

## **Lenguaje, racionalidad y aculturación: consideraciones acerca de la ética de la aculturación en Luis Villoro**

***Klaus Zimmermann***  
*Berlín\**

---

*En Creer, saber, conocer, Luis Villoro establece la ampliación del saber como deber antropológico básico. De aquí se derivan, tanto la obligación de justificarlas creencias lo más racionalmente posible, como la de respetar las creencias de los otros. De la ética de Villoro, se deduce, a su vez, que no es aceptable la imposición de una lengua ajena, pero no pueden rechazarse las modificaciones de una lengua por determinación propia. La discusión implica una consideración del carácter cultural de la lengua.*

---

*In Creer, saber, conocer, Luis Villoro establishes that increasing knowledge is a basic anthropological obligation. This implies both the need to justify beliefs as rationally as possible and the requirement to respect the beliefs of others. From Villoro's ethics, this paper deduces that the imposition of an extraneous language is not acceptable, but it is not possible to reject the self-determined modification of a language. The discussion involves a consideration of the cultural character of language.*

\* Desde mi visión me refiero a casos ocurridos en la Rumanía y en particular en América Latina.

## Comentario preliminar

Hoy en día se tiende en general a querer definir una ciencia del lenguaje que se ocupe del contacto de lenguas como ciencia descriptiva (como ocurre igualmente en ámbitos de estudio científico similares). Ello no obstante, aquí parece imponerse una aclaración, puesto que no existe necesariamente un consenso al respecto.

Me refiero al problema que nos lleva a la pregunta del alcance de una actitud científica meramente descriptiva y si resulta adecuada bajo las circunstancias dadas y si podrá permanecer de esta manera rigurosa. Debemos hacer conciencia de que los procesos de contacto aquí mencionados de ninguna manera están concluidos, por lo que hay que tener en cuenta en la teoría que este problema sigue vigente en nuestro tiempo. Además de varias ventajas metodológicas hay que reconocer que, no obstante la falta de distancia histórica, se tiene el compromiso político de investigar la manera en que estos procesos siguen ocurriendo también hoy en día. Como estos procesos no son naturales sino políticos, culturales, estéticos y también morales, muy pronto uno se encuentra, quiéralo o no, ante la pregunta, no sólo como político sino también como investigador lingüístico, de si es posible, y en qué medida lo es, que los procesos, provocados por la política, encaminados a producir una asimilación lingüística y, más aún, cultural de otros pueblos, puedan justificarse desde el ángulo ético. Con el recurso de la metodología descriptiva, que domina en la ciencia del lenguaje, se ha preferido excluir tales cuestiones del gremio (con excepciones). Dentro del conjunto de problemas que arroja la actitud del purismo de las lenguas europeas cultas se prefirió mantenerse fuera de la discusión alrededor del “bon usage”, cuya función de “distinción” social ha sido analizada (Bourdieu, 1979), no porque se tuviesen razones éticas, sino por razones epistemológicas, es decir, utilizando el argumento de que tal proceder no fomentaría el conocimiento referido a las estructuras lingüísticas reales ni a sus procesos. En tiempos más recientes, sin embargo, se han planteado semejantes cuestiones en relación a las lenguas minoritarias, amenazadas de extinción y en lucha contra su asimilación. Este planteamiento acabó por volverse realmente virulento a causa de las políticas de aculturación o integración, al emprenderse una política (con frecuencia, aún bien intencionada), que se aplica a pueblos indígenas americanos que viven en estados antaño coloniales, pueblos indígenas que tienen una posición aún más débil frente a las culturas dominantes que producen la asimilación.

### **1. Aculturación como proceso transmisor de conocimientos y saber**

A continuación nos dedicaremos a la ética de las condiciones y de la legitimación de aculturaciones que se inducen desde el exterior, que es introducida en el debate

por el filósofo mexicano Luis Villoro<sup>1</sup>. Este, en su libro *Crear; Saber y Conocer*, en el último capítulo (pág. 269 ss), emprende la tarea de diseñar una ética de la aculturación<sup>2</sup>. Seguramente no es fortuito que el filósofo de un país que es etnológicamente heterogéneo se aboque a este cuestionamiento. Por añadidura, se trata de un país en el que las etnias/culturas se consideran atrasadas respecto a la cultura hispana, señalada como “nacional” en exclusiva, país en el que la aculturación, inducida por el estado frente a estas etnias/culturas posee una larga tradición perteneciente a la política indigenista actual. Aún cuando él insinúe un paralelismo con cuestiones de ética de la educación, tiene razón al plantear la cuestión de la aculturación como cuadro de problemas que deberá analizarse de manera independiente. Villoro se pregunta, con base en una determinación previa de los conceptos “saber” y “conocimiento”, si no existirá una obligación general de aceptar las creencias verdaderas<sup>3</sup>, de rechazar las falsas y de que se prohíba que una opinión no justificada se proponga como comprobada. Se parte del axioma de que la verdad es un bien por lo que habrá que actuar de acuerdo con ella. De allí habría que colegir, a su vez, que aquél que posee estas creencias verdaderas<sup>4</sup> (o piensa poseerlas), tendría la obligación de velar porque todos los demás también tengan acceso a este saber y a estos conocimientos, es decir, que existe un deber que exige que se comparta y difunda nuestro saber y nuestros conocimientos y con esto la obligación de la ayuda para que otros la alcancen.

También según Villoro, debe acompañar a este deber la obligación de la tolerancia, es decir, hay que respetar las creencias de los demás aún cuando uno no las reconozca. Es evidente que estas dos obligaciones pueden entrar en conflicto. La obligación de transmitir el saber y el conocimiento a los demás podrá llevarnos obligar a otro a reconocer el error que uno ve en él y abrazar nuestra verdad. A la inversa, nuestra tolerancia frente a las creencias de los demás podría obstaculizar nuestra obligación de transmitir la verdad y frenar nuestra obligación de ayudar a que el otro supere su ignorancia. Tal suerte de problemas se presenta en la “aculturación de pueblos enteros” (pág. 270).

- 1 Carlos Pereda, en su artículo acerca de la filosofía en el México del siglo XX, describe a Villoro como uno de los filósofos más destacados de México y el libro *Crear, saber, conocer*, como su obra más importante, hasta ahora (Pereda 1992:489).
- 2 Por supuesto que existen otros intentos para una ética de la aculturación; por ejemplo, el capítulo “La ética en el cambio planificado” del libro *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos* del antropólogo social norteamericano George M. Foster (1980:283). Me concentro en este estudio en el enfoque filosófico profesional de Villoro por su justificación epistemológica. Foster ofrece interesantes ejemplos sobre problemas empíricos en la práctica de la aculturación.
- 3 Además presentó Villoro, ya en 1950, en su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*, un estudio histórico sobre las diferentes perspectivas acerca del asunto indígena en México.
- 4 Villoro define “creencia” como una proposición que no es comprobable, pero que, según la probabilidad, se puede tomar como verdadera.

De acuerdo con Villoro opinamos que se trata aquí de un problema ético no simplemente de una cuestión de adecuación política. Villoro define, en una decisión axiomática previa que compartimos, que la aculturación es una “transmisión de conocimiento”, y en seguida escribe:

Las comunidades más atrasadas tendrían el deber de acceder a conocimientos superiores y, a la vez, el derecho a que se respeten sus personales modos de pensamiento.

