



## Acerca del conocimiento local

Andres Uzeda V.  
INCISO-FACSO-UMSS

### Introducción

Los apuntes que siguen a continuación son parte de una pesquisa bibliográfica que se realizó para un trabajo de investigación sobre conocimiento local.

Si tienen algún mérito es el de haber recolectado ideas y proposiciones interesantes de algunos autores reconocidos por su contribución en esta temática.

Las secciones en las que se han organizado estas pequeñas notas son aquellas que hacen referencia al conocimiento como juego, la autoridad del sentido común, las percepciones y, finalmente, el conocimiento local en tanto tal.

### La dimensión lúdica del conocimiento

J. Huizinga encuentra que la cosmología antigua tiene un carácter fundamentalmente lúdico. En efecto sus explicaciones las elaboraba por medio de rituales, enigmas, acertijos, misterios, engañosas preguntas y respuestas sorprendentes que la tradición sagrada cultivaba. "El enigma, podemos concluir, es ante todo un juego sagrado que está entre el juego y lo serio, comprende la más alta importancia y es sagrado, sin perder su carácter lúdico." (Huizinga, 1996: 135)

Durante aquellos juegos sagrados un sabio era interrogado por otro o un grupo de estos, poniendo a su sabiduría y su conocimiento en juego, apostando la suerte. Así Zarathustra responde a los setenta sabios del rey Vitaspa y Salomón responde a la pregunta planteada por la reina de Saba (entre los griegos, los enigmas jugaban un papel central en su cultura y las aporías<sup>1</sup> eran muy usuales). Mucho después, como U. Eco (1980, *passim*) ha recreado, los debates teológicos en la edad media constituían apasionantes torneos; ya durante los tiempos de la reforma en Europa, discusiones similares sobre la religión tuvieron lugar entre Lutero y Zwinglio, o T. De Beza y los curas católicos; y la ciencia heredaría estas prácticas de juego sagradas cuando su discusión tome la forma de una competencia salvaje.

Aquí es útil enfatizar que jugar el juego no se relaciona únicamente con la competencia – un espíritu más olímpico– como Huizinga quiere remarcar. Entre los niños, así como entre los sabios, agricultores, científicos, jugar el juego significa también participar, disfrutar juntos, divertirse y no necesariamente ganar algo: presentes, prestigio o cualquier cosa.

---

<sup>1</sup> Preguntas como la siguiente eran comunes en los juegos de lenguaje: "Si el espacio es algo ¿dónde es que está?" (Zenon de Elea citado por Huizinga 1996: 140).



En los juegos de preguntas respuestas en épocas antiguas uno de sus rasgos característicos era jugar en igualdad de condiciones; en palabras de Nagasena los participantes tenían una conversación como sabios y no como reyes<sup>2</sup>. No había autoridad, no había relaciones jerárquicas ya que todos los participantes estaban sujetos a las mismas reglas; existía una relación horizontal. Condiciones de igualdad, tolerancia, prácticas de juego pueden ser encontrados de manera positiva en el conocimiento local.

Por otro lado, sin embargo, se arguye que los sistemas de conocimiento a menudo reclaman algún tipo de autoridad. Geertz (1983: 84) afirma que incluso el sentido común promulga o dicta su historia autoritaria: "Como el rey Lear, el Nuevo Testamento o la mecánica cuántica, el sentido común consiste en una relación de las cosas que pretende dar en el blanco". Antes de entrar al reino del conocimiento local nos referiremos a algunos rasgos principales del llamado sentido común.

### La autoridad del sentido común.

Cuando el sentido común o la ciencia se oponen a otras sofisticadas historias rivales ("la fantasmagórica narrativa de sueños y mitos") cada uno de ellos proclama su rol de "autoridad competente", poniendo de manera pública las cosas sobre la tierra, haciendo de éstas algo "realmente real". En este "sentido", el sentido común puede ser entendido de la siguiente manera,

Como un marco de pensamiento, y una especie particular de éste, el sentido común es totalizante como ningún otro: no hay religión más dogmática, ninguna ciencia es más ambiciosa, ninguna filosofía es más general. Sus tonalidades son diferentes, y también lo son los argumentos a los que apela, pero como ellos -y como el arte o la ideología- pretende convertir pasadas ilusiones en verdad, hacer de las cosas lo que ellas son (Geertz 1983: 84)<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Comenzando la conversación, el rey Menandro pregunta al sabio Nagasena:

"-Honorable Nagasena, ¿queréis entrar en conversación conmigo?

-Si vuestra majestad quiere hablar conmigo como los sabios hablan entre sí, quiero; pero si su majestad quiere hablar conmigo como los reyes hablan entre sí, entonces no quiero.

