpretativos dependen, por tanto, de un estímulo derivado de la percepción y del propósito de esa acción, que consiste en producir un resultado sensible (Peirce, 2012, p. 179). Así pues, actuar bajo un hábito consiste, primero, en haber resuelto una duda, y, luego, en haber adherido a una creencia que determina cómo actuar frente a un hecho antes desconocido.

Este proceso de transformación de las creencias y, por ende, de los hábitos, ocurre mediante el funcionamiento de tipos de razonamiento comunes a todo sujeto: abducción (hipótesis: suposición de algo diferente a lo observado directamente y anteriormente conocido, aunque parte de algo ya conocido), inducción (inferencia y producción de una regla de acción a partir de casos concretos de observación en donde se corrobora la hipótesis: hábito) y deducción (regla general: creencia establecida a partir del funcionamiento efectivo del hábito en situaciones concretas). Según Peirce, estos tres tipos de razonamiento permiten generar inferencias en tanto soluciones a ciertas dudas, y, de este modo, permiten generar también nuevos conocimientos mediante la puesta en duda de las creencias.

Los hábitos interpretativos, asumidos por las comunidades en las que se instauran, no solo determinan socialmente los conceptos, palabras o símbolos que permiten a sus miembros comunicarse y significar convencionalmente los objetos (empíricos o ideales), sino que también hacen posible la construcción tanto de la cultura como de la identidad.

En relación con este planteamiento, Olivé propone, como dijimos, la noción de “representaciones” para aludir a las creencias y teorías bajo las cuales actúan los sujetos culturales. No obstante, dicha noción tampoco es suficiente para explicar la configuración y la utilización de símbolos dentro de una cultura. En efecto, en esta idea de “representación” no están incluidos los valores, las normas y reglas, ni las formas de comunicación que engloba la noción de “hábitos interpretativos”.

Las diferentes culturas que forman parte de la diversidad mexicana tienen sus propios hábitos interpretativos, mismos que les permiten diferenciarse de otras. Sin embargo, de acuerdo con la inevitable comunicación que actualmente caracteriza al mundo globalizado, como también menciona Gómez refiriéndose al uso de internet, los hábitos interpretativos y símbolos son compartidos y

transmitidos no solo a las nuevas generaciones de la comunidad donde ellos funcionan, sino también hacia el exterior de dicha comunidad. Asimismo, también se reciben hábitos y símbolos externos a ella.

En resumen, a través de la transmisión de “símbolos” de generación en generación se construyen creencias, y éstas establecen hábitos interpretativos dentro de una comunidad. Al concebir los elementos culturales como “símbolos” y no como “bienes”, es posible explicar de qué modo un símbolo puede ser apropiado por un agente ajeno a una cultura.

A través de la noción de semiosis, Peirce pensaba en el “progreso” del conocimiento. Por ejemplo, cuando la creencia de un sujeto se ve confrontada a una creencia nueva y ajena, se produce un cuestionamiento de la creencia inicial. Pero esa creencia cuestionada no se desecha a la manera popperiana¹⁸, sino que se suma a la siguiente y se acumula, generando el “progreso” del conocimiento del sujeto. Lo mismo pasa con los símbolos y hábitos. Éstos no pueden ser eliminados, suplantados por otros símbolos y hábitos: más bien se produce una inclusión de los nuevos elementos. Pero para que surja un nuevo símbolo, explica Peirce, es preciso que existan otros símbolos previos, es decir, otros procesos de semiosis.

Así pues, entender el conocimiento tradicional como “símbolo” permite considerar no sólo los aspectos económicos y políticos de su apropiación, sino también los procesos de emergencia de sentido en las comunidades; y permite, además, explicar los intercambios comunicativos a través de prácticas simbólicas, intercambios que construyen identidades. Asimismo, concebir el conocimiento tradicional como “símbolo”, y no como “bien”, nos lleva a entender cómo se representa e identifica una comunidad; qué es lo que hace que el hábito interpretativo que conduce a aprehender el conocimiento medicinal tradicional como un elemento identitario logre ser comunicado y compartido a un intérprete externo; a partir de qué procesos de semiosis puede el conocimiento dejar de ser un “símbolo” para una comunidad, y a partir de qué procesos de semiosis una comunidad puede aceptar vender un símbolo propio y representarse a través de otros símbolos.

