

Vol. 18, No. 2

julio-diciembre 2025

ISSN: 2395-8847

DIGITAL CIENCIA@UAQRO

Universidad Autónoma de Querétaro
Secretaría de Investigación, Innovación y Posgrado



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE QUERÉTARO

DIRECTORIO

Dra. Silvia Lorena Amaya Llano
Rectora
Dra. Oliva Solís Hernández
Secretaría Académica
Dr. Manuel Toledano Ayala
Secretario de Investigación, Innovación y Posgrado
Lic. Diana Rodríguez Sánchez
Directora del Fondo Editorial Universitario

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Azucena de la Concepción Ochoa Cervantes
Editora en jefe
Mtra. Luz Esmeralda Hernández Juárez
Coordinadora editorial
Dra. Claudia Abigail Morales Gómez
Dra. Adriana Terven Salinas
Editoras invitadas

Ciencias Físico Matemáticas
Dra. Janet Ledesma García
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Ciencias de la Conducta y Educación
Dr. Martín Mora Martínez
Universidad de Guadalajara, México
Dra. Graciela Cordero Arroyo
Universidad Autónoma de Baja California, México
Dra. Addy Rodríguez Betanzo
Universidad Autónoma de Quintana Roo, México

Ciencias Políticas y Sociales
Dra. Adriana Reynaga Morales
Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dra. Virginia Guadalupe Reyes de la Cruz
Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México

Ciencias Químico Biológicas
Dr. Fernando Chiang Cabrera
Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Juan Campos Guillén
Universidad Autónoma de Querétaro, México
Dra. Rosalía Reynoso Camacho
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Ciencias Jurídicas
Dr. Juan Ricardo Jiménez Gómez
Universidad Autónoma de Querétaro, México
Dr. Gerardo Porfirio Hernández Aguilar
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Ciencias de la Salud
Dr. Carlos Arámburo de la Hoz
Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dra. Margarita Teresa de Jesús García Gasca
Universidad Autónoma de Querétaro, México
Dra. María Peña Rangel
Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Elhadi Yahia Kazuz
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Ingenierías y Desarrollo Tecnológico
Dr. José Luis Rivera Armenta
Tecnológico Nacional de México, México

Agropecuarias
Dra. Tercia C. Reis de Souza
Universidad Autónoma de Querétaro, México
Dra. Rosalía Ocampo Velázquez
Universidad Autónoma de Querétaro, México

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Dra. Paula Ascorra Costa
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
Dr. Domingo Mayor Paredes
Universidad de Murcia, España
Dra. Xus Martín
Universidad de Barcelona, España
Dr. Hugo Becker
Universidad Libre, Colombia

EQUIPO TÉCNICO EDITORIAL

Lic. Karla Gisella Cordero Jiménez
Correctora de estilo
Lic. Alejandro Zamorano Gómez
Diseñador editorial
Mariana Esperanza Gallegos Solís
Maquetadora editorial
Naitian (Tony) Wang
Fotografía de portada



El diseño de esta revista se financió con recursos de la Universidad Autónoma de Querétaro. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial del contenido e imágenes de la publicación sin plena autorización de la Universidad Autónoma de Querétaro. Comité Editorial de la revista *Digital Ciencia@UAQRO*.

Digital Ciencia@UAQRO, Vol. 18, No. 2, julio-diciembre 2025, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Querétaro, a través de la Secretaría de Investigación, Innovación y Posgrado, Cerro de las Campanas, s/n, Col. Las Campanas, C.P. 76010, Querétaro, Qro., Tel. (442) 1921200 Ext. 3244, <https://revistas.uaq.mx/index.php/ciencia>, ciencia@uaq.mx Editora responsable: Azucena de la Concepción Ochoa Cervantes. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2024-121612431800-102, ISSN: 2395-8847, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Secretaría de Investigación, Innovación y Posgrado, Luz Esmeralda Hernández Juárez, Cerro de las Campanas, s/n, Col. Las Campanas, C.P. 76010, Querétaro, Qro. Fecha de última modificación: 25 de julio del 2025.

ÍNDICE

5 Presentación editorial

Claudia Abigail Morales Gómez y Adriana Terven Salinas

Sección temática:

Ética de la investigación

en ciencias sociales y humanidades

8 La ética profesional en la práctica de la antropología jurídica

*Professional ethics in the practice
of legal anthropology*

Héctor Ortiz Elizondo

28 Consideraciones éticas para la realización de una etnografía feminista para el análisis de violencias basadas en el género

*Ethical considerations for conducting
a feminist ethnography for the analysis
of gender-based violence*

Karen Edith Córdova Esparza

47 Competencia intercultural y formación ética: una reflexión en ciencias sociales

*Intercultural competence and ethical education:
a reflection in the social sciences*

Juan Jesús Velasco Orozco

67 Notas sobre la vulnerabilidad en la ética de la investigación en ciencias humanas y sociales

*Notes on vulnerability in research ethics
in humanities and social sciences*

Juan Francisco García Aguilar

80 **Pensar la ética de la investigación en ciencias sociales y humanidades desde la no maleficencia**

Thinking about research ethics in the social sciences and humanities from a nonmaleficence perspective

Adriana Terven Salinas

Sección:

Miscelánea

97 **Análisis nutrimental y adición del pápalo quelite (*Porophyllum ruderale*) en recetas locales de Landa de Matamoros, Querétaro, México**

*Nutritional analysis and addition of pápalo quelite (*Porophyllum ruderale*) in local recipes from Landa de Matamoros, Queretaro, Mexico*

Haydé Azeneth Vergara Castañeda, Beatriz Eugenia Díaz Díaz, Ilse Mayté Murillo Tenorio, Octavio Roldán Padrón, Marcela Quiroz Sodi, Ángel Félix Vargas Madriz, Carlos Isac Rivas Vela, Samanta Sánchez Juárez y Aarón Kuri García

Presentación editorial

En este número se presenta la sección temática “Ética de la investigación en ciencias sociales y humanidades”, cuyo propósito es exponer la importancia de dicha cuestión a partir de distintas experiencias investigativas llevadas a cabo desde diferentes disciplinas de ambas áreas del conocimiento. En ese sentido, los diálogos que se proponen tienen el objetivo de develar las razones, características y herramientas propias del cientista social y humanista. Dado sus implicaciones inmediatas, si bien los estudios sobre tales materias se desarrollan de manera libre, resulta muy pertinente pensar en el compromiso que se genera en torno a los objetos de estudio, fenómenos, procesos y hechos sociales, ya que, considerando el carácter de estas disciplinas, no se puede dejar de visibilizar y, principalmente, comprender a las poblaciones, comunidades, territorios, entre otros, afectados por las investigaciones.

Uno de los aspectos primordiales a destacar es la responsabilidad que se asume frente a los estudios y sus fines, para garantizar la justicia, dignidad y respeto. De tal modo, los deberes de la investigación sobre las áreas aquí tratadas requieren pensarse desde estas mismas, sin desconocer los aportes internacionales en relación con la bioética. Por un lado, las ciencias sociales suponen la actuación frente a problemáticas sensibles y emergentes en las que las sociedades se ven directamente influenciadas por estas cercanías explicativas. Por otro lado, las humanidades, entre otras contribuciones, dan razones éticas epistémicas, teóricas y empíricas acerca de los seres humanos e inclusive no humanos. Así, dentro de los procesos investigativos, el *ethos* se comprende como una manera de ser ante el mundo, con sus formas y normas.

En esta edición, diversas voces se suman para pensar y proponer elementos indispensables en cuanto a la ética de la investigación en ciencias sociales y humanidades. Los artículos que componen este número plantean la discusión respecto del compromiso con las comunidades y las relaciones interculturales como parte de la reflexión ética ante conflictos morales en contextos nacionales y extranjeros. Asimismo, se aborda la formación ética de futuros profesionales y la relevancia de principios y criterios como la no maleficencia, la prudencia, los

consentimientos informados, la representación justa, la equidad y la protección de los datos privados de los participantes, como medios que, además de evitar causar daño, procuran relaciones de respeto, entendimiento mutuo y prácticas colaborativas en temas que involucran poblaciones vulnerables y situaciones de violencia de género. En suma, se ofrecen reflexiones necesarias y alineadas con los estudios sociales y humanistas, así como alternativas para seguir dialogando sobre las reglas, normas y guías para la ética de la investigación.