-¿Cómo conversan entre sí los sabios honorable Nagasena?

-Los sabios no se enfadan cuando son acorralados y los reyes sí".

(citado por Huizinga 1996 : 137)

<sup>3</sup> Complementariamente, para entregarnos una idea más completa de sentido común, Geertz añade:

Cuando decimos que alguien evidencia sentido común, queremos sugerir que él/ella más que utilizar los ojos y oídos, los mantiene abiertos y los usa juiciosa, inteligentemente, perceptiblemente, reflexivamente, o al menos lo intenta, y que es capaz de batirse con los problemas de cada día con algo de efectividad (...) En tanto el sentido común es una interpretación de las inmediaciones de la experiencia, una glosa de ella, como son los mitos, la pintura, la epistemología o lo que sea, luego aquél es, como estos, históricamente construido y, como estos, sujeto a standards de juicio definidos históricamente (1983: 76).



A pesar de las diferencias culturales, el sentido común tiene, siguiendo a Geertz, cinco atributos muy generales: naturalidad, practicidad, delgadez, falta de método y accesibilidad. La naturalidad significa que las cosas son visibles “siendo lo que ellas son en la naturaleza simple del caso” (habiendo seleccionado, previamente, las cosas que serán consideradas dentro la naturaleza). Como naturalidad no se relaciona necesariamente con alguna filosofía naturalista, para las cuales no hay nada en el universo que no haya sido soñado o imaginado por la mente humana. Pasando a la practicidad, ésta se refiere a la sagacidad, la sensibilidad; pero ser práctico no significa ser pragmático (entregándose a lo utilitario). Una gran parte del conocimiento nativo o “salvaje” práctico no parece ser práctico en realidad, ya que conlleva requerimientos intelectuales, curiosidad, necesidad de saber. Vale la pena destacar que la practicidad es “una cualidad que se otorga a las cosas, no una que las cosas otorgan a ésta” (1983: 88). Este punto fue trabajado por Levi-Strauss quien estudió “el conocimiento primitivo”.

Ahora, hablando de la delgadez, ésta podría ser comparada con “simpleza” o “literalidad”. En el sentido común hay una marcada tendencia a mostrarse tal como parece que es realmente (todo es lo que es). “El mundo es lo que la persona bien despierta, no complicada asume que es” (1983: 89). Sobriedad en lugar de sutileza, realismo en lugar de imaginación son dictados por esta clase de saber cotidiano. Las cosas, como la verdad para Bacon, están tranquilamente puestas ante nosotros. Ellas no están astutamente escondidas dentro las profundidades del mundo, ellas son como nuestras manos, el suelo que pisamos y las nubes que pasan por encima de nuestras cabezas, siendo “invisibles únicamente para el listo”<sup>4</sup>. Pasando a la falta del método –y siguiendo con los atributos del sentido común–, en este punto nos referimos a que el sentido común carece sensiblemente de consistencia, éste puede ser contradictorio y con placer. No tiene un estilo propio o forma para su discurso, sin embargo, podemos afirmar que la sentencia constituye la forma paradigmática de expresar sus juicios<sup>5</sup>. Por último, el atributo de accesibilidad puede distinguirse por su acepción de que cualquier persona (esto es, cualquiera “...con sus facultades razonablemente intactas”) puede comprender las conclusiones derivadas del sentido común y, finalmente, comulgar con ellas. De esta manera el sentido común llega a ser el sistema amplio y común de valores de cualquier “ciudadano sólido”. Su lenguaje preferido es más bien antiexperto, por lo que no requiere de un conocimiento esotérico, del dominio de técnicas y entrenamientos especiales. Todo viene de nuestro diario vivir y la única cosa que pide de nosotros es “mantener coherencia en nuestra mente y ser prácticos de consciencia”. Así, el sentido común puede ser descrito como una sabiduría de hormiguero, sin embargo no se debe olvidar que este humilde montoncito es también un sistema cultural.

<sup>4</sup> Inversamente, “lo patente”, está en el ojo del observador (1983: 90). Tienes que aprender a ver como un individuo común -- en ese espacio y tiempo-- dejando de ver más de lo necesario, (“tú no puedes ver el martes, ¿o sí?”).