(Villoro 1982: 270)

Esta es una determinación de consecuencias severas. El derecho de aculturación entendida como aculturación inducida (y justificada desde el exterior) se refiere sólo a la transmisión de conocimientos. Esto reduce el modo de los elementos de aculturación permitidos para su introducción en otras culturas, a aquéllos que corresponden a las condiciones de la definición del conocimiento<sup>5</sup>.

En segundo lugar, eleva la transmisión de conocimientos a artículo de deber. En este contexto, dicho deber se refiere a los sectores “atrasados” de la sociedad, los cuales, en el caso de México, serían las comunidades indígenas, etc. Pero, habría que agregar que la consecuencia de la sentencia de Villoro será que todo hombre tiene la obligación de afanarse por alcanzar conocimientos más elevados. De modo que no se trata tan sólo de la transmisión del conocimiento sino de la obligación de ampliación del mismo. Pues no sería justificable que se impusiera esta ley tan sólo a las culturas atrasadas y no también a aquellas culturas que no se consideran en atraso. Por lo tanto, puede afirmarse que se establece la ampliación del saber<sup>6</sup> como deber antropológico básico. Para esto Villoro propone, con base en la teoría anteriormente diseñada (que diferencia “creer”, “saber” y “conocer”),

5 El concepto “conocimiento” podría entenderse por lo menos de dos maneras en este contexto, como conocimiento o como toma de conciencia (Erkenntnis). Los comentarios y las definiciones de Villoro (1982:203s.), sin embargo, no dejan ninguna duda de que quiere decir lo que en alemán se designa como conocimiento: “...en su sentido más rico, Conocer’ implica poder contestar múltiples y variadas cuestiones de la más diversa índole, sobre el objeto.(...) se supone que quien conoce puede ser una fuente de información variada sobre su campo de conocimiento, resolver problemas que le consulten al respecto, orientar a otros. Porque conocer algo, en este sentido, no es sólo poder describir su aspecto exterior, sino captar su ‘forma y manera’, su ‘estilo’, el modo como sus partes están relacionadas en un todo; conocer algo supone estar familiarizado con las variantes y matices que presente, comprender sus aspectos menos obvios, poder desentrañar sus complejidades.(...) ‘Conocer’ en su sentido más rico es poder integrar en una unidad cualquier experiencia y cualquier saber parcial de un objeto, por variados que éstos sean.” (p.204).

6 Resumiendo sus reflexiones, distingue de la siguiente manera creencia de saber, “saber frente a creer quiere decir creer algo por razones objetivamente suficientes.” (pág. 129).

dos normas cuyo criterio central tiene como fundamento el criterio de la racionalidad:

Norma 1. Todo sujeto debe procurar para sus creencias una justificación lo más racional posible, de acuerdo con la práctica que esas creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que se propone alcanzar.

(284)

Esta norma individual 1, tiene una norma 1' como correlato, referida al ámbito social:

Norma 1'. Todo sujeto debe procurar que las creencias de la comunidad a que pertenece tengan una justificación lo más racional posible de acuerdo con la práctica que esas creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que se propone alcanzar.<sup>2</sup>

(284)

Villoro agrega a esta primera norma una segunda:

Norma 2. Todo sujeto tiene el deber de atenerse, en sus creencias, a sus propias razones, tal como a él se le presentan.

(284)

También a esta norma 2 se agrega una ampliación social, la norma 2':

Norma 2'. Todo sujeto debe respetar que los demás se atengan, en sus creencias, a sus propias razones tal como se les presentan, aunque él no las comparta.

(285)

7 Tiene razón Pereda (1993) cuando propone cambiar el enunciado “lo más racional posible” de la norma 1 por la versión “una justificación, lo más **arguementable** posible.” Así logra destacar el hecho de que las creencias deben exponerse a un examen intersubjetivo.

Encontramos en esta norma 2, como también en Kutschera (1982) el derecho central a la **autodeterminación** de donde se deriva, como puede verse en la norma 2', el principio de la **tolerancia**.

Sin embargo, falta en la propuesta de Villoro el principio de la solidaridad. Tal vez se deba a que piensa que ya está implícito el principio de la solidaridad en la política de la aculturación (pues parte de una política de ese tipo, sostenida desde afuera por medidas políticas asumidas por un grupo étnico o cultural exógeno).

Las obligaciones que resultan al acatar ambas normas tienen como consecuencia que el saber sólo se transmitirá sin menoscabo de la libertad de creencia, es decir, sin que se hiera el derecho de la autodeterminación. Este es el deber ético de una educación y de un proceso de aculturación racional y al mismo tiempo libre y que no querrá caer en un falso inmovilismo y relativismo, satanizando toda forma de transmisión del saber. La transferencia del saber también debe ser posible a partir de la teoría de la aculturación como opción éticamente aceptable. Esto lo refleja también el hecho, empíricamente constatable, de que las culturas se han proporcionado conocimientos y saber de otras culturas sin coerciones y, es más, con un afán consciente.

## **2. La aculturación como transmisora de elementos culturales no racionales**

La próxima pregunta sería si hay que entender las normas de Villoro como mandamientos puros o si se quieren entender también como enunciados empíricos. Si esto fuera así, habría que objetar el presupuesto axiomático de Villoro, pues no podrá pasarse por alto que los procesos de aculturación históricos, hasta ahora, no solamente han consistido en la transmisión del saber y de los conocimientos (los que provienen, pongamos por caso, del ámbito de la medicina o la agricultura), sino que han ocurrido y siguen ocurriendo<sup>8</sup>, según lo ha demostrado la historia de

8 Pereda, en un artículo (1993) recibido después de haber concluido el presente trabajo, critica la formulación de esta norma 2' y, en general, la de la tolerancia, con referencia a que así deberían aceptarse también ideologías totalitarias, creencias nazis y otras. A esta crítica objetaría yo -en el sentido de Villoro-, que para éstas valen las mismas normas éticas. Entonces se plantea la pregunta de cómo tratar a las personas que no cumplen con ésta u otras reglas éticas. Pienso que existe la obligación de la solidaridad frente a los que están en peligro de ser muertos, torturados y reprimidos. Pero hay que admitir que, por ciertas razones, reaccionamos bajo el principio de que la posición de solidaridad solamente se cumple dentro de un marco en el cual es posible actuar. Basados en nuestra temática de la aculturación debemos considerar las etnias como estados. A éstas se le concede el derecho de poder vivir según sus normas culturales propias y transmitidas. Estas no son totalitarias, aún cuando alguna de sus prácticas no sea compatible con la actual formulación de los derechos humanos. Y para referimos al ejemplo histórico, muchas veces citado, quiero aclarar eliminar los sacrificios humanos entre los aztecas- si es que realmente existieron- y ayudar a las víctimas no correspondía ciertamente a la motivación para aculturar de los

la aculturación de los pueblos indígenas de América que aquí estamos contemplando, de manera particular, y tal vez de manera más esencial, en los ámbitos de la fe religiosa, de los conceptos de valoración estética y del lenguaje. ¿Cómo se ubican estos fenómenos culturales en relación con la teoría de Villoro? ¿Es que Villoro no los vio, los eliminó conscientemente o hay, de acuerdo con la supresión de estos ámbitos de aculturación, un criterio según el cual se tiene que prohibir este tipo de aculturación? Antes de poder llegar a esta clase de juicio, deberemos revisar primero a qué tipo de formas epistemológicas (creer, saber o conocer) corresponden las áreas en cuestión.