Finalmente, en la sección Miscelánea se incluye el artículo “Análisis nutrimental y adición del pápalo quelite (*Porophyllum ruderale*) en recetas locales de Landa de Matamoros, Querétaro, México”, donde se analiza y fomenta el consumo de dicho ingrediente a través de su incorporación en recetas tradicionales, misma que no sólo favorece el consumo sostenible, sino también la conservación y promoción de la cocina tradicional mexicana. Este trabajo parte del vínculo entre la cultura y la alimentación, así como de la seguridad alimentaria asociada a la alimentación basada en plantas, aspectos que han sido objeto de interés en las últimas décadas y se consideran temas para atender en la agenda política de las naciones.

Claudia Abigail Morales Gómez 

Adriana Terven Salinas 

Editoras invitadas

SECCIÓN TEMÁTICA:
ÉTICA DE LA INVESTIGACIÓN
EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

La ética profesional en la práctica de la antropología jurídica

Professional ethics in the practice of legal anthropology

Héctor Ortiz Elizondo* 

Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México

* r.academicas.mx.flad@gmail.com

DOI: 10.61820/dcuaq.2395-8847.1873

Fecha de recepción: 19 de marzo del 2025

Fecha de aceptación: 8 de mayo del 2025

Resumen

El presente trabajo aborda diversos aspectos sobre la ética profesional enfocada en la práctica de la antropología en general y la antropología jurídica en lo particular, entendida como un programa de investigación comprometida. Se considera que el vínculo entre la antropología y el derecho implica más que un intercambio conceptual y teórico, ya que incluye también una reflexión conjunta sobre la ética que distinga entre su aplicación en los medios y en los fines por los cuales investigamos.

Palabras clave: antropología jurídica, deontología, derecho, ética

Abstract

This work addresses different issues related to professional ethics regarding anthropology in general and legal anthropology in particular, defining it as an engaged research program. It is assumed that the link between anthropology and the law comprises more than just a theoretical and conceptual exchange, as it includes a common consideration that distinguishes ethics applied to means from a notion of ethics derived from research goals.

Keywords: deontology, ethics, law, legal anthropology

Introducción

Nadie cuestiona el imperativo de que la labor de todo profesional debe desarrollarse dentro de parámetros éticos, pero al pasar a los detalles de lo que implica para éste actuar éticamente,



nos damos cuenta de que las respuestas no siempre son igual de claras. En este trabajo revisaremos algunos problemas generales relacionados con la ética en la práctica profesional de la antropología y consideraremos de manera más puntual aquellos aspectos que conciernen a quienes trabajamos temas de antropología en diálogo con la sociedad y en colaboración con el campo del derecho, en particular como interesados en el área que hemos denominado la *antropología jurídica* o *del derecho*.

Esta reflexión resulta pertinente hoy en día en la medida en que la presencia pública de la antropología ha cobrado mayor fuerza por su interacción con el derecho a través del peritaje, particularmente en temas de derechos de los pueblos indígenas y de violencia de género. También, supone considerar algunos elementos relacionados con la investigación interdisciplinaria o transdisciplinaria de la antropología en campos propios de otras profesiones, como el del derecho, en particular cuando estas prácticas implican una intención de injerencia en la realidad, objetivo que rompe con los postulados relativistas dominantes en el pasado, al tiempo que nos acerca a la investigación comprometida.

Delimitación de la ética

Los estudios clásicos sobre la ética la definen como la ciencia abocada al estudio de la moral, definida por reglas de comportamiento y el valor de lo bueno (García, 1964). Pese a que éste es un buen punto de partida, dicha definición aspira a una noción de objetividad de corte positivista alejada de los usos contemporáneos de ambos términos, tal como aparecen en frases como *faltas a la moral*, que aparece como delito en algunos ordenamientos, o bien en la forma de *falta de ética*, una acusación esgrimida hace algunos años en México en contra de los autores de publicaciones donde se mencionaban los nombres propios y los lugares de residencia de miembros activos del EZLN, información que, incluso si no fuera verdadera, ponía en riesgo su libertad y quizá su vida.

Si consideramos la expresión etnográfica del tema, será más común que el ciudadano de a pie hable de moral para referirse a valores culturales arraigados que orientan su comportamiento cotidiano basados en una noción del bien y el mal, mientras que los profesionistas citamos la ética normalmente en contextos laborales, con más base en el comportamiento correcto o adecuado. Así, son más los sujetos y las acciones

humanas que quedan comprendidos en la esfera de la moral que aquellos que caen en la esfera de la ética.

Por lo tanto, la moral refiere al mismo tiempo a una esfera más amplia de valores, universal, y a un compromiso más personal, que aquella en la que se ubica la ética. La moral es más vasta porque encierra valores que aspiran a ser esencialmente humanos y, por ende, a su aplicación universal. Al mismo tiempo, es personal porque es interna y debe ser sentida para ser propia. Pertenece así a un ámbito del conocimiento que para los griegos era tan íntimo como la sexualidad. Quizá podemos decir entonces que los mandamientos morales se cimientan en dioses justos conocidos a través de las escrituras o en naturalezas reveladas por la lógica y el entendimiento, pero no en el compromiso explícito de los miembros de un gremio profesional específico.

En cambio, la ética no puede ser íntima porque su existencia misma depende de ser compartida. La ética no es personal porque sólo existe en el ámbito público, toma forma y existencia al momento de ser expresada, pero también cuando se considera en la toma de decisiones frente a problemas específicos. La ética profesional no aspira a la universalidad ni dialoga con ninguna esencia de lo humano ni con arquetipos o acciones encaminadas a lograr el bien. Los valores éticos son restringidos y se cimientan en el consenso. Son restringidos porque son valores propios de grupos de interés y fuera de ellos su relevancia es relativa. De ahí que la ética sea por antonomasia expresión del orden interno de las asociaciones de profesionales.

Los órdenes éticos son consensuales porque están ligados estrechamente con el tipo de conocimientos alcanzados y reconocidos por el mismo colectivo y por la experiencia derivada de la práctica profesional. Por lo mismo, el error al determinar el valor reconocido se asume en conjunto y se corrige con el establecimiento de un nuevo orden consensual. En ese sentido, está relacionado con definir el curso de acción correcta o preferible, y no en torno al bien. Los órdenes éticos también se distinguen de los órdenes legales positivos, en tanto que los segundos se desarrollan y sostienen como base de un universo normado y coercitivo, y también porque la ley se reserva el derecho de aplicarse a aquellos que no configuraron el orden ni lo han suscrito. Un orden ético no sólo debe ser aceptado voluntariamente, sino que debe ser conocido por quien pretende orientar sus acciones con apoyo en dichos valores. Se comparte en la palabra, en la escritura, en fin, en público.

Sin desconocer la superposición de planos y los consiguientes cruces, en cierto sentido se puede decir que la ética ocupa en una comunidad de profesionales el lugar que la costumbre ocupa en una comunidad indígena y la moral en las relaciones interpersonales. En palabras del exmagistrado colombiano Carlos Gaviria, las pautas de comportamiento indígena son “inclasificables como éticas o jurídicas según categorías occidentales” (Sánchez, 2000, p. 17). La ley queda así restringida al ámbito de relaciones sancionadas por el Estado.¹ Pero si la ética es propia de una comunidad programática y debe ser explícita para aspirar a ser un criterio orientador, es difícil afirmar que el quehacer de un adherente al área de la antropología jurídica esté éticamente respaldado si el programa no cuenta con un código de ética. En este sentido es que el derecho habla del *código deontológico* o de la *deontología jurídica*, entendidos precisamente como las obligaciones que deben regir la práctica profesional del abogado (Pérez, 1994).

Coincido en que las bases éticas de un programa de investigación no requieren ser convertidas en un código para ser legítimas, sobre todo no en un código en su sentido legal, es decir, un texto con carácter vinculante, bilateral, sancionable, etcétera. Sin embargo, debe establecerse un punto de partida común del cual podamos deducir el comportamiento esperado de los y las antropólogas en el campo y en el gabinete para conformar un campo de valores éticos explícito. En consecuencia, no es suficiente suponer una obligación difusa que esté fincada en el compromiso personal de cada antropólogo, porque los fines de su actividad profesional deben coincidir con los aceptados en el área disciplinaria y los medios para alcanzarlos serán considerados legítimos en tanto que sean compartidos por el gremio y no se presenten objeciones de los mismos adherentes.

Se entiende entonces que la búsqueda de valores universales alude a un interés propio del campo moral, mientras que al hablar de la ética profesional queremos referirnos exclusivamente a la necesidad de regular las actividades comunes de los adherentes a un programa de investigación comprometida y reflexionar sobre los efectos que pudieran tener en sus aspectos aplicados. En otras palabras, por *ética profesional* quiero entender un grupo de principios particulares compartidos por una comunidad de interés específica y no los valores

¹ Existen dos conceptos adicionales aplicados a los habitantes de las grandes ciudades que refieren a relaciones cruzadas de estos planos: *cultura ciudadana* y *eticidad*, que sin duda habría que explorar desde el enfoque de una antropología jurídica ampliada a sectores no indígenas.

universales que suponemos que debe compartir la sociedad en su conjunto, ni mucho menos la humanidad, como aspira a hacer la moral de base religiosa.