<sup>5</sup> “La sabiduría del sentido común es descaradamente y sin apologías ad hoc. Ésta viene en epigramas, proverbios, *obiter dicta*, chistes, anécdotas, *contes morals* - un crepitar de manifestaciones gnómicas - no en doctrinas formales, teorías axiomatizadas, o dogmas arquitectónicos.” (1983: 90)



## El conocimiento como percepción: *descripciones recursivas*.

Para cerrar estas apreciaciones sobre el conocimiento, recurriremos a la biología. Los trabajos de Varela, Maturana, Lovelock, von Foerster y otros “biólogos nuevos” concluyen que nuestra relación (percepción, descripción e interpretación) con la naturaleza, con el mundo, no es tan simple como postulan los defensores del conocimiento natural (empiristas, positivistas y objetivistas). Varela e.g. (1998: 261) nos enseña que si bien la realidad puede yacer ante nosotros (*res extensa* como opuesta a la *res cogitans*) nosotros no podemos entrar en este mundo externo. Nosotros estamos aprisionados en el mundo de nuestro cuerpo y su sistema nervioso. No hay un mundo excepto el que nosotros experimentamos a través de los procesos internos dentro nuestra corporeidad<sup>6</sup>. Si consideramos el problema de la percepción, podemos decir que percibimos perfectamente, limpiamente, e incluso cuando no percibimos algo que está presente ante nosotros no notamos ninguna marca, sombra o vestigio de su presencia o algo que nos haga notar esa presencia, o por lo menos sospechar. Así hay una falta de percepción de la *falta de percepción*. El problema de la percepción está íntimamente ligado a nuestra capacidad de darnos cuenta de nuestras fallas de percepción. Precisamente, debido a estos defectos de la percepción el acto de percibir llega a ser un verdadero acto, dirigido a investigar, observar, preguntar, describir e interpretar: “percibir es actuar, si yo no puedo percibir que estoy ciego, estoy ciego; pero si veo que estoy ciego, puedo ver.” (Foerster von 1998: 40)

Además, a través de experimentos con mamíferos, se ha mostrado que no se puede percibir cualquier sonido, hasta que éste sea interpretado, una vez que se ha entendido a qué se refiere -i.e. que se le ha dotado de un significado-: “todo el sistema conductor es activado” y uno puede escuchar lo que ya estaba sonando. Así, percibir es un acto ya que una percepción natural, pura como recepción pasiva no existe. Percibir es interpretar e interpretar es actuar (nosotros no somos más unos inocentes y desinteresados observadores).

Por lo dicho el conocimiento puede ser tomado como el acto de “computar descripciones de una realidad”. Es más, haciendo a un lado “descripciones” y “realidad”, sería el acto de computar computaciones previas<sup>7</sup>. Decir “una” realidad es diferente de decir “la” realidad, lo último establece una “confirmación” y está relacionado con el empirismo: mi percepción táctil confirma mi sensación visual; puedo entonces decir: hay una mesa. Lo primero, de otra manera, establece una correlación: la correlación entre mi percepción dactilar y mi impresión visual “produce una clase de experiencia que puede ser descrita si afirmo que hay una mesa” (1998: 43). Debemos poner énfasis en la descripción, pues, los

<sup>6</sup> Incluso el mundo exterior no es - cualitativamente- como lo experimentamos :

...” afuera” efectivamente no hay luz ni color, éstas son sólo ondas electromagnéticas; tampoco hay, en el exterior, sonido o música, sino hay sólo fluctuaciones periódicas de la presión del aire; en el exterior no hay calor o frío, sólo moléculas moviéndose a mayor o menor energía cinética media. Finalmente afuera no hay, indudablemente, dolor. (Foerster von 1998: 42)

<sup>7</sup> Evitando objeciones al término computar, von Foerster nos da su significado general: reflexionar, contemplar (putáre) cosas con (com), dejando a un lado cualquier referencia de magnitud numérica.



procesos de cognición no computan cosas reales sino únicamente descripciones de ellas. Si la realidad es de esta manera, no puede ser asida y debería ser tomada únicamente como la operación de *descripciones recursivas*. A su turno, computar significa no otra cosa que computar descripciones, entonces volvemos a la corta definición de arriba (la recolección sin fin de descripciones que se asemeja a la recolección de memorias de los antiguos).

El proceso de conocimiento supone autonomía. El sistema nervioso se organiza a sí mismo durante todo el proceso recursivo de computar, es decir, el sistema regula sus propias regulaciones. Al hacerlo así es capaz de computar una realidad durable y estable. Si regir el modo de regir significa que nosotros somos los únicos que decidimos cómo actuar, al final somos nosotros los únicos responsables de nuestras acciones (en Serres, 1992 encontraremos una profunda discusión al respecto). De esta manera somos conducidos – descartando cualquier forma de heteronomía o solipsismo– hacia ciertas consecuencias estéticas y éticas (habiendo descubierto mientras tanto al otro, lo que implica una relación de identidad/diferencia). Estas consecuencias serían: saber es actuar (consecuencia estética), y cada vez que actuamos debemos hacerlo de tal modo que aumentemos el número de opciones (consecuencia ética). La autonomía que está ligada a la reflexividad (ésta es una noción que tiene un lugar central en los análisis de U. Beck y A. Guiddens) puede ser considerada como la capacidad singular del hombre de autorreferirse (Valera 1998: 252). La reflexividad encierra paradoja ya que fusiona dos planos de significado, los que independientemente son verdaderos pero juntos llegan a ser contradictorios, inconsistentes<sup>8</sup>.