2. La apropiación simbólica del conocimiento medicinal tradicional

Una vez justificada la sustitución del término “bien” en tanto construcción social y cultural, por el término “símbolo” en tanto signo convencionalizado,

¹⁸ Karl Popper propone la “falsación” como un método de corroborar la teoría. Este método consistía en demarcar los enunciados teóricos a través de su correspondencia con los enunciados observacionales. Si los enunciados teóricos no se correspondían, por alguna anomalía, con los observacionales, entonces, la teoría se falseaba y desechaba. Esta propuesta fue criticada por autores como P. Feyerabend y T. Kuhn. Véase Popper, Karl (1967). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós: Barcelona.

retomaremos la tesis central de este trabajo, para argumentarla y defenderla en función de los planteamientos hasta aquí expuestos.

El proceso de apropiación simbólica supone la emergencia de nuevos signos o “símbolos”. Un símbolo, dentro de una cultura en un determinado momento y espacio, es pues reemplazado por otro nuevo gracias a la interacción de los sujetos con nuevos símbolos. Los “símbolos” que forman parte de los hábitos interpretativos ceden su lugar a otros, que emergen de esa interacción y traducción. A partir de esos nuevos símbolos surgen nuevas creencias y, por ende, nuevos hábitos interpretativos.

La emergencia de nuevos símbolos puede quedar más clara con la presentación de algunos procesos que tienen lugar en las comunidades que producen conocimientos medicinales tradicionales. Pensamos en el caso concreto de la partería en México. La partería es un conocimiento de medicina tradicional que se materializa en la práctica que una partera realiza para ayudar a la parturienta antes, durante y después del parto. Este conocimiento y esta práctica forman parte de la “medicina tradicional” debido a que se relacionan con tradiciones indígenas anteriores a la Colonia, que se han heredado generacionalmente. Así, podemos afirmar que se trata de símbolos de las comunidades indígenas.

Entre 1989 y 1998 fueron instaurados los Hospitales Mixtos por el Instituto Nacional Indigenista (INI) a partir del Programa de Interrelación de la Medicina Tradicional con la Medicina Institucional (Zolla, p. 201). Estos hospitales asociaban la medicina tradicional a la científica, con el objetivo de cubrir las necesidades de la población bajo el Sistema Nacional de Salud Pública.

No obstante este proyecto de interacción, los conocimientos y la medicina tradicionales poco a poco fueron relegados. Esta marginalización ocurrió a partir de que la Secretaría de Salud insistiera en la importancia de acudir al médico científico, hecho aunado a la desaparición paulatina de los Hospitales Mixtos, que fueron reemplazados por Hospitales Generales (en los cuales la medicina tradicional sólo figura como un módulo de atención primera a la salud).

En el caso de la partería, para que la práctica funcione como tal y las parteras puedan realizarla, estas últimas necesitan hoy en día certificarse y profesionalizarse, a raíz de las recomendaciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2002), rectificadas por la Norma Oficial Mexicana NOM-007-SSA2-2016 (CNDH, 2016, p. 16). Sin embargo, pese a su certificación y profesionalización, las parteras tienen prohibido ejercer su práctica en las

comunidades indígenas, y la propia comunidad tiene ahora el hábito de acudir al obstetra, que brinda atención en los Hospitales Generales de la comunidad¹⁹.