La comunidad profesional, antropológica o programática, por su parte, es más virtual que material, puesto que sus intercambios son esporádicos y casi siempre están circunscritos a los adherentes a un mismo programa. No suele haber momentos colectivos durante los cuales se revisen los principios y valores que la comunidad antropológica comparte, salvo por los que ofrecen los colegios profesionales y algunos encuentros académicos.

La ética y la antropología

Algunos exponentes de las teorías clásicas de la pedagogía sostienen que toda profesión se desarrolla siguiendo etapas semejantes. En ese proceso, la consolidación de la profesión pasa por la formación de una asociación de profesionales y culmina cuando se logra plantear un código de ética para el ejercicio de la disciplina. Esta afirmación me parece sugerente para quienes no sólo nos interesamos en entender los temas típicos de nuestra disciplina, sino en reflexionar sobre la disciplina misma.

No obstante, debemos aceptar que la afirmación previa es tan general que quizás abre más preguntas de las que puede resolver. Así, por ejemplo, no explica por qué una disciplina como la antropología puede elaborar un código de ética en un país mucho antes o después que en otro. Al menos así sucedió entre Estados Unidos y México, pues el primero comenzó el debate sobre la ética por la participación de antropólogos en la Segunda Guerra Mundial (Foster, 1976, pp. 63-66), muy notablemente con el estudio de Ruth Benedict sobre la cultura japonesa denominado *El crisantemo y la espada*, publicado en 1946 pero usado antes por las fuerzas estadounidenses para negociar la capitulación del emperador Hirohito. El debate sobre la ética en la antropología tendría un auge en los años sesenta del siglo XX, sobre todo por efectos de la colaboración de antropólogos en la guerra colonialista del gobierno estadounidense contra el pueblo de Vietnam. Como corresponde, en México, el debate ético, aunque no se asumió como tal, estuvo más relacionado con lo que González Casanova (1969) caracterizara como *colonialismo interno*. En todo caso, sus inicios se pueden relacionar con la participación de los antropólogos en la política indigenista del Estado y culminan en 2015, cuando el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) publica su primer código de ética.

En esta línea, cabe mencionar que el código de ética de la Society for Applied Anthropology (SfAA) sólo se refiere al profesional como un investigador de campo, destacando principios que son válidos para cualquier antropólogo.² Por el contrario, se deja desprovista de sentido la especificidad que literalmente está contenida en el concepto de *antropología aplicada* al no abordar la práctica encaminada a generar un cambio de manera diferenciada de la práctica con fines de investigación. Una sensación semejante me genera el carácter marcadamente legalista del código de ética de la Sociedad Brasileña de Antropología, que al parecer confunde los objetivos de la ética con los del derecho, obteniendo así un código plagado de delitos (CEAS, 2002).

Por otra parte, contar con un código general de la disciplina no resuelve los problemas particulares que enfrentan los distintos programas de investigación que hemos desarrollado dentro de la disciplina antropológica. No me refiero a la división formal de la antropología en social o etnología, física o biológica, lingüística, arqueología y etnohistoria, sino a los temas específicos en que suele especializarse un antropólogo al ir ahondando en un área de su interés, y que bien pudiéramos denominar *áreas transdisciplinarias*, porque al mismo tiempo que especializan al antropólogo en un tema, amplían la interacción e influencia de nuestras reflexiones en el quehacer de otras disciplinas.

Algunas de las preocupaciones surgidas de la práctica de la antropología jurídica serán pertinentes para otros programas de investigación, pero parto de que la ética profesional requiere considerar los contextos específicos del quehacer profesional, por lo que un área como la antropología jurídica requiere de un referente ético propio independiente o al menos adicional al del marco ético general de la antropología. En otras palabras, me parece importante que quienes realizamos nuestras actividades académicas y aplicadas en interacción epistémica con las del derecho consideremos los aspectos específicos de esa interacción y aspiremos a sentar principios éticos en concordancia.

La antropología del derecho

En primer lugar, no podemos concebir el programa de investigación de la antropología jurídica como una profesión en sí misma ni como una subdisciplina propia de una profesión particular, en la medida en la que en ella participan al menos

² La Society for Applied Anthropology emitió su primer código de ética en 1949, revisado después en 1963. La primera versión no incluía responsabilidades frente a los sujetos de investigación.

juristas y antropólogos, junto con integrantes de profesiones como la sociología y la politología, además de activistas no profesionales. Asimismo, decir que la antropología jurídica es una subdisciplina de la antropología satisface la manía clasificatoria del positivismo lógico, pero no logra decirnos mucho sobre las interacciones de la antropología con la sociedad ni sobre el carácter específico del área, sus alcances o sus objetivos. En todo caso, la ubica en una rama del árbol de las subdisciplinas, lo que en el fondo sólo oscurece su condición desde un planteamiento interdisciplinario o transdisciplinar. Por otra parte, tampoco conviene considerarla una materia optativa del currículo del jurista heterodoxo, ya que al verlo de esta forma se le equipara con las “materias” agraria, fiscal, penal, etcétera, evitando así que alcance una dimensión epistémica independiente. Al contrario, se convierte en la única materia cuya característica dominante es el sujeto del que trata –los pueblos indígenas– y no el tipo de conflictos legales que aborda –los de la diversidad–.

Hablar de una especialidad podría aplicarse para los fines de ambas disciplinas, pero le imprime un carácter academicista a la actividad, fincado en el supuesto de que el lugar “natural” para que el antropólogo ejerza su profesión es la academia. Por el contrario, la antropología ha tenido una faceta aplicada desde sus orígenes (Foster, 1976, p. 270 y ss.), y la antropología jurídica hoy en día es más una actividad aplicada y pública encaminada al estudio y promoción de los derechos de los pueblos originarios, el reconocimiento de la perspectiva de género y de las identidades sociales, así como la promoción de la diversidad en general, en vez de un área de investigación puramente académica.

No cabe aquí desarrollar todas las aristas del problema, pues atañe a la forma misma en que concebimos las especializaciones de una disciplina de conocimiento, sus fronteras y rasgos fundamentales. Sin embargo, considero conveniente pensar el área esbozada por el concepto de *antropología jurídica* como un programa de investigación comprometida, siguiendo el planteamiento de Lakatos (1989) sobre los programas de investigación.

Así considerado, los temas propios del área dependerán de su historia particular, de los objetivos y métodos con los que se ha ido construyendo el área, y no de una esencia preformada de conocimientos que trasciende a sus adherentes. De igual forma, las aportaciones que los interesados en este programa hagan al mismo provendrán de los variados proyectos propues-

tos dentro del programa y llevados a cabo por aquellos que se adhieran voluntariamente al área, sin que esto dependa del origen profesional de quienes participen. Por lo tanto, visto así, la membresía al área de la antropología jurídica se cimienta en el interés que se tenga de conformarla y de la voluntad de sus adherentes en seguir contribuyendo al programa. Finalmente, las bases éticas de la antropología jurídica no deben estar fundamentadas en una perspectiva universalista de la ética, sino en los problemas prácticos enfrentados durante la interacción de los adherentes al programa de investigación con los sujetos y sus contextos.

El sujeto del compromiso ético

Ahora bien, concordando en que no es una profesión, la antropología jurídica está formada por profesionales que aspiran al reconocimiento y respeto de sus pares en la medida en que actúan a favor de un mismo programa con la intención de añadir nueva información y alcanzar algún consenso.³ Son éstos, pues, los sujetos de la ética y no la profesión o el área misma. Esto no quiere decir que cada sujeto sea portador de sus propios valores éticos y los aporte individualmente al área. Las bases éticas de un quehacer especializado emergen de la comunidad formada por la confluencia de intereses y no de la suma de sus partes distintivas. Entonces, los valores éticos no pertenecen a la profesión, sino a la comunidad de sujetos involucrados, al menos por la expectativa que tienen sus pares sobre su comportamiento (Pérez, 1994, pp. 135-137). Si consideramos válida la respuesta, se aplica entonces la necesidad de considerar la reflexión ética como un elemento necesario para la consolidación de una disciplina tanto como de una tradición de investigación.