En resumen, en el proceso de conocimiento somos recursivamente remitidos a percepciones de percepciones de percepciones... Por otra parte, el mundo es de algún modo plástico: ni subjetivo, ni objetivo; la realidad no es nuestra construcción interna tampoco está objetivamente yaciendo afuera<sup>9</sup>. De hecho, nuestras experiencias carecen de fundamentaciones sólidas, ellas sólo muestran regularidades certeras e interpretaciones, "...vivimos en una metamorfosis sin fin de interpretaciones"<sup>10</sup> (Varela 1992: 263), de acuerdo con este autor creencias parecidas puede ser encontradas en la filosofía medieval Madhyámica de la India. La vieja y amada idea de objetividad se reduce a una quimera, vivimos en un mundo donde nadie puede pretender saber más (y mejor) que otros (y todos deberíamos poner, junto con Ud-Din Attar, nuestras frentes en el polvo reconociéndolo).

Lo que es remarcable es que el mundo empírico de los seres vivos y la lógica de autorreferencia, así como la experiencia de toda la historia

<sup>8</sup> Salvar la contradicción entre dos planos de significado significa acceder a un plano de conocimiento superior como en los ejercicios Zen (Varela 1998: 255). Reflexionar es entonces ser capaz de poder salir de la contradictoria situación paradójica y considerarla con una nueva visión.

<sup>9</sup> Nuestro cerebro no se limita a representar la realidad externa, éste – en gran medida – construye la realidad: "Es evidente a la luz de esto que el funcionamiento del cerebro está arraigado en la constante proclamación de diferentes mundos, la cual está fundada en la historia de descendencia viable: un órgano que construye mundos más que reflexionar sobre ellos". (Varela 1996: 111)

<sup>10</sup> El filósofo italiano, G. Vattimo, dirá que solamente hay interpretaciones (1996)



natural de la reflexividad lo hace, nos enseña que la ética, la tolerancia y el pluralismo nos liberan de nuestros propios valores y percepciones con el fin de respetar la percepción y los valores de otros. Es en esto en que consiste definitivamente el conocimiento y en nada más.” (Varela 1998: 263)

Después de este corto y ciertamente incompleto examen sobre el conocimiento desde una perspectiva inicialmente cultural, que hemos concluido con un breve análisis de las ideas de los “nuevos biólogos” quienes con sus revolucionarias teorías establecieron un inesperado encuentro con culturas y filosofías no occidentales, pasaremos a hablar del conocimiento local. Pero, previamente consideremos brevemente lo que propone P. Bourdieu sobre el asunto. Para Bourdieu nuestras representaciones del mundo no sólo contribuyen a una visión del mismo sino, principalmente, a su construcción. Distintos “agentes sociales”, a través de un trabajo simbólico imponen su visión del mundo. Así, no hay una percepción neutral y el espacio social es un objeto de lucha entre diferentes agentes por imponer sus “categorías de percepción” (Bourdieu 2001: 61).

### **El conocimiento local.**

Es posible que el origen del conocimiento local se encuentre ligado a la pregunta que se hacían los científicos europeos en el siglo 19 sobre “cómo piensan los nativos” (una pregunta a la que trataron de dar respuesta Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl, Malinowski, Tylor y últimamente M. Sahlins obligado a responder debido a una apabullante acusación proveniente de un indignado antropólogo de Sri Lanka).

Fue Levy-Bruhl quien remarcó que “la mentalidad primitiva” no debe ser considerada como un estado anterior (rudimentario o patológico) de la mentalidad moderna tal como pensaba Durkheim, por ejemplo. Este pensamiento debe ser escrutado de otra manera desde el pensamiento moderno y la racionalidad científica. El debate siempre fue que “el primitivo no indaga sobre las explicaciones causales” tal como lo hace el científico, pero esto no debería verse como un defecto de su estructura mental sino a partir de reconocer que “...tal tipo de examinación es excluida o evitada por sus doctrinas sociales y por los parámetros de sus sistemas de conocimiento” (Jeyaraja 1990: 88). De esta manera, se trataría de diversas mentalidades o si se prefiere “múltiples orientaciones a la realidad”, distintos “ordenamientos de la realidad”<sup>11</sup>.