De acuerdo con la citada propuesta peirceana, lo que ha ocurrido con la partería es que han emergido nuevos símbolos relacionados con la medicina científica a partir de la interrelación y la traducción entre medicina tradicional y científica. Los símbolos “médico obstetra”, “obstetricia”, “cesárea”, “quirófano”, “medicamento”, etc. han reemplazado a símbolos como “palpar”, “sobar”, “partera”, “parturienta”, “alumbramiento”, “hierbero”, etc. Y esa emergencia ha generado la pérdida de la práctica de la partería en muchas comunidades indígenas mexicanas.

La emergencia y el reemplazo de tales símbolos ha generado la transformación de la idea y la práctica del “parto”. Esta transformación ocurrió de la siguiente manera: en un primer momento, el parto tenía lugar en casa y lo atendía una partera. Posteriormente, se volvió híbrido por decreto de la salud pública: las parteras y los obstetras estaban en un mismo sitio de atención y atendían el parto en conjunto. Actualmente, es una práctica completamente científica. Su constante transformación por el uso de métodos, herramientas y conocimientos científicos, generó la pérdida de la práctica de la partería en muchas comunidades indígenas mexicanas. Es decir, la traducción tuvo como consecuencia la transformación del símbolo y de la práctica asociadas con el “parto”. De este modo, se produjo una pérdida de la práctica de la partería de atención a partos, aunque los símbolos mismos “parto” y “partería” no se perdieron, sino que se transformaron. Y ahora las parteras solo se dedican a la planificación familiar²⁰.

En la medicina tradicional mexicana se ha producido pues un proceso de apropiación simbólica, así como económica, científica y política. La herbolaria, por su parte, ha sido investigada y patentada por diferentes farmacéuticas que han hecho uso de las mismas plantas para crear sus medicamentos. Como en el caso de la partería, esto ocurrió a partir de la interacción con la medicina científica, así como de la traducción y la emergencia de símbolos en el marco de esa interacción.

A través de los casos de la partería y la herbolaria en México, hemos querido ejemplificar cómo algunos símbolos de una cultura pueden modificarse por la introducción de nuevos símbolos. Por tanto, para que ocurra una apropiación y explotación comercial, es necesario que los símbolos se traduzcan y den lugar a nuevos símbolos.

¹⁹ Esta situación en particular se ha producido en el poblado de Cuetzalan, Puebla (México). Información recabada a partir de la investigación de campo realizada en enero de 2020 por Silvana Citlalli Torres Campoy, UNAM.

²⁰ Torres Campoy, Silvana. Análisis pragmático de la regulación científica de la práctica de la partería y su prohibición en México (en proceso de registro). UNAM, México. 2021.

Una vez que los símbolos dejan de estar en relación con ciertas creencias, pueden ser apropiados y explotados por agentes externos. La apropiación ocurre entonces, aparentemente, sin problemas, porque los símbolos que han sido traducidos por otros generan, a su vez, nuevos símbolos. La emergencia de estos últimos, que se integran a los hábitos interpretativos, vuelve triviales los símbolos anteriores.

Por tanto, la venta y patentación de símbolos ocurre, en primera instancia, a partir de la traducción, intencional o no, de los símbolos de una comunidad; dado que cuando agentes externos a las culturas compran, por ejemplo, los conocimientos medicinales tradicionales, es porque estos han dejado de simbolizar en su cultura; hay símbolos nuevos que ahora están relacionados con la medicina científica, y es a partir de ellos que se interpretan ahora las ideas de “salud”, “enfermedad” y “cura”.

Cuando la medicina medicinal tradicional deja de ser parte de los hábitos interpretativos de las comunidades indígenas, las comunidades externas, al percibir este fenómeno, pueden apropiarse de ella simbólicamente y económicamente. Al mismo tiempo, las culturas indígenas pueden apropiarse e interpretar símbolos científicos. Entonces, podemos afirmar, retomando a Peirce, que no se pierde parte de la identidad cultural por una monopolización del dinero, a partir de la compra de conocimientos tradicionales, sino que la identidad cultural se transforma, junto con su ambiente, como propone Olivé (2009, p. 28), a causa de la introducción de nuevos símbolos.