Sin embargo, y tomando en cuenta lo antes dicho, éste no es un programa primordialmente de investigación o académico, puesto que sus adherentes se plantean metas que implican cambios sociales y un compromiso con los sujetos a los que estos cambios pretenden beneficiar, y no sólo abocarse al conocimiento “puro” de los temas que nos convocan. Así pues, todo profesional que como parte de su actividad específica puede modificar las circunstancias presentes o futuras de individuos o grupos humanos se verá obligado, en algún momento, a tomar decisiones orientadas por principios y valores más que por conocimientos.

³ Geertz (1996) afirma que “la razón por la cual pensar es serio es porque éste es un acto social y de que uno es por ello responsable de éste como de cualquier otro acto social” (p. 39).

Un profesional que realiza actividades de tipo aplicado a favor de grupos sociales o individuos debe ser entendido como un agente de cambio social y no exclusivamente como un investigador, es decir, debe ser entendido como un sujeto que, en tanto que profesional, aspira a modificar las condiciones de vida de aquellos con quienes trabaja y no sólo a conocerlos, aunque los resultados de su trabajo tienen validez epistémica en la medida en que están fundamentados en una comprensión antropológica de la realidad. Por otra parte, las obligaciones éticas derivan de su conocimiento sobre el área y de las interacciones con los sujetos con los que trabaja. No obstante, esos valores deben estar fundamentados en algo más que intuición y buenas intenciones, en la medida en la que tengan como referente un conjunto de principios y valores específicos, cuyo esclarecimiento es tarea que compete a la ética.

Ahora bien, en concordancia con lo señalado hasta ahora, no es el objetivo de este texto continuar la reflexión hasta determinar un código de ética propio del área, aunque sí es nuestro interés delimitar los aspectos generales que están implicados en el campo de la ética profesional del antropólogo jurídico. En este sentido, cabe señalar dos grandes aspectos del problema, a saber: los aspectos éticos de corte más metodológico y los que se relacionan con los fines sociales de la disciplina.

Entre los primeros buscamos respuestas a los problemas derivados de la interacción con los sujetos con quienes trabajamos y que suponemos son límites y requisitos de las buenas prácticas profesionales, que a grandes rasgos podemos denominar la *integridad académica*, la *integridad científica* y la *ética* durante los procesos de investigación. Entre los segundos nos encontramos los vinculados con los objetivos por los cuales investigamos y la forma en que los hacemos compatibles con los intereses y necesidades sociales y el marco general de los derechos humanos, entendidos estos como la expresión normativa de esos mismos intereses y necesidades.

Sobre los aspectos éticos más relacionados con la metodología, consideraremos tres campos problemáticos generales, a saber: los procedimientos para el levantamiento de datos, el uso de los datos y la relación con los colegas, siempre tomando en cuenta que los temas de la antropología jurídica de antemano afectan la vida de los sujetos con los que pretendemos colaborar y que nuestras indagaciones pueden igualmente afectarlos a corto o mediano plazo.

Procedimientos para el levantamiento de los datos

Coincidimos con Foster (1976) cuando dice que el manejo de la información ya recabada presenta menos problemas éticos que su levantamiento durante el trabajo de campo, aunque no al señalar que el antropólogo teórico sólo se ve enfrentado al problema de la confidencialidad (pp. 259-261). Ciertamente es que desde el momento en el que nuestros anfitriones matan un pollo para compartirnos de las riquezas que no tienen, se presenta ya un problema ético. A fin de cuentas, el compromiso con los sujetos de estudio comienza en ese punto, donde el intercambio resulta ventajoso para el que solicita y recaba información.

Determinar si los sujetos con los que trabajamos han de ser informantes o colaboradores, establecer mecanismos de devolución o de colaboración, asumir la condición de activistas en el tema que trabajamos, acompañar o participar, u optar por las metodologías de investigación acción, investigación coparticipativa o investigación militante son todas decisiones que median entre nosotros y el dato. Frente a estos dilemas más contemporáneos, los planteamientos de Foster (1976) pierden vigencia al asegurar que el antropólogo no está interesado en cambiar las costumbres de la comunidad (p. 260), eximiendo así a la antropología británica de sus usos colonialistas y a la mexicana de su historial indigenista. Los motivos de la intervención contemporánea dejan de ubicar al antropólogo en la nómina de las autoridades del Estado al servicio de sus políticas de cambio social y lo reubican ahora del lado de las comunidades o sujetos sociales y sus demandas.

Las reformas a la constitución que dieron reconocimiento a los pueblos indígenas y les otorgaron derecho a la autodeterminación surgieron en un contexto de reconocimiento mundial a la condición plural de las sociedades y al redimensionamiento de la igualdad como principio dominante del orden jurídico. Hoy en día es común el debate en torno a los derechos indígenas, una nueva forma de incidir en las condiciones de los pueblos indígenas y que, por la manera en que participamos en el debate, es preferible entenderlo como parte de la acción pública de la antropología.

Quizá el elemento más reconocido actualmente de la relación del antropólogo con las comunidades estudiadas sea el tema del consentimiento informado. Este principio, proveniente de la práctica médica, resulta muy pertinente para el antropólogo, pues refiere a la obligación del investigador de informar sobre el objetivo de su presencia con el fin de que los miembros de la comunidad participen voluntariamente en el estudio. El principio mismo parece irrefutable, pero los mecanismos para

su cumplimiento pueden ser conflictivos. De hecho, muchos organismos internacionales de financiamiento exigen que los sujetos de un estudio firmen un documento donde se asiente su consentimiento con el trabajo del antropólogo. La comprensible desconfianza de los indígenas ante el documento escrito pudiera hacer poco práctico el uso de este mecanismo en México, aunque ya desde el desaparecido Instituto Nacional Indigenista se aplicó este requisito en algunos programas.

Un caso muy citado sobre la ética antropológica en contextos de pueblos indígenas lo ofrece el caso de Napoleón Chagnon, antropólogo estadounidense de tendencia sociobiológica, de quien se dice que representó a los Yanomami del Amazonas como un pueblo violento para dar soporte a su visión teórica. También sobre su trabajo, otro antropólogo, Patrick Tierney (2000), argumentó que Chagnon realizó experimentos con virus entre la gente del pueblo, generando así una epidemia. En cualquier caso, debe considerarse que la ética impone límites a la forma en que se pueden recolectar datos sobre los sujetos con los que trabajamos, por lo que debe ser entendida como parte de la metodología y, por ende, también limita las posibilidades del conocimiento mismo.

El manejo posterior del dato

En un artículo traducido al español y publicado en 1968 en *América Indígena*, Richard Adams sostiene que la ética profesional refiere a las obligaciones y las lealtades del profesional con el conocimiento científico y su difusión. Discute también la distancia que debe guardar el profesional frente al Estado, pero en ningún momento menciona la responsabilidad que pudiera tener frente a los sujetos de estudio, ni mucho menos frente a los colegas. Esta posición tiene su expresión más pedante en las palabras de Alfred Schutz, quien dice que “es el deber y el privilegio de todo ciudadano bien informado de una sociedad democrática hacer que su opinión privada prevalezca sobre la opinión pública del hombre común” (Belvedere, 2004). La aseveración es controvertida en cuanto al problema de determinar los medios lícitos de hacer prevalecer la opinión propia sobre las ajenas y los límites posibles.

El despotismo ilustrado es sin duda el riesgo más alto de quien maneja información, en particular cuando está socialmente autorizado por su condición de “científico”. Además, este “deber” de quien más sabe de ilustrar a quienes no saben o están mal informados requiere que nuestro conocimiento esté enlazado con la noción de *Verdad*, así, en mayúsculas, una

posición difícil de sostener después de la crítica posmoderna y también controversial como meta del procedimiento judicial.

En todo caso, es importante tomar en cuenta que la información que recabamos de los pueblos no puede ser usada de forma tal que pueda poner en riesgo la libertad o la seguridad de las personas con las que trabajamos. No obstante, también es cierto que este riesgo debe ser considerado en conjunto con los sujetos que la producen, ya que en algunos casos forma parte de su lucha y no siempre es secreta, sino que son las banderas, denuncias o demandas que esgrimen frente al Estado. Por el contrario, el quehacer de un profesionalista comprometido con los sujetos con los que trabaja puede también ser cuestionado por su falta de neutralidad y sometido a criterios de científicidad que descalifican sus métodos o resultados por no contar con “todas las perspectivas”, por cuestionar al Estado o por considerar el contexto político en el que ocurren los hechos descritos (Bourgois, 1990, pp. 48-49).