Reconociendo la oposición entre estas formas de conocimiento en el que la experiencia es algo construido –maneras de hacer el mundo– Jerajaya arguye que junto con el modo científico lógico –que sería un polo de un continuum– somos dotados –en el otro polo– de una suerte de “modo sensitivo, polivalente, presentacional y participativo” (participativo en el sentido que es compartido dentro una comunidad)<sup>12</sup>. M. Sahlins,

<sup>11</sup> Desde la perspectiva del psicoanálisis Freud sostiene la existencia de un pensamiento no racional presente en los sueños.

<sup>12</sup> Hablando del sentido común F. Varela (1996: 91) dice que las preguntas hechas por éste en el diario vivir no están pre-definidas sino que se las elabora, o siguiendo la tradición fenomenológica, se las hace emerger (hervorbringen).





complementariamente, sostiene que el pensamiento salvaje no se aleja del empirismo occidental “por una falta de atención en relación al mundo, sino debido a la premisa ontológica de que la divinidad, y más generalmente la subjetividad, puede ser inmanente al mismo”. Además,

Tales pensamientos salvajes, como todo antropólogo lo sabe, requieren de una disciplina y disposición empírica. Ellos implican una reflexión sostenida, intensiva e imaginativa sobre la experiencia, sobre las propiedades y las relaciones de las cosas. Pero para todos ellos la experiencia no se constituye de la misma manera acorde con los dictados de una práctica racional universal.” (Sahlins 1995: 7)

A lo que Sahlins se refiere como “conocimiento cultural” tiene que ver con la relación entre intuición empírica y proposiciones locales (y no con objetos despojados de significado). Históricamente, el conocimiento nativo, más recientemente bautizado como conocimiento indígena fue puesto en contra de lo que llegó a llamarse civilización<sup>13</sup>. Del mismo modo “Cultura” fue acuñada en las últimas décadas del siglo 18 en Alemania para oponerse a “civilización” que era expresión del espíritu colonialista de Francia e Inglaterra, quienes descubrieron a “los salvajes” al otro lado del mar pero, de ningún modo, a las culturas (1995: 11). El contraste entre estas palabras fue claro, “civilización” fue usada en singular e incluía una gradación (a la cabeza estaban, por supuesto, las potencias coloniales). Contrariamente, cultura viene en plural y en distintas clases, era el legado de la tradición, adaptada a las específicas condiciones de vida en las que la gente cultiva no solamente el conocimiento sino también los valores<sup>14</sup>. El hecho, según Herder, de que la cultura es un “modo familiar o parental de pensamiento”, es válido también para los conocimientos locales en el sentido de que “la razón es investida con sentimiento y colocada junto a la imaginación” (Herder, citado por Shalins 199: 12). Antiguamente esto ya fue asumido por culturas premodernas, pero la autoridad del realismo empírico dentro una aplicación temprana de las ideas de Popper encontró rápidamente el *error* donde la *cultura* florecía prospera y sin remordimientos<sup>15</sup>.

Trazando algunos otros rasgos del conocimiento local se puede decir que este conocimiento tiene – en cierta medida – sexo, constituyéndose en un saber de carácter femenino. Los estudios de género (Gilligan citado por Jeyaraja 1990: 97 – 101) han mostrado que la mujer mantiene una llamada “moralidad de la responsabilidad” en la que lo más importante es la vinculación y las relaciones. Es más, la orientación de la mujer es la

<sup>13</sup> El término aparece en Francia en el siglo 18:

La acepción no va en el mismo sentido de “cultura” como una forma de vida tal como se propone ahora la antropología. Entre otras diferencias, “civilización” no era pluralizable, ésta no refería a los distintos modos de existencia o a las diferentes sociedades sino al orden ideal de la sociedad humana en general. (Stocking 1968 citado por Sahlins, 1995: 10)

<sup>14</sup> “Es por medio de esta tradición provista también con la moral de la comunidad y las emociones de la familia, que la experiencia es organizada, ya que la gente no descubre simplemente el mundo, sino que le es enseñado. No se acerca a él simplemente con conocimiento sino también con valores. (1990: 12)

<sup>15</sup> A pesar que en el presente, de acuerdo a Sahlins, la cultura junto con la antropología estaría en su crepúsculo.



de la ética del cuidado y su postura como relación sería “temerosa a generalizar y categorizar pero con una sofisticada idea de la naturaleza de las cosas” (1997:101).