### 2.1. *Actividad de evangelización misionera y transmisión del conocimiento*

En el caso de la religión, hay que decir con toda claridad que el criterio central de racionalidad que exige Villoro para legitimar la aculturación no está dado para sentencias de fe, pues allí se trata de todo, menos del “saber”. Esto, seguramente, tampoco lo querrán negar los creyentes de una religión. El sistema de creencias de una religión, (y me refiero aquí, tal vez en un horizonte demasiado estrecho, al modelo de las religiones cristianas) consiste de una combinación de aseveraciones de existencia (existencia de Dios) no comprobables, explicaciones míticas acerca del origen del universo, mandamientos éticos, suposiciones sobre el efecto de actos rituales y simbólicos y otros. Bien es cierto que, al lado de estos elementos religiosos, se plantean enunciados acerca de acontecimientos empíricos o supuestamente empíricos (crucifixión de Jesús, sacrificio de los mártires, milagros, etc.); pero no es su lado empírico, sino su interpretación religiosa lo que realmente importa.

Por lo tanto, podrá decirse en relación a la aculturación en el sentido de la transmisión de creencias religiosas, que estos enunciados religiosos no bastan para las exigencias puestas por la norma 1 de Villoro. Por lo mismo no existe ninguna justificación para una aculturación en el campo religioso. La tarea constitutiva de la evangelización cristiana, que ha legitimado religiosamente por largo tiempo una conquista militar, la explotación económica y la asimilación cultural de los pueblos amerindios, no puede encubrirse por medio del mandamiento de un saber superior y de conocimientos y está en contradicción ante el mismo, no por dejar de acatar el principio de la tolerancia, sino por la naturaleza de aquello que se desea transmitir. De modo de que no es posible que de manera alguna, por medio de un procedimiento especial, pueda dársele finalmente carta de legitimidad.

españoles. Tampoco puede sostenerse que la meta actual de aculturación de los pueblos amerindios por los gobiernos latinoamericanos sería la difusión de los derechos humanos. Y ya en esa época, como también hoy en día, estas sociedades tendrían la tarea de procurar la realización de sus ideales éticos dentro del propio marco social y, por ejemplo, la de contrarrestar también los “sacrificios humanos estructurales”, actualmente presentes.

## 2.2. *Estética y asimilación*

No puede haber ninguna duda de que precisamente la transformación de los valores de la estética reviste una posición central dentro de la historia de los contactos culturales. Pero al respecto de los contactos culturales estéticos, se requiere diferenciar casos.

No me parece que haya algo negativo en el conocimiento que una cultura tome de la música, literatura y artes plásticas de otras culturas. Cuando los artistas o artesanos toman como estímulos artísticos aportaciones, sean elementos de ornato, combinaciones de colorido, formas de presentación, instrumentos musicales, acordes, ritmos, diversas especies de textos o métrica poética, entonces sucede esto, según puedo suponer, de manera voluntaria y no podría ser éticamente criticable con base en la norma del libre albedrío. Esto ha enriquecido de múltiples maneras a las culturas a lo ancho y largo del mundo. Pero a partir de su tipo, aquello que se transfiere no será un conocimiento que pueda fundamentarse de manera racional, según lo entiende Villoro y, de acuerdo con sus criterios, deberíamos desecharlo como objeto de aculturación.

Pero hay otras maneras de transferir normas estéticas: aquéllas que, por ejemplo, se refieren a ideales de belleza en relación al humano. Este fenómeno puede observarse actualmente en muchas sociedades con un pasado de dominación colonial. El ideal de belleza contiene elementos de raza, y tal vez también elementos racistas. Se tiene por hermoso al que reúne ciertos criterios. Pero los criterios se han desarrollado a partir de las formas de la raza blanca, europea y con esto no sólo se dan fallos en el campo de la estética sino que, a partir de ellos, se toman decisiones sociales y políticas. Este modo de transferir criterios de la estética tiene, a su vez, una fuerza psicosocial enorme. Más aún, tiene consecuencias económicas, al crearse un deseo cuya realización pide que la persona se adapte a estos criterios, por medio de cambios en el propio cuerpo y por las compras de objetos correspondientes (como ropa). Una preponderancia de criterios occidentales de la estética sobre seres de una constitución exterior diferente puede constatarse hoy en día tanto en América Latina como en otros lados, pero seguramente no de manera universal<sup>9</sup>. Clara expresión de esa hegemonía es el ideal de belleza divulgado por la publicidad comercial.

9 Aquí se encuentran también las resistencias menores con respecto a la aculturación venida desde fuera. Mejores métodos de cultivo comprobados en agricultura o métodos de curación en medicina, en general, son rápidamente adaptados o más aún, exigidos. La resistencia se manifiesta primero ante lo desconocido, aquel conocimiento ofrecido que aún no ha demostrado su efectividad. Esta postura de rechazo inicial no es, por lo tanto, de ninguna manera señal de estupidez o miedo a la innovación, sino una bien fundada precaución y, por cierto, un signo de soberanía en la decisión del grupo afectado por una aculturación en potencia.



Este tipo de transferencia de normas estéticas, éticamente no sería legítimo, según las normas de Villoro, en primer lugar, porque no corresponde, según su naturaleza, al criterio de la racionalidad y en segundo lugar, se produce por medio de la influencia masiva que tiene que ver con poder económico y que no puede contrarrestarse por algo equivalente.

### 2.3. *La lengua como objeto de aculturación*

Otro espacio capital en donde puede observarse masivamente la aculturación, inducida por medidas políticas, según lo muestra la historia, es la aspiración de muchos sistemas coloniales, pero también postcoloniales y otros, de imponer a otras etnias, culturas o comunidades lingüísticas la lengua del conquistador o de la capa social dominante<sup>10</sup>. Al igual que Villoro, podemos condenar de antemano la índole coercitiva de tales políticas lingüísticas, con base en el principio de la tolerancia. Permanece, sin embargo, la pregunta, de si es permisible a la luz de la ética de la aculturación convencer a otro grupo étnico de que abandone su lengua y abraze otra, o bien moverlo a que haga esto.

Partiendo de las normas de Villoro, habrá que analizar si la asimilación lingüística está acorde con la definición de aculturación permitida, en el sentido de una transmisión definida del conocimiento, y hasta dónde ocurre. Para esto requerimos de una determinación de lo que es el lenguaje: es importante analizar si el lenguaje es un saber, y si lo es en el sentido que exige Villoro. Aunque pueda parecer pedante, tendremos que recordar primero la diferencia entre a) la lengua (histórica) y b) el lenguaje como capacidad lingüística del ser humano en la que se basa aquélla.

El problema acerca de la aculturación se ubica en el plano de la lengua histórica. Una determinación usual de lengua es la de una memoria de la experiencia y del saber. Esta determinación vale para todas las lenguas. Se almacenan el conocimiento y las experiencias de cada grupo en cada lengua histórica que ha formado.