La posición de Foster (1976) es sin duda más igualitaria que la de Adams, pero no por ello deja de generar dudas, pues hace hincapié en la discreción sobre las confidencias y se adscribe a la tendencia de esa época a utilizar seudónimos para referirse a comunidades tanto como a individuos (p. 259). Explícitamente relaciona este voto de secreto con el de los sacerdotes, los médicos y los abogados. Sin embargo, en estos ámbitos, la experiencia demuestra que manejar información confidencial ha facilitado también el ocultamiento de errores de procedimiento y, con ello, actitudes poco éticas. El secreto oculta también las tentaciones del poder, como ya hace mucho advertía (Foucault, 1981).

En cuanto a entrevistas se refiere, la tendencia moderna es tratar al informante como fuente de los datos y reconocerle así los créditos, práctica acorde con la creciente conciencia de los indígenas sobre el valor de sus culturas. En parte es éste el problema en que se viera involucrado Enzo Segre al publicar en 1990 una compilación de cuentos nahuas con información tomada sin consentimiento de los integrantes del taller de narrativa formado por indígenas (Beaucage, 1992).

El antropólogo frente a los colegas

En general pareciera que la responsabilidad que tenemos frente a otros antropólogos se reduce a no plagiar sus trabajos y a darles crédito por las ideas o los datos retomados de trabajos hechos por ellos. En la medida en que esto es aplicable a cualquier disciplina intelectual, es una transgresión ética conocida y una en la que se suele poner especial atención. Menos

evidentes me parecen las observaciones que hace Beaucage (1992) a las lagunas en las que incurre Segre sobre los estudios de la misma tradición de investigación previos al suyo, algunos hechos incluso en la misma región cultural, y que el autor no menciona. No se trata de plagio en este caso, sino del ocultamiento que hace el autor de los avances y los aportes hechos anteriormente por otros. Revisar la bibliografía previa implica en parte la precaución de no descubrir el hilo negro, pero también reconocerse como parte de una misma tradición y guardar una actitud de respeto frente al conocimiento ya generado.

Otro principio semejante, que ya se mencionaba en los códigos estadounidenses durante los sesenta, es el deber de no impedir el trabajo de otros colegas o dificultar su ingreso a la región por los conflictos generados ahí previamente, un problema relacionado con lo que en México denominaríamos *caciquismo de área*. No obstante, una variante de este problema no es mencionada en ninguna parte y refiere a la relación con los alumnos.

En los escritos sobre ética, son escasas las menciones sobre la responsabilidad del antropólogo frente a sus alumnos, pero ahí donde aparece el discurso se centra en la obligación de transmitir los valores de la profesión con tanto ahínco como en la de perseguir la objetividad o la excelencia metodológica. Sin embargo, recibir a un nuevo colega en el seno de la comunidad antropológica puede resultar más conflictivo que eso: ¿en qué medida debemos impedir que alumnos mal preparados se reciban?, ¿es defecto de ellos o de la escuela que los forma?, ¿debe recaer su eliminación en la selección natural del mercado de trabajo o deben aplicarse mecanismos académicos de filtración?

Queda además el problema de la incorporación de indígenas a las escuelas de antropología y al mercado de trabajo. ¿Deben tener acaso preeminencia sus opiniones sobre la de los antropólogos no indígenas?, ¿debemos otorgarles derechos de propiedad intelectual sobre los datos recabados?, ¿debe haber discriminación positiva para su entrada en las escuelas o en los trabajos?, ¿por qué ninguna universidad se hace estas preguntas?

Un dilema de la relación con los colegas relacionado con el anterior fue planteado en un trabajo de Dan Sperber. Decía este autor que se encontraba en un comité de evaluación y debía determinar a qué proyecto de investigación se le daría financiamiento y a cuál no. Uno de los requisitos, cada vez más frecuente en las instituciones de este tipo, era que la investigación fuera de corte interdisciplinario. Sperber afirmaba que

había proyectos donde el equipo de trabajo demostraba un sincero interés en trabajar de manera interdisciplinaria, pero donde las metas parecían poco alcanzables. Por otra parte, había otros cuyas metas eran claras y realistas, pero donde el requisito de trabajar de forma interdisciplinaria era notablemente cosmético, plasmado con el único fin de obtener el financiamiento. Por cuál de las opciones se decidió Sperber es irrelevante ahora, pero al momento de explicar su elección antecede un “en esta ocasión”. Esta salvedad implica que, o bien en otra ocasión pudiera decidir de manera contraria y por tanto su intuición original hubiera sido errada, o bien decidiría igual, pero estaría en mejores condiciones para hacerlo con conocimiento de causa. En la disyuntiva de Sperber resalta un aspecto importante de las decisiones éticas: son formas de guiarnos hacia decisiones correctas más que valores absolutos descubiertos y definitivos o reflejo de nuestro conocimiento sobre el bien y el mal. Por eso he estado hablando de principios éticos y no de normas que deben ser obedecidas en toda circunstancia. En mi opinión, este punto debe tenerse en mente al momento de considerar la creación de un código de ética para la antropología mexicana.

Ética, política y derecho

Hasta aquí hemos visto los aspectos de la ética profesional que se relacionan con los métodos o las formas de obtener y manejar la información resultante de una investigación, que de manera económica podemos llamar la *ética de los medios*. Quedan entonces por resolver los aspectos de la ética que tienen que ver con los objetivos o fines por los cuales investigamos. La perspectiva positivista hace suponer que los fines de la ciencia son el conocimiento mismo, por el valor de saber, pero esta opción deslinda al profesionista de la responsabilidad y el compromiso social, lo que debe ser considerado el resultado de una perspectiva limitada de la ética en la que sólo se cumple el carácter de reglamentar los medios y que, como bien ilustra el caso de Bourgois (1990), puede servir para reprimir los compromisos éticos de la investigación encaminados a los fines (p. 51).

Los métodos y técnicas de la antropología para obtener datos y darles un uso explicativo o interpretativo deben estar sustentados en valores que permitan garantizar que los fines mismos de la investigación o el estudio sean legítimos y que puedan dar cabida a los objetivos que se plantean los mismos sujetos o la población participante. Los miembros de la comunidad antropológica deben someter a escrutinio los objetivos

de su disciplina con el mismo celo con el que se aplican y cuestionan las teorías.

Existe en definitiva una responsabilidad frente al conocimiento mismo, en la medida en que los resultados de la investigación deben responder en efecto a lo observado y no ajustarse a las conclusiones más deseables para que el investigador obtenga más recursos o más reconocimiento. Los descubrimientos o resultados falsificados distorsionan sin duda el diálogo científico. No obstante, considerar esta relación abstracta por encima de la responsabilidad social escinde al profesionista del lugar que deben ocupar los intelectuales en la sociedad y ubica a la ciencia en un espacio regulatorio opresivo. En ese sentido se expresa Yuri Escalante (2023) al parafrasear a De Sousa Santos para discutir que el peritaje antropológico puede ser emancipador en la medida en que el perito pueda interpretar las normas legales más allá de sus fronteras regulatorias.

La reflexión acerca de los fines de la antropología puede tener como punto de partida la Declaración de Barbados de enero de 1971,⁴ en la que, sin decirlo explícitamente, habrían de sentarse varios de los principios éticos modernos de la antropología comprometida con los indígenas de América Latina. En esa declaración aparecen ya los pueblos indígenas como sujetos activos de su destino, su derecho a la autodeterminación y el compromiso de preservar su integridad social y cultural en un contexto estatal multicultural. Se condena también la situación colonial en la que entonces sobrevivían los indígenas y el cientificismo de los antropólogos que escinden su trabajo académico del futuro de esos pueblos. Se concluía entonces que era obligación del antropólogo proveer a las comunidades indígenas de información sobre sí mismos tanto como sobre los colonizadores, así como tomar ventaja de las coyunturas que les permitieran actuar a favor de las comunidades. Se decía ahí también que el antropólogo estaba obligado a denunciar todo acto de etnocidio o genocidio.

Esta declaración es sin duda un instrumento de tipo ético, no en cuanto a establecer normas particulares sobre cómo debe proceder un antropólogo en campo, sino como un instrumento de orden general que establece principios y valores que orientan sobre los usos de la antropología. Que dicha declaración no fuera considerada una manifestación explícita de los principios éticos que deberían regir el quehacer antropológico deriva de la relación que se hace de los fines como pertenecientes al

⁴ Los firmantes de la declaración incluyen a Guillermo Bonfil Batalla, Darcy Ribeiro, Miguel Bartolomé, Miguel Chase-Sardi y Stefano Varese.

campo de lo político, sin reconocer los vínculos estructurantes entre la ética, el derecho y la política (Ruiz, 2009, pp. 108-119).