En tanto la realidad puede ser ordenada, y también - citando a Schutz - puede ser construida: abarcar la realidad supone un proceso dentro el cual el sujeto y objeto están involucrados. Necesita una conciencia liberada, siendo diferentes las interpretaciones en la vida diaria<sup>16</sup>. Similarmente, Goodman determina que el mundo puede ser descrito desde “múltiples formas de referencia”. Él da valor a dos formas de hacer el mundo, estas formas serían referenciales: La Denotación para la ciencia puesto que recurre a la descripción lingüística o matemática (representación), y la ejemplificación que serían el arte y otras formas de expresión que no denotan, sino muestran e involucran los sentimientos (presentación<sup>17</sup>). Cada una disfruta de su verdad, la forma empírica, factual la “verdad científica” y la otra la llamada “verdad estética” que se basa en “la densidad sintáctica y semántica, reconocimiento de patrones y procesos de organización del mundo tales como composición, ordenamiento, etc.” (Jeyaraja 1990: 104)<sup>18</sup>. El ordenamiento del mundo a partir de patrones culturales puede ser descrito en los siguientes términos (es sorprendente como esta descripción puede ser aplicada a otros contextos como el de la cultura andina):

(La vida melanesia es una)...dinámica totalizante entre la naturaleza, sociedad, mito y tecnología, y (...) la aldea melanesia es el centro de un paisaje mítico donde montañas, rocas, árboles y animales (son) vistos como la familia, y dotados con el poder de sus dios ancestral... (1990: 106)

De esta manera, todos nosotros podemos usar idiomas, repertorios culturales, conceptos que circulan en nuestra cultura y eventualmente articular diferentes sistemas de conocimiento, habilidades, prácticas creativas y finalmente, valores, narrativas, instituciones, proyectos sobre el futuro. En resumen: Tradición. Así desde distintas y relevantes realidades, estructuradas o imaginadas por la acción social y cultural, la gente local, agricultores, etc. despliegan actividades de conocimiento (Salih 1996: 43)

Mencionar la tradición no es enfrentarla con la modernidad. Como ha sido tomado frecuentemente, no hay una abierta y definitiva contradicción entre ambas. Plantear una contradicción sería una “problemática falsa”. Si tomamos la modernidad como la capacidad de renovar y cambiar continuamente, podemos decir lo mismo de cualquier “tradición auténtica” (Galjart 1976: 69). Plegarse a la suposición de la dicotomía entre Tradición /Modernidad lleva a ocultar o disfrazar la amplia diversidad entre, por ejemplo, agricultores (en el dominio del desarrollo rural)” quienes pueden innovar en dominios

<sup>16</sup> Schutz toma la vida diaria arguyendo lo siguiente: “un mundo intersubjetivo, común para todos nosotros, en el cual nosotros no tenemos un interés teórico, sino un eminente interés práctico” (citado por Jeyaraja 1990: 102).

<sup>17</sup> En los términos de Richards (1985) presentar es ejecutar o interpretar vívidamente algo. Representar es describir y simbolizar traducir a otro idioma, replicar algo en forma simplificada.

<sup>18</sup> Esto es válido también para las creencias religiosas donde una comprensión configuracional y holística de totalidades puede ser encontrada. Tal comprensión incluye “gozo estético” y “conciencia mística”.





particulares pero se niegan a hacerlo en otros” (1976: 69). El epíteto moderno (o modernizado) ha sido dado comúnmente a los agricultores que favorecían la innovación tecnológica y que hacían evidentes otros cambios (mayor uso de medios de comunicación masivos, mayor equipamiento del hogar y mayores índices de compra). Se asumía que uno podía encontrarse con un estilo de vida más dinámico, que una manifiesta disposición al cambio era crucial dentro el “nuevo agricultor”. Este lugar común establece que la modernización es un efecto directo del crecimiento económico y que medimos lo primero partiendo de lo último. Sin embargo, esta alternativa parece ser insuficiente o inadecuada para entender la agricultura en países no occidentales. Si discutimos por qué los agricultores rechazan algunas innovaciones uno debe asumir por lo menos las tres razones señaladas por Galjart (1976: 70 ) 1). La *ignorancia*, los agricultores no conocen otras formas de conocimiento técnico más que las propias; 2) *Incapacidad*, ellos saben muy bien lo que deben hacer pero no lo hacen debido diversas limitaciones; 3) *Reticencia*, ellos hacen lo que se supone deben hacer (pero, ¿según quién?) pero, por los “valores establecidos” u otras razones, no lo hacen. En otras palabras, debemos situar a los agricultores dentro su contexto social, político y cultural concreto abandonando la “antiséptica imagen del nuevo agricultor” (Fairhead 1993: 195). Por lo tanto la oposición entre lo moderno y lo tradicional es, ante todo, una oposición entre tipos ideales que a menudo es aprovechada por aquellos quienes tratan de convertir a los agricultores en empresarios eficientes, racionales, orientados al beneficio, o por esos otros que adoran ver a los agricultores como militantes de la anti-modernización o la anti-globalización, defendiendo, así, a la “verdadera tradición” de sus enemigos externos, haciendo una campaña por el “anti-desarrollo”<sup>19</sup>. Para profundizar en el tema algunos estudiosos ha propuesto el estudio de la “lógica subyacente” (social y económica) que guiaría el comportamiento de los agricultores.