No obstante, si se considera la propuesta de Yuti Lotman, es preciso reconocer que la pérdida de la identidad es una posibilidad. Ella ocurriría como resultado de la traducción y la constante transformación.

3. Traducción y emergencia de símbolos y hábitos

De acuerdo con Claude Lévi-Strauss, la civilización humana se caracteriza por mantener una coalición compleja entre las diferentes culturas que la componen. Esta coalición permite el “progreso” de las culturas, siempre y cuando no se pierda por completo la diversidad, pues, de ser el caso, nada habría ya que ofrecer ni que intercambiar (Lévi-Strauss, 1993, p. 47). Es lo que sintetiza el concepto de “civilización mundial”.

En complemento, Yuri Lotman propone entender la cultura como una estructura dinámica que está en relación con otras estructuras a partir de intercambios comunicativos que permiten la influencia de lo externo en lo interno. Este contacto se realiza mediante lo que llama “agentes traductores”, que vehiculan significados de una cultura a otra:

Por lo tanto, cualquier estructura vive según no solamente las leyes del autodesarrollo, sino que también se halla expuesta a coaliciones multiformes con otras estructuras culturales. [...] Ambos procesos se hallan estrechamente entrelazados, y su separación es posible sólo en la modalidad de la abstracción científica. (Lotman, 1999, p. 96)

No alejado de estos planteamientos, Olivé propone que cuando los miembros de distintas culturas interactúan, se afectan recíprocamente por medio de sus acciones. Afirma que el conocimiento tradicional y la ciencia, las prácticas sociales y culturales²¹, se hibridan mediante la incorporación de elementos culturales que pasan por prácticas diferentes (Olivé, 2007, p. 117-118). Esta hibridación permite, por ejemplo, la mezcla entre elementos científicos y elementos culturales tradicionales indígenas. Esta hibridación resulta en la incorporación de nuevas prácticas sociales.

Coincidiendo con estos enfoques, en términos pragmáticos, podemos afirmar que dentro de estas interacciones los hábitos son compartidos y, por tanto, traducidos y transformados por las diferentes culturas que los reciben y utilizan. En este sentido, no podemos hablar de significados puros y estáticos, sino de signos en constante cambio, dinámicos, frente a su asociación con el objeto y con los interpretantes.

En síntesis, podemos afirmar que la interacción entre culturas genera un intercambio de símbolos, mismos que inevitablemente afectan las creencias y los hábitos interpretativos de las culturas. Sin embargo, la afectación y el intercambio deben ser, en principio, multidireccionales. No hay cultura que no sea afectada por otra.

Las identidades culturales que se traducen entre sí se transforman a partir de la inevitable comunicación intercultural y considerando la existencia de la pluriculturalidad o diversidad cultural en un mismo territorio. Retomando la propuesta de Lotman, observamos que estas identidades no se pierden únicamente a causa de la traducción: ellas se pierden paulatinamente por la transformación constante de los mismos símbolos.

Como dijimos, la traducción implica la transformación y la pérdida de una parte de la información de los símbolos traducidos. Por lo tanto, la traducción y la transformación constantes de un mismo símbolo pueden efectivamente generar la pérdida parcial y, posiblemente, total, de los símbolos que habían configurado una identidad cultural. Empero, esta pérdida no supone que ya no

²¹ A partir de León Olivé podemos entender a las "prácticas sociales" como prácticas "[...] constituidas por grupos humanos cuyos miembros realizan ciertos tipos de acciones buscando fines determinados y, por tanto, además de sujetos (con una subjetividad y emotividad constituida en su entorno cultural), estos seres humanos son agentes, es decir, realizan acciones, proponiéndose alcanzar fines determinados, utilizando medios específicos". Véase Olivé, León. *Pluralismo Epistemológico*. CLACSO. La Paz, Bolivia, 2009, p. 26-28.

haya identidad. Ella provoca más bien que la identidad se base en otros símbolos, es decir, que también se vea transformada, de modo que los símbolos que ahora la constituyen son aquellos que reemplazaron a los símbolos anteriores, implicados en el proceso de transformación.