Aún cuando por comodidad aceptemos simplemente que cada lengua contiene el “conocimiento” en el sentido que le da Villoro, igualmente es válido que para una lengua histórica haya también otros contenidos: conceptos para fenómenos no racionales, para todo tipo de fantasías, reglas sintácticas y de formación de palabras, posibilidades de expresión de tipo estético y poético (por ejemplo,

10 Existen también posiciones con relación a economía y ecología que parten de la base de que no existe una única racionalidad universal sino racionalidades específicas de cada cultura. Peña Cabrera (1992) postula una diferencia como ésta entre la racionalidad occidental y la andina. Sin embargo, lo mantiene sólo en referencia al hecho de que las culturas andinas han sobrevivido por siglos. Desgraciadamente no muestra la lógica y estructura diferentes de esta racionalidad. Lo que menciona son, de hecho, otros sistemas de valores.

metáforas), expresiones para el establecimiento de relaciones interpersonales e identidades sociales (por ejemplo en el área de la cortesía), sólo por nombrar algunos ejemplos. Además, las dificultades de expresión, sobre todo en el ámbito de la comunicación científica, muestran claramente que el lenguaje llega a este ideal racional sólo en casos aislados.

Justamente, las investigaciones de la “fuzzy logic”, han demostrado cuan poco precisa, vaga y poco clara es la comunicación de la vida cotidiana. Las lenguas se han vuelto un gran repertorio de medios para la expresión de la vaguedad. Por lo tanto resulta que las lenguas son fenómenos dentro de los cuales estará almacenado mucho saber, pero más allá de esto, y de manera esencial, incluyen muchos otros aspectos. Esto se debe a que, como medios de comunicación, tienen que servir a muchos fines de la convivencia humana y estos fines no pueden reducirse a la comunicación del conocimiento racional. Tenemos que partir de la idea de que todas las lenguas contienen tanto el saber como muchas otras cosas de otra índole. Pero cada una contiene esto de manera diferente, una manera que reflejará el desarrollo cultural específico del grupo. Tal vez podríamos llegar a imaginar que una sola lengua histórica fuera tan flexible y extensible que pudiera, como una especie de super-lengua o encarnación de la multiplicidad universal de las lenguas, alimentarse de todo lo que todas las otras son o podrían ser capaces de expresar. Pero hoy no es el caso, ni lo será jamás.

Además de que la asimilación de una lengua no comprende tan solo la adopción de los elementos del saber, sino de todos los demás elementos también, ya que las lenguas no pueden dividirse o más bien, no se dividieron durante los procesos de asimilación lingüística, la adopción de una lengua significa, en principio, la adopción de todo el sistema lingüístico. Si bien los estudios empíricos del proceso de aprendizaje lingüístico muestran que esto no es totalmente así, que los que han asimilado una lengua proceden de manera claramente selectiva y continúan introduciendo “por contrabando” sus propias experiencias étnicas-culturales en la que es lengua nueva<sup>11</sup>, ello no ocurre por a) razones éticas, b) tampoco por las condiciones que, según Villoro, se han establecido ni c) por la iniciativa de los sujetos de la aculturación. Esto, al contrario, debe ser entendido como *resistencia* precisamente contra este proceso de aculturación de parte de los aculturados.

Las lenguas, por su naturaleza y su función son productos que esencialmente no tienen nada ‘que ver con lo que Villoro ha “permitido” para la aculturación. Partiendo, pues, de la definición de Villoro sobre la aculturación permitida, hay que decir que las lenguas, bajo condiciones éticas, no deben ser objeto de aculturación.

11 El fenómeno no afecta solamente a las representaciones estéticas reales de la vida cotidiana sino que influye, como lo ha mostrado Sobrevilla (1991) en el porqué de que se pueda hablar de un etnocentrismo en la formulación de la estética filosófica de la estética occidental.

Dentro del ámbito del contacto lingüístico se ha observado otro aspecto de transferencia. Las lenguas no siempre son impuestas en su totalidad (es decir, frecuentemente es un proceso paulatino), sino que se presentan asimilaciones de elementos aislados (como préstamos léxicos o como calcos). En estos casos no podemos decir que se haya transferido un conocimiento sino el signo de un objeto o de un hecho cultural. En nuestro contexto, este fenómeno puede tener dos causas diferentes. La comunidad lingüística puede haberlos tomado prestados, en el verdadero sentido de la palabra. En ese caso no tienen interés para nuestra discusión. Pero por otro lado también pueden haber sido inducidos en un proceso de política de aculturación de parte de otro grupo dominante. En este caso surge la pregunta acerca de la justificación ética. Pero, como aquí estamos tratando con fenómenos semióticos, puede decirse fácilmente que las conclusiones que propone Villoro no concuerdan.

Sin embargo, podríamos considerar si en el campo semiótico pudiera haber una especie de racionalidad que fuese aplicable en el sentido de Villoro. Podríamos imaginar en el contacto de lenguas el reemplazo de conceptos ambiguos por conceptos claros, de conceptos que ocultan causas por conceptos que las revelen, de conceptos discriminatorios por conceptos dignificantes. Pero así ya no nos encontraríamos en el área de la lengua, sino en el campo del discurso (“habla”). En esa área sería posible imaginarse un tipo de aculturación conforme a las exigencias de Villoro.

Otro aspecto bajo el cual podrían compararse las lenguas es su capacidad de expresión actual a partir de su evolución histórica de conceptos. A pesar del estatus de igualdad que se otorga a las lenguas en un nivel puramente lingüístico, no podrá negarse que algunas lenguas, y en ciertas épocas, se han conformado de tal manera, sobre todo en el área del léxico (en su desarrollo paralelo al de la tecnología y el intelecto), de modo que pueden expresar lo que otras lenguas, que no atravesaron este desarrollo, no pueden. A partir de esta situación se ha deducido con frecuencia que los miembros de una comunidad lingüística que disponen de una lengua con una evolución expresiva limitada (en el sentido anteriormente expuesto) que quieran integrar los progresos culturales de otras comunidades lingüísticas a la propia y comunicarse a través de ellos, deberían, a la vez e inmediatamente, asumir la lengua de esta otra comunidad cultural. Se dice que esto puede suceder de dos maneras: a) mediante la bilingualización de la comunidad o b) por la substitución de una lengua por otra.

Relacionando esto con los problemas de una ética de aculturación en el sentido de Luis Villoro, podemos constatar que de alguna manera se trata del mismo complejo de problemas que se veía en la transferencia del saber. Pero, al mismo tiempo podemos preguntarnos si el hecho de un mejor desarrollo de una lengua en un cierto momento histórico se iguala a lo que Villoro apuntaba respecto a una mayor racionalidad de las creencias verdaderas, es decir, que en caso de haber una

capacidad expresiva mayor, según se le juzgara, podría también contemplarse ésta como candidato para ser mejor instrumento para una transferencia.

Aquí cabe también recordar la teoría de lenguaje de Wilhelm von Humboldt, con el fin de no caer en una trampa obvia. Las lenguas no son sólo instrumentos naturales para la expresión de los mismos contenidos, solamente con “diferentes sonidos”, sino que conforman también diferentes conceptualizaciones del mundo.

La asimilación de otra lengua tiene como consecuencia la asimilación total de sus conceptualizaciones. A la par del efecto deseado tendríamos que contar, además, con efectos indeseables.

Como también hay que ver que la mayor capacidad expresiva tan sólo es ventaja durante determinado momento pero no es su característica esencial, porque toda lengua que, por una planificación que se proponga como meta su ampliación, puede llegar a la misma capacidad expresiva de la otra. Por lo tanto, no hay que elegir el camino de la asimilación de otra lengua, sino que, como solución ética justificada para esta suerte de problemas, puede recomendarse el camino de la ampliación de una lengua.