Retornando al tema del conocimiento local, nos damos cuenta que las representaciones y definiciones del conocimiento local han cambiado a través del tiempo. Primeramente fue visto únicamente como algo “primitivo”, “irracional” o “equivocado” (como ha sido discutido en párrafos anteriores), y últimamente como un “valioso y sub-utilizado” recurso que debe ser incorporado a la investigación, la extensión y toda actividad formal, Todo esto gracias a esta nueva “benevolencia moral” cultivada por técnicos de la nueva era (Arce 1993: 4 - 7). En el presente, el conocimiento local es representado como un conjunto de “contrastantes, múltiples epistemologías producidas particularmente dentro lo agroecológico, lo sociocultural y lo económico-político” (Scoones y Thompson 1994: 17 - 18)

Tomando en consideración todo lo dicho anteriormente acerca del conocimiento local, lo podemos resumir, con sus rasgos y características, como un conjunto o cuerpo de ideas y técnicas que persigue un fin práctico.

---

<sup>19</sup> Ellos tienen una arcaica imagen de los campesinos pero sus procedimientos no difieren de los utilizados por los “modernizadores”. Ambas posiciones consisten en representaciones, clichés, estereotipos que confunden el análisis (Dozon y Pontie 1985 : 72)



Si estudiamos el conocimiento del agricultor en alguna localidad probablemente (sinceramente decepcionados) no encontraremos nada impresionante o elaborado, por el contrario es probable que encontremos un “parcial, difuso y contradictorio conocimiento” (T. Jansen, 1998). Así, ¿de dónde podríamos argüir que el conocimiento local es algo especial? Por un lado, el conocimiento local es un conocimiento parcial, difuso, contradictorio: en resumen, pobre. Por otro lado, no podemos suponer que el conocimiento local sea algo completo, sofisticado, finalizado, institucionalizado, dotado de autoridad y dedicado a demostraciones y – esto sí sería demasiado – organizando congresos y simposios sobre “el conocimiento de base”.

Creatividad es el término que emplea Fairhead (1993) cuando se refiere al conocimiento local, pero la creatividad no significa certeza, exactitud o corrección. A consecuencia de que, bastante a menudo, los agricultores no sienten mucha confianza acerca de lo que ellos conocen<sup>20</sup>. Como Popper y los griegos antiguos ellos se aventuran a hacer sólo conjeturas, suposiciones humildes (“hipótesis” como dice Fairhead), normalmente ellos no se inclinan a decir que ellos “saben”. Tal vez porque ellos saben muy bien que su conocimiento está muy cercano al error, al malentendido e incomprensión (y que – tal como han reconocido muchas culturas – el verdadero conocimiento no puede ser de otra manera.):

El conocimiento local es anticipado de mejor manera como empírico e hipotético. Nadie está en la posición de decir lo que es “correcto” o lo que está “errado” y convertir las hipótesis de los agricultores en verdad (...) el conocimiento local descansa tanto en sus métodos, su carencia de aplastante autoridad, y su fluidez como en lo que “es sabido”. Es algo vivo y dinámico, así, al describirlo, uno debería ser muy cuidadoso de no tomarlo como – o peor, de convertirlo en – una piedra. (Fairhead 1993 : 193)

Si citamos, algún momento, a un sabio Sufi fue porque, quizás, el conocimiento local toma la forma de arabesco. El arabesco está relacionado con el laberinto que puede ser visto como algo malo (infernol) o bueno<sup>21</sup>. En la arquitectura islámica<sup>22</sup> la decoración no intenta emular al creador, asumiendo estables y eternas formas; su evocación emprende una “precaria y no finalizada vestidura frágil”. El Arabesco constituye una forma de “indefinida negación de cerradas formas geométricas” y expresa la fantasía humana en una forma caótica<sup>23</sup>. Éste parece encerrar lo que ha sido, lo que es y lo que será

<sup>20</sup> “Como el conocimiento práctico de los agricultores es empírico, hipotético y continuamente revisado, la gente no está bastante segura de expresarlo fácilmente, y no quisiera ser responsable por los errores que otros cometan debido a sus consejos” (Fairhead 1993: 194)

<sup>21</sup> El lugar de horrores será dominado enteramente por la estrategia de Ariane y la violencia de la espada de Teseo (...) lugar feliz resguardado de la ley y de la violencia del nomos” (Rella 1994: 10)

<sup>22</sup> No es extraño referirse al conocimiento como arquitectura. K. Zimmerer (1996), describiendo la gigantesca taxonomía desarrollada por los cultivadores Quechua de papa del Perú, se refiere a enormes catedrales.