En este marco, podemos aseverar que en la apropiación comercial subyace una apropiación simbólica en el curso de la cual, necesariamente, los símbolos cambian y se transmutan en nuevos símbolos. De acuerdo con ello, es importante destacar que, como indica Peirce, estas traducciones y transmutaciones no son perceptibles en un mismo tiempo y espacio, pues, en tanto semiosis, remiten a un proceso que sólo se puede analizar diacrónicamente, y no sincrónicamente. Los miembros de las comunidades no son conscientes de esos cambios simbólicos, a menos que se busque su aceptación y consenso respecto a la apropiación de símbolos. Cuando existe este consenso y se produce una apropiación política, económica y/o científica, el acuerdo surge en un momento determinado, pero la transformación y la apropiación simbólica no ocurren en un momento específico, sino que se desarrollan con el paso del tiempo.

No obstante, la apropiación no consensuada y, en consecuencia, la explotación de tales símbolos, es un tipo de apropiación que modifica la identidad cultural de manera intencional y usualmente sin el interés de preservar tal identidad. Este tipo de apropiación utiliza lo apropiado de una forma que no beneficia al grupo que dio origen a tal símbolo, sino sólo al nuevo propietario. Y aunque en el proceso, dada la traducción, hayan emergido en la comunidad nuevos símbolos, estos símbolos suelen no generar el mismo beneficio que generaba el símbolo que se reemplazó. Además, dicha comunidad no obtiene una ganancia económica y científica equivalente a la del nuevo propietario.

En otras palabras, cuando sujetos particulares o empresas se apropian de un conocimiento tradicional medicinal sin el consenso de la comunidad y hacen uso comercial y científico de él sin que la comunidad que lo generó obtenga algún beneficio, se habla de explotación. Y la explotación no sólo afecta parcialmente la identidad de las comunidades, sino que también genera una profunda inequidad en la creación, apropiación y utilización de conocimientos.

Podemos pues concluir sosteniendo que, a través del contacto con símbolos no tradicionales – como la medicina científica –, en algún momento el conocimiento medicinal tradicional, en tanto símbolo de las culturas indígenas, inevitablemente se transformará por completo. Mediante el hábito actual de acudir al médico científico y de recurrir a sus concepciones de “salud”, “enfermedad”, “cuerpo”, “cura”, por mencionar algunos, los conocimientos de la medicina tradicional paulatinamente dejarán de formar parte de los hábitos interpretativos de las comunidades indígenas.

Cuando los sujetos se enfrenten a signos relacionados con enfermedades que la medicina tradicional ya no puede tratar, el símbolo constituido por el “conocimiento de medicina tradicional” ya no formará parte de los hábitos interpretativos que los hacen actuar, siendo reemplazado por otros como “hospital”, “doctor” y “medicamento”, a los que tales sujetos recurrirán para satisfacer sus necesidades; lo cual generará nuevas creencias y hábitos.

Una posible acción consecuente de esta transmutación es el aprovechamiento de esos conocimientos tradicionales por parte de las instituciones públicas y privadas; aprovechamiento que puede ocurrir por una apropiación económica y política (lo cual, como hemos dicho, ya está sucediendo).

Sin embargo, cabe subrayar que estas instituciones no indígenas tienden a inducir nuevos símbolos con la intención de acelerar esas transmutaciones, con fines de apropiación y explotación comercial. Pese a que esa traducción es parte de la vida cultural de los sujetos, puede acelerarse y modificarse de acuerdo con los intereses de unos cuantos. Para ello, no solo se requiere contar con el capital que permita comprar los símbolos, sino que, principalmente, se necesita que esos sujetos aprendan y comprendan los hábitos interpretativos de las comunidades. Adquirir estos hábitos les permitirá insertarse en la cultura, fungir como agentes traductores, sacar del núcleo simbólico los signos que sirven a sus intereses, e introducir otros. Aunque este proceso también es paulatino, puede ser intencional y no solo parte del proceso de “vivir en cultura”.