Un tercer aspecto dentro de nuestro contexto sería la pregunta de si tiene sentido hablar de lenguas que son más racionales que otras y que por lo mismo deberían preferirse a éstas. Según esta suposición, una lengua menos racional estaría estructurada de tal manera que llevaría a la irracionalidad o, aún más, no permitiría la racionalidad como forma de pensamiento<sup>12</sup>.

¿Qué es lo que querrá decirse finalmente con esto? Seguramente tan sólo un determinado repertorio de posibilidades de expresión gramatical o lexical para la articulación de pensamientos. Aquí habría que aclarar primero de nuevo, cuáles fenómenos concretos de una lengua podrían contener una expresión de esta mayor racionalidad. Uno podría imaginarse que en alguna lengua no estuviera a disposición ningún medio para expresar las operaciones lógicas o que no existirían ciertos conceptos para expresar fenómenos relevantes del mundo. Para el primer caso, acerca de las operaciones lógicas habría que decir que es poco probable, pues estas categorías del pensamiento son tan elementales para la supervivencia de un grupo humano que difícilmente se podrá negar a cualquier etnia y, por otro lado, resulta que la segunda condición, la de una diferenciación clara tampoco se cumple en las lenguas supuestamente más racionales. La investigación de la semántica de las expresiones de relaciones por medio de conectores, partículas de interacción y entonaciones mostró, en suma, que mucho en el discurso no queda

12 Con ello nos encontramos en el área temática de la política y de la planificación de lenguas cada vez más discutida en la sociolingüística. A partir de la recomendación de Villoro, queremos discutir aquí solamente las preguntas éticas fundamentales. Para la historia de la política lingüística en México y para la discusión de teoría y práctica de la planificación del lenguaje, ver la selección bibliográfica indicada: Heath (1972), Calvet (1974, 1987), Covarrubias (1983), Coulmas (1985), Eastman (1983), Haugen (1972), Pool (1979), Zimmermann (1991).

expresado, sino que tiene que ser inferido (lo que se estudia en la psicolingüística reciente que se refiere al texto y, a la semántica cognitiva). Además los procesos metafóricos (por ejemplo palabras referidas al espacio para conceptos de tiempo) muestran que no hay claridad en el texto sino que tiene que producirse por medio de operaciones mentales. Esto indica que en este campo podrán encontrarse faltas de diferenciación igualmente en lenguas que tienen una historia intelectual (filosofía, ciencias y similares). Esta carencia de una diferenciación clara pareciera que a veces dificulta el pensamiento y podrá utilizarse con frecuencia para oscurecer, manipulando el pensamiento, pero esto no impidió a los grandes pensadores que razonaran y esclarecieran nuestro pensamiento. Y su trabajo de crear neologismos de la lengua tampoco impidió a otros que siguieran cultivando sus discursos irracionales. Con esto llegamos a un punto decisivo: la racionalidad no es una cosa del lenguaje ni de la lengua, sino del usuario de la misma.

Me parece que el área del léxico se comporta de otra manera. Aquí se ve que determinados conceptos (basados en el trabajo cognitivo) no existen en ciertas lenguas y (aún) en un cierto momento. Muchos investigadores se han encontrado con el problema de que ciertas ideas de sus disciplinas no pueden expresarse, o pueden expresarse pero de forma no satisfactoria, en otra lengua, porque los hechos en cuestión aún no han sido expresados en aquella lengua y porque la terminología correspondiente (aún) no ha sido creada. Por muy cierto que esto sea, un vistazo a la historia de estos problemas y sus soluciones indicará en dónde buscar la solución. Son los miembros de una etnia que tienen interés en expresar estos hechos, quienes tienen y han tenido que realizar un trabajo de creación conceptual: adaptación a la capacidad expresiva deseada a través de la elaboración de la lengua, bien sea por medio de la utilización de las posibilidades de expresión dadas en la propia lengua (por ejemplo en la formación de palabras), lo cuales preferible, o por medio del préstamo (voluntario) de material lingüístico extranjero, pero no por la substitución de la lengua por otra <sup>3</sup>.

Según el sentir de Kutschera (1982), habría que agregar un tercer componente, el de la solidaridad y el apoyo. Precisamente a la luz del punto de vista de que hay etnias que sufrieron el dominio colonial y pudieron sobrevivir habiéndose interrumpido su desarrollo autóctono, están en la situación de la aculturación amenazante o ya perpetrada. Habrá que fortalecer su voluntad de elaborar y ampliar sus lenguas y deben recibir ayuda material de parte del estado, de las antiguas potencias colonizadoras y también de los demás que han medrado con el colonialismo y el neocolonialismo, ya que las etnias minoritarias por lo general no disponen directamente de ingresos fiscales para crear recursos materiales.

13 Ver por ejemplo el análisis de los significados temporales que han pasado de los otomíes a otomí-español de México en Zimmermann (1992a:240ss).

### **3. Crítica a la determinación de la aculturación como transmisor de conocimientos y saber y a la correspondiente deducción de que es legítima la inducción de la aculturación, desde la perspectiva del relativismo lingüístico**

Según nuestra discusión anterior sobre el lenguaje parece que, por un lado, podemos atenernos al hecho de que las lenguas no pueden tomarse como objeto de aculturación pero que sí existe un área de conocimiento racional que sin vacilación podrá transmitirse. Debe recordarse una vez más que se trata de una determinación de la aculturación como transmisión de saber y de conocimientos. Conforme a ésta, pareciera que las normas presentadas por Villoro son aceptables. La pregunta que además se presenta, y que Villoro no mencionó, es si existe un saber y un conocimiento de este tipo y, si es así, cómo podremos saber que se trata de un conocimiento de este tipo, y no tan sólo de uno no comprobable o acaso de una creencia irracional. ¿Qué criterios tenemos en la práctica para diferenciar estas formas de creencia irracional del verdadero conocimiento? ¿Podemos establecer criterios que evitarían que otros y nosotros mismos nos equivoquemos acerca de la condición de la verdad, según lo exige Villoro, para asentar si se trata de conocimiento y saber? Si no podemos establecer estos criterios, en realidad tendría que suprimirse el derecho y, sobre todo, el deber de aculturar a otros.

No quiero ni puedo desarrollar más profundamente este asunto. Difícilmente podrá comprobarse que no existe tal tipo de saber, y es imposible que se analice todo tipo de conocimientos y de saber para tratar de determinar que no es del tipo que se ha exigido. Será un procedimiento más sensato partir de que existe este tipo de conocimiento (lo cual no quiere decir que todo conocimiento que se define así lo sea en verdad). Prefiero señalar tan sólo algunos casos que, según me parece, han cumplido con las condiciones de Villoro. Con la seguridad de que verdaderamente existen tales casos, por lo pronto estarían salvadas las normas éticas de Villoro y el problema se trasladará a la revisión de los casos específicos. A pesar de esto, será necesario cierto trabajo ejemplificador y la importancia política del mismo no habrá de subestimarse, pues no deben entregarse las decisiones acerca de lo que tiene calidad de saber racional y de conocimiento a tantos empleados públicos que no están ni capacitados ni interesados. Es demasiado fácil para esta ética esgrimir el error, con lo que puede ganarse una disculpa cómoda y políticamente bien aceptada para hacerlo a un lado.