Casi simultáneamente sale a la luz el libro *De eso que llaman antropología mexicana*,⁵ donde un grupo de antropólogas y antropólogos cuestiona el papel de su disciplina en la política indigenista del Estado tanto como la formación de estudiantes, apelando a crear una antropología crítica (Warman *et al.*, 1970). La crítica desatada por los mismos representantes del indigenismo haría énfasis en el carácter político de las afirmaciones hechas, dejando de lado su carácter ético. Estas críticas, que sin duda tuvieron impactos positivos en la antropología mexicana, no lograron conjuntar la perspectiva crítica de la antropología y de la política indigenista con una alternativa legal que buscara hacer efectivos los derechos reconocidos. Dicha alternativa tomaría forma muchos años después, sobre todo ligada a las negociaciones del EZLN con el Estado mexicano. También sería este primero quien daría forma a un código de ética comunitario mediante la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, que no se cohíbe frente a los objetivos legales y políticos.

Reflexiones a futuro

Es inevitable que se presenten nuevas situaciones que obliguen a considerar los contextos del ejercicio antropológico, especialmente en un área específica como la antropología jurídica, que incluye también el referente legal. Esta tarea se puede nutrir con el análisis de experiencias particular de los adherentes al programa, pues las situaciones concretas de conflicto y las salidas imaginadas relatadas por quienes confrontaron actividades controversiales y que debieron tomar decisiones difíciles son una buena fuente de análisis. Dicho ejercicio permitiría reflexionar sobre la ética del área, al mismo tiempo que consolidaría la comunidad de consenso. Una opción adicional es analizar los códigos de ética de la disciplina antropológica a la luz de casos concretos y considerar los puntos de confluencia con la deontología del jurista. Como ya hemos dicho, esto no resolverá todos los aspectos del problema por la especificidad del área, pero es el mejor punto de partida para generar reflexión sobre la temática.

Si lo consideramos en torno al trabajo pericial, podemos señalar algunos aspectos vinculados con las tres áreas problemáticas mencionadas en función de quien hace antropología jurídica: por una parte, el levantamiento de datos que implica

⁵ De esta publicación surgiría el nombre de “Los magníficos”, entre quienes se encontraban Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia.

la relación que establece el especialista con los sujetos, ya sea como investigador o como activista; en segundo lugar, el uso de la información que implica la relación de los especialistas entre sí, y en tercero, la relación del especialista con su propia sociedad y con su marco de derecho.

Así, por ejemplo, en cuanto al primer punto, escribir sobre quiénes son y cómo piensan los “otros” –un viejo problema de la antropología– es menos complejo que representarlos en conflictos específicos. En este caso, hablar en nombre del indígena en un conflicto con el Estado tanto como defenderlo en un litigio frente al aparato judicial son actividades satisfactorias, pero que al mismo tiempo generan acusaciones de paternalismo o falsa representación –incluso de parte de aquellos a quienes pretendemos representar– en la medida en que los indígenas deberían hablar por sí mismos y defenderse cuando y como lo consideren correcto. Con todo, tomar la actitud contraria supondría un desprecio por el dolor ajeno que sería aún más difícil de sustentar, y negar que en muchas ocasiones son los mismos indígenas quienes solicitan el apoyo profesional.

Otro ejemplo que puede ilustrar el segundo aspecto señalado es la particular relación que se establece entre profesionales abogados y antropólogos al momento de entrelazar intereses y objetivos. En algunas circunstancias, el interés por “ganar el caso” llevó a los abogados de las instituciones relacionadas con el indigenismo a aleccionar al detenido a negar sus valores culturales. También en México –pero igual ocurre en otras partes–, para obtener la libertad de su defendido, el abogado se ve en la necesidad de recurrir a normas legales discriminatorias desde el enfoque antropológico, pero eficaces por ser comprensibles y aceptadas por los jueces. Asimismo, el trabajo en conjunto para la elaboración de un peritaje puede llevar al antropólogo a elaborar un estudio “a la medida” de las necesidades de la defensa. Una pregunta ética que debe respaldar estas acciones es: ¿está el antropólogo éticamente obligado a actuar a favor de la defensa o debe realizar su trabajo sin considerar sus efectos jurídicos?

En lo que respecta a la relación del especialista con su propio marco jurídico, me refiero sobre todo a la actitud que debe tomar el jurista que presencia o testifica en una comunidad indígena un acto considerado ilegal para el Estado. No denunciar los hechos podría significar una falta a su código deontológico en tanto que abogado, pero hacerlo podría significar apoyar el aparato legal del Estado en contra de prácticas culturales y personas concretas, sin mencionar la posible terminación de la

relación con la comunidad en la que se ha venido participando. ¿Cabe el doble rasero en el pluralismo jurídico?

En cuanto a la relación del especialista con su propia sociedad, la ausencia de acciones colectivas o pronunciamientos de parte de una comunidad profesional pareciera negar la existencia de la comunidad misma. La formación de un colegio de especialistas demuestra la existencia de un colectivo que desea colegiarse, pero sin un objetivo social, difícilmente puede distinguirse un colegio de un club de amigos. Un especialista que entiende un problema o reconoce un peligro para la sociedad tiene una obligación con ese conocimiento y con esa sociedad. La ausencia de pronunciamientos del colectivo pudiera entenderse como una falta de ética por omisión. La pregunta en este caso sería: ¿tiene un contenido ético el silencio político de una comunidad que reconoce y discute en privado los problemas actuales?

En respuesta a estas interrogantes, es posible argumentar que la desproporcionada cantidad de conflictos que encontramos en el mundo harían imposible pronunciarse efectivamente sobre todos ellos. Ningún colectivo de profesionales, sea el cuerpo académico de una universidad o un colegio de antropólogos, puede realmente abocarse a denunciar todas las injusticias que sufren los involucrados en su quehacer. Tendríamos entonces que jerarquizar los casos por su importancia, o bien, determinar la urgencia o pertinencia histórica de pronunciarse en alguno de ellos. La correcta elección de casos podría fortalecer el prestigio ético del colectivo y convertirlo en miembro activo de la sociedad. Un pronunciamiento equivocado pudiera afectar ese prestigio, pero no haría desaparecer la ética colectiva, aunque quizá sí nulificaría sus efectos sociales. En todo caso, la completa ausencia de voz delata o la falta de entendimiento o la falta de compromiso social. El silencio sí conduce a la complicidad.

Hasta aquí por el momento mi reflexión. Estoy consciente de que he dejado abiertos todos los puntos mencionados, pero mi interés no reside en resolver las controversias, sino en ilustrar la necesidad de que los especialistas hagan un espacio en su quehacer profesional para preguntarse si realmente no es necesario cobijarse los unos a los otros con parámetros éticos que les orienten al tomar decisiones que pudieran ser controversiales. No hay forma de evitar tomar decisiones erróneas, pero sí es fundamental reconocer aquellas que no pueden ser defendidas. Sobre todo, para el estudiante, discernir si las acciones y decisiones de sus tutores son correctas puede escapársele, ya que, bien visto, la reflexión sobre el soporte

ético del quehacer antropológico es tan complejo y diverso como la reflexión sobre el marco teórico.

Referencias

- Adams, R.N. (1968). La ética y el antropólogo social en América Latina. *América Indígena*, XXVIII(1), pp. 273-290.
- Beaucage, P. (1992). Ciencia y ética. *Ojarasca*, (6), pp. 85-87.
- Belvedere, C. (2004). El legado político de Schutz. *VI Jornadas de Sociología*. Universidad de Buenos Aires.
- Berremán, G.D. (1969). ¿Está viva la antropología? La responsabilidad social en la antropología social. *América Indígena*, XXIX(3), pp. 805-819.
- Bourgois, P. (1990). Confronting anthropological ethics: ethnographic lessons from Central America. *Journal of Peace Research*, 27(1), pp. 43-54.
- CEAS (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.). (2002). *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.*, nueva época, (6), segundo semestre.
- Escalante, Y. (2023). ¿Regulación o emancipación del etnoperitaje? La prueba antropológica puesta a prueba. En A.M. Gómez, G.I. Juárez, J. Garza y M.A. Luna (Coords.), *Diálogos entre las ciencias sociales y el derecho. Aportes a los procesos de procuración e impartición de justicia*. Tirant lo Blanch.
- Foster, G.M. (1976). *Antropología aplicada*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1981). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth*. Harvard University Press.
- García, E. (1964). *Ética: ética empírica, ética de bienes, ética formal, ética valorativa*. Editorial Porrúa.
- Geertz, C. (1996). El pensar como acto moral: las dimensiones éticas del trabajo antropológico de campo en los nuevos estados. En C. Geertz, *Los usos de la diversidad*. Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona.
- González, P. (1969). *Sociología de la explotación*. Siglo XXI Editores.
- Lakatos, I. (1989). *La metodología de los programas de investigación científica*. Alianza Editorial.
- Pérez, B. (1994). Deontología jurídica. *Revista de Derecho Notarial Mexicano*, (106). <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/dernotmx/cont/106/est/est9.pdf>
- Ruiz, V. (2009). *Filosofía del derecho*. Instituto Electoral del Estado de México.
- Sánchez, E. y Jaramillo I.C. (2000). *La jurisdicción especial indígena en Colombia*. Procuraduría General de la Nación.