En consecuencia, podemos observar que, en el marco de la apropiación económica, el dinero queda en un plano secundario; pues, una vez que se logran modificar las significaciones de una comunidad, se pueden obtener beneficios sin invertir dinero. Solo es necesario lograr que los símbolos sean reemplazados por otros: una vez que dejan de formar parte de los hábitos, pueden ser apropiados por otros agentes.

En conclusión, no solo es necesario que exista un pluralismo epistemológico en las normas y políticas públicas, como lo propone Olivé, sino que también se requiere que la innovación y/o compra que se haga de los conocimientos tradicionales se efectúe en el entendido de que ambas acciones conducirán la transformación gradual, y quizás total, de los símbolos específicos de cada cultura, mismos que construyen la diversidad cultural.

Por tanto, aunque a partir de la innovación científica y tecnológica se busque expandir el conocimiento y las prácticas sociales de las culturas indígenas, resulta necesario, primero, pensar en que el progreso del conocimiento, de acuerdo con Peirce, es el resultado inevitable de la traducción y transmutación mediante la interacción entre comunidades de pensamiento y de cultura; y segundo, entender que ese progreso no necesariamente tiene que ser intervenido por la ciencia y la tecnología. Esta necesidad de progreso surge de los intereses

de quienes utilizan y producen dichas ciencia y tecnología, de acuerdo con la idea de progreso y desarrollo que tienen ellos, y que comparten con los gobiernos que crean las políticas públicas que incentivan dichas acciones. No necesariamente la idea de “progreso” o “desarrollo” que sostienen los gobiernos y las empresas debe ser la misma de las comunidades indígenas, las cuales, como bien explican Olivé y Peirce, piensan y construyen tanto su “progreso” como su “desarrollo” en relación con su cultura y sus prácticas sociales o hábitos interpretativos. ●

Referencias

- BERNABÉ, María. Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, conocimientos necesarios para la labor docente. *Revista Educativa Hekademos*, 11, año V. Junio 2012.
- BURGUETE, Araceli. *Cumbres indígenas en América Latina: Cambios y continuidades en una tradición política*. A propósito de la III Cumbre continental indígena en Guatemala. Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), San José, Costa Rica, [s.f.]. 1990. Disponible en: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/66.pdf>
- CASTRO Soto, Juan. *Pukuj. Biopiratería en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 2000. [En línea] [noviembre-2020] Disponible en: <https://otrosmundoschiapas.org/wp-content/uploads/2000/08/BCEPCGMAYA.pdf>
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS. Diario Oficial de la Nación. México. 5 de febrero de 1917. [En línea] [noviembre-2020] Disponible en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Definición de la cultura*. México: Paidós, 2001.
- ECO, Umberto. *Tratado de Semiótica General*. Barcelona: Lumen, 2000.
- GÓMEZ, Mónica. Apropiación de conocimientos: dominación cultural. *Redes. Revista de Estudios sociales de la ciencia*, vol. 13, diciembre 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra, 1993.
- LOTMAN, Yuri. *Cultura y explosión*. Gedisa. Barcelona: Gedisa, 1999.
- NORMA OFICIAL MEXICANA NOM-007-SSA2-2016. *Para la atención de la mujer durante el embarazo, parto y puerperio, y de la persona recién nacida*. CNDH. México, 2016. [en línea] [agosto-2020] Disponible en la web: <https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Programas/VIH/Leyes%20y%20normas%20y%20reglamentos/Norma%20Oficial%20Mexicana/NOM-007-SSA22016%20Embarazo%2C%20parto%20y%20puerperio.pdf>
- OLIVÉ, León. *Ciencia, Tecnología y Democracia: Reflexiones en torno a la apropiación social del conocimiento*. Memorias del Foro-Taller de Apropiación Social de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación. Conciencias. Medellín: Universidad EAFIT, 2011.
- OLIVÉ, León. Conocimientos tradicionales e innovación: desafíos transdisciplinarios. En: PELÁEZ, Álvaro; SUÁREZ, Rodolfo (eds.). *Observaciones filosóficas en torno a la transdisciplinariedad*. Barcelona: UAM-Cuajimalpa-Anthropos, 2010. p. 107-129.