<sup>23</sup> Es también asumido como una forma original ya que – como el bicolaje para C. Levi Strauss – abarca cualquier posible forma. “Y por eso la forma misma de la posibilidad que, mientras no tenga lugar, es nada. Esta nada empero no es nada desnuda: es más bien una “infinita plenitud” (Rella 1994: 21). Para Baudelaire, el arabesco era “el más espiritual” y “más ideal” diseño (citado por Rella 1989: 32)



(comprendiendo los intentos que no sucedieron como posibilidad) (Rella 1994: 9 - 21). El Arabesco como la modernidad era a-tópico<sup>24</sup>, el conocimiento local, volviendo sobre otras paradojas que conciernen al conocimiento, podría ser tomado como altamente localizado y, simultáneamente, a-tópico.

## BIBLIOGRAFIA

Arce, A. (1993), *Negotiating agricultural development: Entanglements of bureaucrats and rural producers in Western Mexico* (Wageningen: Landbouwniversiteit)

Arnold, A. (1992), *The corrupted sciences. Challenging the myths of modern science* (Great Britain: Paladin)

Borges, J. L. (1985), *Prosa* (Barcelona: Círculo de Lectores)

Dozon y Pontie, (1985), *Développement, sciences sociales et logiques paysannes en Afrique noire*

Eco, U. (1980), *Il nome della Rosa* (Milano: Bompiani)

Eliade, M. (1975), "Mythologies of Memory and Forgetting", en: *Myth and reality* (New York: Harper)

Fairhead, J. (1993), *Representing knowledge. The "new farmer" in research fashions*

Foerster, H. (1998), "Construyendo una realidad", en: Watzlawick, P. et al, *La realidad inventada* (Barcelona: Gedisa Editorial)

Galjart, B. (1976), *Une problematique fausse : le moderne et le traditionnel*

Geertz, C. (1983), *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology* (New York: Basic Books, Inc.)

Glaserfeld, (1998), "Introducción al constructivismo radical", en Watzlawick, P. et al, *La realidad inventada* (Barcelona: Gedisa Editorial)

Huizinga, (1996), *Homo ludens* (España: Alianza Editorial)

Jacq, C. (1998), *La sagesse vivante de l'Égypte ancienne* (Paris: Robert Lafont)

Jansen, K. (1998), *Political ecology, mountain agriculture, and knowledge in Honduras* (Wageningen University: PhD thesis)

---

<sup>24</sup> Lugar no situado, o más precisamente, carencia de lugar. Imposibilitado de ser ubicado o localizado en tanto no está demarcado por fronteras o márgenes (Rella, 1989: 33).



- Jeyaraja, S. (1990), *Magic, science, religion, and the scope of rationality* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Lao Tzu, (1994), *La regla celeste. Il segreto della virtù nell'agire senza agire. Tao Te Ching* (Bussolengo: Acquarelli-Demetra)
- Popper, K., (1994), *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* (Barcelona: Piados)
- Rella, F. (1989), *Asterischi* (Milano: Feltrinelli)  
(1994), *Limina. Il pensiero e le cose* (Milano: Feltrinelli)
- Richards, P. (1985), *Agriculture as a performance*
- Sahli, M. (1996), *Changing forest management strategies in Sudan, a challenge for forestry educational systems* (Wageningen University: PhD thesis)
- Sahlins, M. (1995), *How "natives" think. About captain Cook, for example* (Chicago, London: The University of Chicago Press)
- Soones y Thompson, (1994), *Beyond farmer first. Rural people's knowledge, agricultural research and extension practice* (London: Intermediate technology publications).
- Serres, M. (1992), *Eclaircissements. Entretiens avec Bruno Latour* (Paris: Francois Bourin)
- Ud-Din Attar, (1994), *La asamblea de los pájaros* (Argentina: Troquel S. A.)
- Varela, F. (1996), *Invitation aux sciences cognitives* (Paris: Editions du Seuil)  
1998, "El círculo creativo. Esbozo histórico-natural de la reflexividad", en:  
Watzlawick, P. et al, *La realidad inventada* (Barcelona: Gedisa Editorial)
- VATTIMO, G., (1997), *Beyond interpretation. The meaning of hermeneutics for philosophy* (UK: Polity Press).
- Zimmerer, K. (1996), *Changing fortunes* (USA: California University Press).