- Tierney, P. (2000). *Darkness in El Dorado. How scientists and journalists devastated the Amazon*. W.W. Norton & Company Inc. <https://archive.org/details/darknessineldoraoootier/page/ng/mode/2up>
- Vázquez, L. (2017). Revisitando *De eso que llaman antropología mexicana* cinco décadas después. *Dialectical Anthropology*, 41(4), pp. 331-335.
- Warman, A., Nolasco, M., Bonfil, G., Olivera, M. y Valencia, E. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. Editorial Nuestro Tiempo. <https://zlib.pub/book/de-eso-que-llaman-antropologia-mexicana-75lqsgn6tupo>

Consideraciones éticas para la realización de una etnografía feminista para el análisis de violencias basadas en el género

Ethical considerations for conducting a feminist ethnography for the analysis of gender-based violence

Karen Edith Córdova Esparza* 

Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México

* karen.cordova@uaq.mx

DOI: 10.61820/dcuaq.2395-8847.1850

Fecha de recepción: 5 de marzo del 2025

Fecha de aceptación: 16 de mayo del 2025

Resumen

El objetivo del presente artículo es abordar algunas consideraciones éticas para la realización de etnografía feminista enfocada en el estudio de múltiples formas de violencia de género ejercidas contra las mujeres. En ese sentido, se recuperan las recomendaciones éticas establecidas por la Organización Mundial de la Salud (OMS) y una experiencia de trabajo etnográfico con mujeres víctimas de violencia, llevada a cabo en la ciudad de Querétaro, México, en 2020. Se plantea que la etnografía feminista es un método ético-político que genera conocimientos encarnados y situados para la transformación de las asimetrías de género, a través de la observación, registro, análisis e interpretación de las diferentes manifestaciones y consecuencias del orden patriarcal, como es el caso de las violencias de género en sus múltiples expresiones, con el propósito de contribuir a su deconstrucción.

Palabras clave: ética, etnografía feminista, género, violencias basadas en el género

Abstract

The aim of this article is to address some ethical considerations for conducting feminist ethnography focused on the study of multiple forms of gender-based violence against women. In this regard, it draws on the ethical guidelines established by the World Health Organization (WHO) and an ethnographic fieldwork experience with women victims of violence in the



city of Queretaro, Mexico, carried out in 2020. Feminist ethnography is presented as an ethical-political method that generates embodied and situated knowledge aimed at transforming gender asymmetries through the observation, documentation, analysis, and interpretation of the various manifestations and consequences of the patriarchal order, such as gender-based violence in its multiple expressions, with the goal of contributing to its deconstruction.

Keywords: *ethics, feminist ethnography, gender, gender-based violence*

Introducción

En términos epistemológicos, éticos y metodológicos, las etnografías feministas han contribuido a cuestionar los sistemas de poder de género en contextos múltiples de manera compleja, esto es, en su articulación con otros sistemas de opresión, como el capitalismo, el etnocentrismo, el racismo, el extractivismo y el antropocentrismo (Ruiz, 2022). De este modo, se configura como un método que busca observar, registrar, analizar, describir, documentar, pero también incidir, para transformar las relaciones de desigualdad y de opresión que cimentan la estructura social y producen diferentes formas de violencia, devastación y muerte.

En las etnografías feministas se ha privilegiado como sujetas de investigación a las mujeres con el propósito de sacar del anonimato y de la intrascendencia su legado y coadyuvar en su proceso de emancipación y liberación. Por otra parte, se han cuestionado “las orientaciones, contenidos y sesgos de género que las colocan a ellas, a los varones y otras categorías sociales genéricas en posiciones diferenciadas” (Castañeda, 2010, p. 221), además de las relaciones entre lo humano y lo no humano, debido a que las opresiones que viven las mujeres se encuentran articuladas con otras problemáticas complejas, como es el caso de la devastación de la naturaleza y los territorios a consecuencia del patriarcado-capitalista, que justifica la explotación de la naturaleza mediante la técnica para facilitar el progreso, entendido principalmente como crecimiento económico (Bustillos, 2005).

De esta manera, se plantea que la etnografía feminista es un método ético-político, puesto que, al ser parte del conocimiento feminista, con su práctica política contribuye “a cimbrar ciertos paradigmas de la derecha y de la izquierda” (Gutiérrez, 1997, p. 62) y a desestabilizar los espacios políticos, como conjunto de prácticas y discursos en los que se crean y reproducen subordinaciones y opresiones. Es decir, los conocimientos en-

carnados (Haraway, 1995) que se generan aportan a la lucha para subvertir ese orden, esas prácticas y discursos, así como sus consecuencias en la vida de las mujeres en contextos culturales diversos.

En este orden de ideas, el objetivo del presente artículo es abordar algunas consideraciones e implicaciones éticas que conlleva la realización de una investigación antropológica-feminista acerca de las múltiples violencias de género hacia las mujeres. El documento se encuentra organizado de la siguiente manera: en el primer apartado se desarrolla una serie de aportaciones de la etnografía feminista para el estudio de las relaciones de poder en la sociedad y, de forma particular, para el análisis de las violencias basadas en el género. Posteriormente, se plantean las consideraciones éticas necesarias al llevar a cabo este tipo de investigaciones, mediante la recuperación de una experiencia etnográfica con mujeres víctimas de violencia que tuvo lugar en la ciudad de Querétaro, México, en 2020, y las recomendaciones éticas que la OMS (2001) ha emitido en este sentido. Por último, se señala que la etnografía feminista es un método ético-político que permite generar conocimientos que contribuyen a la transformación de las relaciones de poder en la sociedad.

Aportaciones de la etnografía feminista en el estudio de las relaciones de poder en la sociedad

Las etnografías feministas contemporáneas comparten la inter y la transdisciplinariedad, en razón de que su evaluación crítica de términos, conceptos y el propio método etnográfico traspasa los límites disciplinarios (Thompson, 2013). Asimismo, crean nuevos modos participativos de conocimiento que buscan observar, registrar, analizar, describir, documentar e incidir en la realidad social para transformar los fenómenos vinculados al género en su articulación con otras problemáticas sociales.

Desde sus inicios, la antropología ha estado atravesada enteramente por la cuestión de sexo/género, interesada en analizar las formas en que distintas culturas expresan las diferencias entre mujeres y hombres (Camarero, 2023). En ese sentido, específicamente la antropología feminista ha demostrado que no existe un determinismo biológico detrás del papel subordinado asignado a las mujeres; el género es comprendido como una construcción social, cultural e histórica (Lamas, 1999). De este modo, “Ruth Benedict (1934) y Margaret Mead (1935) se encuentran entre las primeras investigadoras en sostener que aquellos rasgos de la personalidad que son identificados

como masculinos o femeninos no están determinados unilateralmente por el sexo biológico, sino también por aspectos sociales y culturales” (Camarero, 2023, p. 62).

Sin embargo, este tema no se agota en las fronteras disciplinarias. De tal forma, las etnografías feministas nutren y, al mismo tiempo, se han nutrido de la teoría de género, la cual “se inscribe en el paradigma teórico-histórico crítico y en el paradigma cultural del feminismo del siglo XX” (Lagarde, 1997, p. 20), pero también del ensayo, el cuento, la poesía, el *performance*, el teatro y la danza, de los testimonios heterogéneos de las mujeres, mediante las denominadas *etnografías feministas experimentales* (Ruiz, 2022), las cuales se configuran como mecanismos de acción teóricos, éticos y políticos (Martínez-Espínola, 2024).