OLIVÉ, León. *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento: ética, política y epistemología*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

OLIVÉ, León. *Pluralismo Epistemológico*. La Paz: CLACSO, 2009.

OMS. *Pautas generales para las metodologías de investigación y evaluación de la medicina tradicional*. Ginebra. 2002. [En línea] [agosto-2020] Disponible en: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/67719/WHO_EDM_TRM_2000.1_spa.pdf?sequence=1&isAllowed=y

PEIRCE, Charles S. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

PEIRCE, Charles S. *Obra filosófica reunida*. Tomo I (1867-1893). México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

PEIRCE, Charles S. *Obra filosófica reunida*. Tomo II (1893-1913). México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

TORRES CAMPOY, Silvana. *El término (o concepto) "indígena": el funcionamiento del signo, denotación y designación en "Manos indígenas, calidad mexicana", desde una perspectiva semiótica pragmática*. México: UNAM, 2019. [En línea] [julio-2021] Disponible en la web: https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/1RXQK1GMJBUYGH87NUUT64FG1BI5EKP3HRHA8H2QVNTIH4M1L5-41278?func=full-set-set&set_number=992667&set_entry=000004&format=999

TORRES CAMPOY, Silvana. *Análisis pragmático de la regulación científica de la práctica de la partería y su prohibición en México*. (en proceso de registro). México, UNAM, 2021.

• The appropriation of traditional knowledge in Mexico: a semiotic-pragmatic perspective

• TORRES CAMPOY, Silvana Citlalli

Abstract: Knowledge of traditional medicine in Mexico is a distinctive element of Mexican cultural diversity. Due to its long existence and conventionality, it is part of the symbols that make up the cultures that have developed and used it from generation to generation. However, today it is being legally appropriated by agents who seek to profit from such knowledge, and from other elements of indigenous cultures. This appropriation is possible thanks to the process of translation and transmutation of symbols and changes of beliefs through the abductive method, in accordance with the semiotic-pragmatic proposal of Charles Peirce. In this article we argue that symbolic appropriation underlies such economic-political appropriation of traditional knowledge, made by non-indigenous agents.

Keywords: symbol; indigenous cultures; traditional medicine; transmutation; habit.

Como citar este artigo

TORRES CAMPOY, Silvana Citlalli. La apropiación de los saberes tradicionales en México: una perspectiva semiótica-pragmática. *Estudos Semióticos* [online], volume 17, número 2. Dossiê temático: "A Semiótica e a cultura". São Paulo, agosto de 2021. p. 143-163. Disponível em: <www.revistas.usp.br/esse>. Acesso em: dia/mês/ano.

How to cite this paper

TORRES CAMPOY, Silvana Citlalli. La apropiación de los saberes tradicionales en México: una perspectiva semiótico-pragmática. *Estudos Semióticos* [online], vol. 17. 2. Thematic issue: "Semiotics and culture". São Paulo, august 2021. p. 143-163. Retrieved from: <www.revistas.usp.br/esse>. Accessed: month/day/year.

Data de recebimento do artigo: 01/12/2020.

Data de aprovação do artigo: 01/04/2021.

Este trabalho está disponível sob uma Licença Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0.

This work is licensed under a Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 License.