Para mencionar casos que cumplen con los criterios de Villoro, se tendrían por ejemplo, las transferencias de ciertas tecnologías europeas a culturas americanas, como la tecnología de la rueda que posibilitó el eficiente transporte de carga. Otro elemento a señalar es la utilización cultural del caballo. Entre los indígenas de los llanos norteamericanos se da, incluso, el interesante caso de aculturación de los caballos que se habían escapado de México. Al volverse salvajes y al multiplicarse, fueron atrapados y aculturados por los indios de aquella región, con lo que el estilo de vida de éstos cambió radicalmente.

Por otro lado, sin embargo, hay que ser precavidos. Aún en las transferencias que parecen tecnológicamente neutrales<sup>14</sup>, se debe revisar con cuidado si los criterios de Villoro corresponden realmente. En algunos ejemplos quiero demostrar que existen muchos conocimientos que subjetivamente dan la apariencia de verdaderos y que no lo son por sí mismos, de manera aislada, sino que su verdad y sentido pueden juzgarse sólo dentro de un cierto marco cultural. Pretendo afirmar, por lo tanto, que todo saber y los supuestos conocimientos neutrales siempre tienen un trasfondo cultural específico y que el significado de un saber tecnológico aislado está inmerso en un contexto cultural general, de tal modo que existen diferentes variantes culturales de un mismo saber y un mismo conocimiento.

Además hay que tener en cuenta que toda transferencia de saber y de conocimientos se expresa con los medios de una lengua histórica que transporta, no tan sólo una imagen del conocimiento transmitido por medio de sus conceptos utilizados, sino también el papel cultural al que pertenece este conocimiento, según lo ha demostrado Guillermo von Humboldt en su teoría de lenguaje<sup>15</sup>. Esto cuenta también para el conocimiento de las ciencias naturales. Así, el conocimiento de que una determinada materia puede servir para suprimir la sensación de dolor será un conocimiento racional, puesto que puede comprobarse si hay relación entre medio y efecto. Pero esto, a su vez, implica la suposición de que el estado físico que puede modificarse con el medio es un sufrimiento y que, además, habría que modificar este estado con la ayuda del medio, o sea, que es cosa digna de esfuerzo que se mitigue esta clase de “mal” a la persona que se ha clasificado como “enferma”<sup>16</sup>

Implícitamente, en el particular ofrecimiento de un medicamento que efectivamente pueda aliviar el dolor, a menudo hay toda una concepción cultural de la enfermedad. Esta posición básica de que el dolor debe reprimirse (en la mayoría de los casos) por medio de sustancias químicas en vez de soportarlo o, inclusive, preferir la muerte, difícilmente se cuestionará en nuestras sociedades modernas, pero esto no es una posición racional. Además en la cultura occidental se discute también esta concepción de manera crítica en casos extremos.

En este punto podría preguntarse si, al contrario, no podría ser totalmente condenable a la luz de la ética que se le negase a una persona el tratamiento ante una enfermedad, sólo curable por la penicilina, únicamente porque ésta haya sido inventada en una cultura ajena. Los casos de este tipo, sin embargo, no son ejemplos

14 Estas opiniones ya las encontramos en los discursos de la política lingüística de la revolución francesa, cuando la lengua francesa se consideró lengua de la ilustración y de la libertad y las así llamadas patois fueron difamadas como lenguas del atraso, del feudalismo y de la ignorancia.

15 Más precisa para tematizarse sería la pregunta: ¿cómo debería valorarse el camino que suele escogerse de la determinación de la comunicación en determinados dominios mediante una lengua extranjera (por ejemplo, como lenguaje científico), como asimilación parcial o como préstamo funcional?

16 Véase Foster (1980).

opuestos. Que el enfermo (o algún pariente en su lugar) soliciten ayuda daría a entender que consideran negativo el estado de la persona. A partir de esto no sólo podrá entenderse su conformidad sino su petición (norma 2). Visto así no se tratará, por lo tanto, de una aculturación inducida<sup>17</sup>.

Un caso similar es la introducción de aparatos tecnológicos, por ejemplo, los instrumentos medidores de tiempo. De momento, los relojes tan sólo parecerían instrumentos por medio de los cuales pudo dominarse una cierta necesidad. Pero con el reloj no sólo se satisface una necesidad ya existente, sino que este instrumento se introducirá a la par de una transformación de la concepción del tiempo, de la comparación del tiempo empleado para las propias acciones con acciones y acontecimientos ajenos, con categorías como la puntualidad, la efectividad, la duración de los días de trabajo y similares, dentro del complejo global de la aculturación del tiempo<sup>18</sup>.

De cierta manera, Villoro ha tenido en cuenta este problema, ya que reconoce expresamente en las normas 2 y 2' las *creencias* de otros como instancias que deben respetarse. Y las actitudes culturales referidas a fenómenos fundamentales, arriba descritas, como el dolor, sufrimiento y la muerte pertenecen a este tipo de *creencias* que, por cierto, dentro de una misma cultura están supeditadas a una transformación histórica.

Si, por un lado, se determina la aculturación como transferencia del saber, por otro, puede demostrarse que los conocimientos se encuentran inmersos en el marco de las creencias, marco que le dará sentido al saber y que, inclusive, ha producido este saber; surge la pregunta de si hay saber y conocimientos que no sean marcados por tales creencias. O sea, si existen el saber y el conocimiento neutrales que puedan convertirse indiscriminadamente en objetos de transferencia, porque su introducción en otra cultura no transformaría su sistema de creencias. En caso de que esta pregunta no pueda contestarse de manera empírica, finalmente el juicio acerca de los conocimientos en vías de aculturación que correspon-

17 Compárese, respecto al pensamiento lingüístico de Humboldt las interpretaciones excelentes de Jürgen Trabant (1986 y 1990).

18 No me ocupo aquí de la pregunta que queda por tematizar: si no existe en la cultura receptora ya un medio mejor. Esta pregunta, importantísima desde una perspectiva empírica, sobrepasa el marco del debate. Aquí se presupone que el medicamento ofrecido efectivamente es mejor que el que estaba a disposición. A partir de esto, se da, sin embargo, la obligación de verificar antes de introducir un medicamento exógeno, si en la cultura receptora no existen ya medicamentos por lo menos equivalentes. No hay que pasar por alto que en la historia de la aculturación nunca se llevó a cabo esta comprobación previa. Por cierto, tanto por el principio etnocentrista de que los propios medios por se son mejores como por comodidad política de no querer realmente conocer la otra cultura. No por razones éticas de aculturación sino por razones económicas, se da hoy en día el proceso inverso: se aprovecha el saber medicinal de otros pueblos por la farmacéutica occidental. Muchas veces se distribuye después en forma de monopolio en el mercado internacional. Y raras veces el inventor del conocimiento lo aprovecha económicamente.



dieran al parámetro de Villoro sólo podría fallarse por medio de la observación acerca de cuáles conocimientos se adoptan realmente dentro de un contacto cultural histórico. Y de allí podría colegirse: efectivamente fueron asimilados. De ser así, no estarían en contradicción con el sistema de creencias anteriormente dado, o bien, su valor superior fue tan convincente que se tiraron fuera de borda los sistemas contradictorios originales. Este, seguramente, no sería un procedimiento muy satisfactorio. Sobre todo, con esto se arrojaría fuera de borda la exigencia práctica de Villoro, y de toda ética de aculturación, pues ya no tendría la función deseada, de dar criterios para conducir la acción futura.

#### 4. Consideraciones concluyentes

Según lo dicho al principio, puede entenderse el pensamiento de Villoro como una propuesta para la fundamentación de una ética. Con esto, las normas que propone cuentan como definiciones normativas, en el sentido de que toda clase de aculturación que no sea transferencia de conocimiento del saber racional será éticamente prohibida. Podríamos darnos por satisfechos con esto, y sostener en consecuencia, que no resultaría éticamente justificable la inducción de una aculturación religiosa. Diríamos entonces, asimismo, que el préstamo de formas estéticas en el proceso de la producción artística debe permitirse sobre un fundamento voluntario, pero que una aculturación estética que tenga que ver con la difamación de normas autóctonas, llegando aún a inducir imágenes de belleza humana, deberá condenarse por razones éticas.

Algo similar vale para la aculturación lingüística. Ya que el criterio de racionalidad pasa de largo por el fenómeno del lenguaje y no puede utilizarse de manera sensata, no es admisible que se tome el lenguaje como objeto de aculturación y, con esto, no es éticamente justificable que se imponga una lengua ajena a otra etnia. Por otro lado, no pueden rechazarse las modificaciones de una lengua por determinación propia (también cuenta esto para la adopción de elementos de lenguas extrañas).

Sin embargo tuvimos que afirmar que la posición de Villoro tampoco se satisface en el ámbito de lo que él desea permitir:

1. Puesto que hemos demostrado que el cumplimiento de las condiciones de conocimiento y saber en muchos casos es difícil de comprobar, la argumentación intersubjetiva de que se trata de conocimientos y saber, y no de creencias carentes de racionalidad, es un criterio imprescindible.
2. Muchas maneras del saber y de los conocimientos están culturalmente condicionadas y sólo tienen sentido en su contexto cultural, ya que son comunicables sólo en sus formas culturalmente acuñadas. Esto tiene como consecuencia que una transmisión verbal de conocimientos sin su propia imagen cultural será muy difícil.

De hecho no es imaginable que haya casos donde esté permitida la aculturación inducida por la política de un gobierno exógeno.

¿Nos encontramos así en un callejón sin salida que prohibiría toda clase de apoyo, en el sentido de las políticas de desarrollo? O bien, ¿podremos obtener algún provecho de los principios de la ética de aculturación de Villoro?

Hasta aquí, y basándonos en Villoro, hemos planteado la pregunta acerca de la ética de la aculturación de manera fundamental y la hemos contestado. Esto es legítimo y teóricamente necesario. Pero, esta manera fundamental de plantear el problema en muchos casos no nos ayuda mayormente hoy en día, ya que, en contra de las obligaciones éticas, se ha dado una aculturación más o menos masiva, incluso hasta la aniquilación de etnias y culturas en México (y en otras partes del mundo) desde hace siglos. Las etnias indígenas, así como las encontramos hoy en día, ya no son culturalmente autóctonas y, sobre todo, económica y políticamente ya no son independientes, sino que están expuestas, dentro de la estructura estatal a coerciones económicas. ¿Con esto, la ética de la aculturación ya significa tan sólo que se detenga toda clase de aculturación indiscriminable y se permita un desarrollo independiente? ¿Implica que las aculturaciones éticamente condenables que tuvieron lugar en el pasado deberán deshacerse?

Aún cuando se niegue esta última pregunta, se impone plantear otra: ¿Puede un sistema económico como el capitalismo tolerar, realmente y a largo plazo, el desarrollo económico independiente de ciertos sectores de la sociedad? ¿O puede hacerlo sólo mientras estos rincones del sistema económico no sean de interés económico? ¿Acaso la realización de normas éticas no exige también un cambio del sistema económico, ya que la base de este sistema es llevar al máximo las ganancias (y otras cosas más) y no la voluntad de lograr la aplicación de aquello que es bueno?

Pero como no es realista esperar que, con base en las reflexiones éticas sobre la aculturación de grupos étnicos, pueda cambiarse el sistema económico de un país, se requiere un tipo de ética adicional: no sólo aquélla que por principios diga lo que está permitido y lo que está prohibido, sino que una que diga cómo se puede hacer con responsabilidad ética algo que éticamente no sea deseable pero resulte irremediable, dadas las condiciones del contexto actual<sup>19</sup>. Necesitamos, para las etnias expuestas desde hace siglos a la aculturación, una ética que siga un modelo que contenga el siguiente algoritmo. Primero habría que comprobar, según lo aconseja Villoro, si el tipo de transferencia se basa en un fenómeno racional. De no ser así, habrá que preguntarse si la transferencia es evitable. Si es inevitable, habrá que

19 Junto con esto no hay que olvidar que existe una serie de enfermedades, para cuya curación son necesarios este tipo de medicamentos, que fueron traídas a las etnias amerindias mediante el contacto con los europeos, no deseado y establecido y bajo el signo de la conquista. Pero esto, naturalmente, no cambia la constelación de problemas que se dan actualmente.

recolectar la conformidad de los afectados (sin manipularlos) después de haberles presentado, tanto las consecuencias directas (positivas), como las posibles consecuencias secundarias (negativas). Al mismo tiempo, habría que procurar que se eviten o, al menos, atenúen las consecuencias secundarias mediante medidas preventivas paralelas o (también) reparadoras. Los medios necesarios deberán ponerse a disposición de quienes inducen la aculturación. En principio, hay que darle preferencia a un procedimiento que capacite y no impida que la etnia ejerza el control, sobre la base de su propio sistema de creencias, para solicitar ella misma la transferencia de conocimientos y saber racional a partir de su propio contexto cultural (cosa que, por cierto, siempre han hecho todas las culturas).

## Epílogo

Después de todo lo dicho no puedo descartar un paralelismo. Villoro había dado un principio constituido mediante la combinación de dos normas. Había afirmado lo. *aquello* que es permitido como objeto de aculturación (saber racional) y 2o. *cuáles condiciones de procedimiento* han de observarse para que sea permitida la aculturación (autodeterminación). Con la primera definición, Villoro toma una decisión fundamental, atribuyéndole a la racionalidad una posición privilegiada, ya que sólo los fenómenos racionalmente asegurados serán objetos permisibles de transferencia. Pero el principio cultural básico de los grupos étnicos (como probablemente el de toda cultura humana) consiste, no sólo de un repertorio de conocimientos racionalmente reafirmados, sino también de otros elementos. Todo el principio de Villoro parte de la suposición de que en los grupos étnicos “atrasados” es más limitada la porción de elementos de conocimiento racional que en las sociedades occidentales (si se parte de la posición de que sus progresos tecnológicos y científicos determinan una escala superior de desarrollo cultural). Si Villoro concede a los elementos culturales racionales una posición privilegiada, necesariamente está abogando por una transformación de la cultura de otras etnias en la dirección de la cultura occidental. Pero ésta -y, dicho sea de paso, no hay que hacerse ilusiones al respecto- tan sólo en algunas áreas de su vida concede una posición superior a la racionalidad, de ninguna manera en todas. Villoro intercede, más aún, tiene que interceder por lógica, por la aculturación racional de una sociedad. Como el grupo étnico correspondiente no debe depender a la larga de un conocimiento “regalado” o prestado, tiene que apropiarse de los principios de la racionalidad para que pueda producir un saber racional. Y este saber racional pertenece al tipo de saber científico<sup>20</sup>. De esta manera se habrá dado una aculturación encaminada a una cultura que edifica la

20 Véase Zimmermann (1992a:240-252).

mayor jwte de sus acciones en un saber ganado según los parámetros de la ciencia<sup>21</sup>. Aún cuando los científicos tengamos la pretcnsión de seguir, por lo menos de manera ideal, estos principios, la transferencia de esta máxima a otras etnias resulta ser una aculturación que altera, de manera fundamental, la vida de un grupo. Podremos estar convencidos del axioma que establece que el saber es un bien, y pensar que hemos adquirido la legitimación para una aculturación determinada<sup>22</sup>. ¿Pero acaso no estaban igualmente convencidos, según su posición histórica, los misioneros de los siglos XVI y XVII de que su religión era la única correcta y salvadora? ¿Y no debieron derivar de allí el deber de cumplir con su misión, es decir, de aculturar religiosamente? Y esto no lo podríamos considerar hoy en día como base legítima de aculturación. ¿No se comprobará con esto finalmente que la norma de procedimiento de la autodeterminación resulta la ética más central de la aculturación?

(Versión española: Ilse Heckel)

- 21 Hay varios modelos, casos precedentes para este tipo de ética. Estoy pensando, sobre todo, en el modelo para las reglas de normas de conducta interpersonales que en nuestras sociedades occidentales damos en llamar generalmente "cortesía". Según la definición de Brown/Levinson (1978) hay una serie de metas para la interacción verbal que, si se realizaran, amenazarían la identidad del otro. Tales amenazas para la identidad, sin embargo, son actos del habla suprimibles y por lo tanto no verdaderamente deseados y no deben consumarse. Pero no siempre son evitables. Según la teoría de Brown/Levinson, puede entenderse una parte de las estrategias categorizadas como cortesía como el afán de realizar finalmente aquellos actos del habla inevitables que contienen amenazas a la identidad sin que se ataque realmente esa identidad.
- 22 Ver Villoro (1982:222). Según esto existen sólo dos tipos de conocimiento: la ciencia y la sabiduría.

**Bibliografía**

- BOURDIEU, Pierre (1979). **La distinction: Critique sociale du jugement**. Paris: Minuit.
- BRILSHMLISTR, Dietrich/Zimmermann, Klaus (eds.) (1992). **Mexiko heute. Politik, Wirtschaft, Kultur**. Frankfurt/Main: Vervuert.
- BROWN, Penelope/Levinson, Stephen (1978). "Universals in Language Usage: Politeness Phenomena". Ln: Goody, N. (ed.): **Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction**. Cambridge: Cambridge University Press, 56-289 (Segunda edición 1988).
- CALVET, Louis-Jean (1974). **Linguistique et colonialisme: Petit traité de glottophagie**. Paris: Payot.
- CALVET, Louis-Jean (1987). **La guerre des langues et les politiques linguistiques**. Paris: Payot.
- COBARRUBIAS, Juan (1983). "Ethical Issues in Sattus Planning". En Cobarrubias, Juan/Fishman, Joshua (eds.): **Progress in Language Planning: International Perspectives**. Berlin/New York: Mouton, 41-85.
- COULMAS, Florian (1985). **Sprache und Staat: Studien zur Sprachplanung**. Berlin/New York: de Gruyter.
- DASCAL, Marcelo (ed.) (1991). **Cultural Relativism and Philosophy: North and Latin American Perspectives**. Leiden et al.: Brill.
- EASTMAN, Carol M. (1983). **Language Planning: An Introduction**, San Francisco: Chandler & Sharp.
- FOSTER, George M. (1980). **Las culturas tradicionales y los cambios técnicos**. México. Fondo de Cultura Económica.
- IIAUGEN, Einar (1972). **The Ecology of Language**. Stanford: Stanford University Press.
- HEATH, Shirley B. (1972). **La política del lenguaje en México: De la colonia a la nación**. México: INI/SEP.
- HÖFFE, Otfried (1979). **Ethik und Politik: Grundmodlle und problème der praktischen Philosophie**. Frankfurt: Suhrkamp.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1963). **Schriften zur Sprachphilosophie**. Werke Bd. 3, ed. por A. Flitner y K. Giel, Stuttgart: Cotta.
- INCIARTE, Fernando/Wald, Berthold (eds.) (1972). **Menschenrechte und Entwicklung: Im Dialog mit Lateinamerika**. Frankfurt/Main: Vervuert.
- KUTSCHERA, Franz von (1982). **Grundlagen der Ethik**. Berlin/New York: de Gruyter.
- MASFERRER KAN, Elio (1992). "Die Indianers in mexiko". En: Briesmeister/Zimmermann (eds.) (1992) 291-310.
- PEÑA CABRERA, Antonio (1992). "Europäische Rationalität und Andenrationalität". En: Inciarte/Wald (eds.) (1992) 193-200.
- PEREDA, Carlos (1992). "Die mexikanische Philosophie des 20 Jahrhunderts: Ein Ubrerblickblick". En: Briesmeister, Dietrich/Zimmermann, Klaus (eds.) (1992) 475-497.
- PEREDA, Carlos (1993). "Del saber y de la servidumbre". En: **Homenaje a Luis Villoro**, México, UNAM.
- POOL, Jonathan (1979). "Language Planning and Identity Planning", IJSL20,5-22.
- SARLES, Harvey B. (1991). "Cultural Relativism and Critical Naturalism". En: Dascal (ed.) (1991) 195-214.
- SOBREVILLA, David (1991). "Aesthetics and Ethnocentrism". En: Dascal (ed.) (1991) 215-230.
- TRABANT, Jürgen (1986). **Apelióles oder der Sinn der Sprache**. München: Fink.
- TRABANT, Jürgen (1990). **Traditionen Hjmboldts**. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- VILLORO, Luis (1950). **Los grandes momentos del indigenismo en México**. México: El Colegio de México (2a. edición 1979: Siglo XXI).
- VILLORO, Luis (1982). **Creer, Saber, Conocer**. México: Siglo XXI.
- ZIMMERMANN, Klaus (1992a). **Sprachkontakt, ethnische Identität und Identitätsbeschädigung: Aspekte der Assimilation der Otomilindianer an die hispanophone mexikanische Kultur**. Frankfurt/Main: Vervuert.
- ZIMMERMANN, Klaus (1992b). "Die Sprachensituation in Mexiko". En: Briesemcister/Zimmermann (eds.) (1992) 333-362.

ZIMMERMANN, Klaus (1993). "Teoría del lenguaje y defensa de los idiomas amerindios". En: Muñoz Cruz, Héctor/Podestá Siri, Rossana (eds.): **Contextos étnicos del lenguaje. Aportes en educación y etnodiversidad**. Oaxaca: UABJO, 38-52.

ZIMMERMANN, Klaus (1994). "Leer nuevamente 'Babel' y promover la pluralidad de las lenguas". En: Müller, Klaus/Terborg, Roland (eds.). **Lenguas en conflicto**. México: ENEP Acatlán (en prv