De esta manera, principalmente las mujeres antropólogas afrodescendientes, indígenas y comunitarias han establecido un “giro decolonizador y antirracista en las reflexiones antropológicas” (Ruiz, 2022, p. 83) en términos teóricos al plantear el análisis de conceptos como el de *terricidio* y su articulación con las violencias de género, o el de *cuerpo-territorio* como un espacio en disputa en el orden patriarcal-capitalista y racista, para mostrar el vínculo entre el territorio histórico, el cuerpo de las mujeres y su relación con la tierra (Cabnal, 2010). Epistemológicamente, han rechazado “la idea de ser posicionadas como el ‘objeto’ de la mirada científica androcéntrica y etnocéntrica, y privilegiaron que fueran ellas (como investigadoras) quienes realizaran registros rigurosos de las prácticas culturales de sus propias comunidades y de las formas de vida” (Ruiz, 2022, p. 83). Por otra parte, de manera ético-política, a través de redes, las mujeres indígenas y afrodescendientes han impulsado la defensa de la vida en sus múltiples dimensiones: contra los extractivismos, las violencias patriarcales, las migraciones forzadas, el racismo y el antropocentrismo, promoviendo la defensa del agua, las montañas, la tierra, etcétera. Estas etnografías feministas recuperan la memoria y la dignidad, rechazan simbólica y prácticamente las normas patriarcales, acompañan las luchas de las mujeres y han contribuido a deconstruir el racismo dentro de la disciplina antropológica para “descolonizar, despatriarcalizar y desheteronormativizar el conocimiento” (Ruiz, 2022, p. 85).

Como ejemplo de estas implicaciones teóricas, éticas y políticas, Lorena Cabnal (2010), desde el feminismo comunitario, plantea cómo las mujeres indígenas de las asociaciones “Mujeres Creando Comunidad y las mujeres xinkas integrantes de la Asociación de Mujeres indígenas de Sta. María en la

montaña de Xalapán, Guatemala” (p. 12) han cuestionado y criticado las opresiones históricas vividas frente al patriarcado cosmogónico y el occidental, además de formular propuestas para deconstruirlas. En ese sentido, han elaborado el concepto de *patriarcado originario ancestral*, entendido como

un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos (Cabnal, 2010, p. 14).

Lo anterior busca visibilizar las interseccionalidades de subordinaciones de las mujeres indígenas con la articulación entre este patriarcado ancestral y el patriarcado occidental instaurado a través de procesos de colonización, lo que, de acuerdo con la autora, ha sido la “cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más” (Cabnal, 2010, p. 15).

De tal modo, como propuesta ético-política –que se refiere a sus posicionamientos, valores y prácticas de rearticulación política (Gutiérrez, 1997) como respuesta de lucha frente al sistema patriarcal–, se ha señalado la recuperación del cuerpo de las mujeres indígenas como primer territorio, antecedente indispensable para partir hacia la lucha por el territorio-tierra “como una garantía de espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos” (Cabnal, 2010, pp. 22-23). En consecuencia, las mujeres feministas comunitarias en la montaña de Xalapán luchan contra proyectos mineros que obedecen al sistema extractivista neoliberal, el cual atenta contra las relaciones históricas establecidas entre las mujeres y la tierra, de manera que estos se entienden como una forma de violencia hacia las mujeres: “no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud” (Cabnal, 2010, p. 23).

Por su parte, desde las etnografías transfeministas, ubicadas en México a partir de la década de 1990, se han abordado temas como las diversidades sexuales, disidencias de género, identidades no binarias y luchas por la justicia sexual. En este sentido, teórica y políticamente se conforman a partir de la intersección del género, la etnia y la clase social (Ruiz, 2022) para desestabilizar la categoría *mujer* comprendida como una noción que no es uniforme y atemporal (Martínez-Espínola, 2024) y

ofrecer herramientas de análisis críticas frente a la supuesta superioridad masculina, heterosexual, blanca y cisgénero.

De acuerdo con Ruiz (2022), las formas de hacer antropología transfeminista en México buscan “estudiar, fabular, imaginar y cambiar la historia, aprender a narrarla de otra manera y construir otros géneros, sexualidades, así como otras formas de relacionarnos con la tierra, los ríos, las montañas [...] especies compañeras y otros mundos posibles y vivibles” (p. 87). Tal como se señaló al inicio del presente artículo, no sólo las mujeres son las sujetas privilegiadas de las etnografías feministas, sino también las personas que han sido invisibilizadas y desvalorizadas como sujetas de investigación científica porque no se ajustan a las formas heteronormativas y binaristas patriarcales.

Como se observa, los temas analizados por las etnografías feministas involucran la intersección de la investigación, el activismo y la intervención (Martínez-Espínola, 2024), y las violencias, en sus múltiples expresiones y formas, atraviesan sus reflexiones e incidencias. En particular frente a las violencias de género hacia las mujeres, en las etnografías feministas contemporáneas se ha propuesto comprenderlas y teorizarlas dentro de los contextos socioculturales específicos (Blanco, Cortaza y Cruz, 2024) para generar “estrategias de lucha [...] acordes con las distintas realidades culturales” (Hernández, 2021, p. 44).

Desde una visión teórico-metodológica, se establece como eje fundamental contextualizar las violencias estructural-patriarcales, clasistas y racistas, ya que, como lo establece Aída Hernández (2021), “el ‘contexto’ es parte del ‘agravio” (p. 50), y en lugares como Latinoamérica y México, dichas violencias ocurren ancladas a problemas económicos, jurídico-institucionales, políticos, sociales, culturales, morales, etcétera. Este eje de análisis ha permitido ubicar y visibilizar los múltiples mecanismos y manifestaciones del orden patriarcal, comprender en términos complejos esta problemática estructural y diferenciar las violencias de género de las de otros tipos.

Un ejemplo de lo anterior se encuentra en el trabajo etnográfico desarrollado por la antropóloga y activista Rita Segato (2003), quien trabajó en Brasil con hombres presos por haber cometido delitos relacionados con la violencia sexual contra mujeres (*violación cruenta*, como ella la denomina). La autora indaga en sus motivaciones, estrategias de autojustificación y, por último, en su propia comprensión de los actos perpetrados, para analizar las estructuras subyacentes al fenómeno de la violación.

A través del análisis estructural de esta violencia, es decir, de acuerdo con la estructura social, cultural e histórica del orden de poder de género (patriarcado), Segato (2003) advierte que quienes cometen este tipo de actos lo hacen como una forma de disciplinar a las mujeres, o quienes presentan rasgos asociados a lo femenino, para mantenerlas en una posición de subordinación y opresión. De esta manera, la autora señala que la violación va más allá de sus concepciones jurídico-penales, puesto que no sólo se realiza por la fuerza física o la amenaza de hacerlo, sino que implica el consumo del ser de otra persona sobre la cual se tiene poder, por medio del usufructo de su cuerpo. Mediante tal acto, los varones buscan restaurar, mantener o reforzar su estatus masculino porque existe el riesgo constante de perderlo y, por lo tanto, es preciso asegurarlo y recobrarlo diariamente mediante la violencia. Así, cuando las violencias de género son ancladas a la estructura patriarcal, es posible dejar de verlas como acciones o problemas entre dos individuos (víctima y victimario). En este sentido, según Segato, estas violencias, en sus múltiples expresiones, son estrategias de reproducción del sistema patriarcal o manifestaciones crueles de dicha estructura.

En cuanto a las reflexiones éticas, las etnografías feministas que colocan en el centro del análisis las violencias de género hacia las mujeres han contribuido de manera importante a “fracturar el imaginario social hegemónico que dibuja a las mujeres como víctimas pasivas frente a los abusos” (Blanco, Cortaza y Cruz, 2024, p. 666). Es decir, si bien la etnografía feminista permite comprender el contexto sociocultural en el que se presentan o manifiestan estas violencias, conlleva implicaciones éticas que deben ser atendidas durante todo el proceso de investigación.

De acuerdo con Martínez-Espínola (2024), las propuestas éticas del feminismo radican “en la constitución de postulados que tomen en cuenta la realidad concreta, el contexto y la dimensión encarnada de los cuerpos” (p. 9). De tal forma, elaboran una crítica a la separación entre sujeto y objeto de conocimiento, así como a la dicotomía entre razón y emoción, propia de la ética tradicional. Argumentan que, frente a contextos de múltiples violencias, es fundamental evitar reproducir discursos revictimizantes mediante la extracción y exposición de los testimonios de violencia de las mujeres en el debate público, pues ello se constituye en “una apropiación del sufrimiento ajeno, que contribuya a una pornografía de la violencia

que alimentan los medios de comunicación” (Hernández, 2021, p. 45), es decir, la construcción de un sujeto sufriente que no permite reconocer las estrategias de lucha y resiliencia presentes en muchos contextos de violencia.

Desde los feminismos, por lo tanto, se establece que el trabajo etnográfico debe enmarcarse en una ética del acompañamiento que no sólo se refiera a las personas con quienes se realiza la investigación, sino que también se aplique entre quienes la llevan a cabo (investigadoras). Esta ética implica “el reconocimiento de la agencia de las personas que participan en las investigaciones; en tomar el rol de amplificadoras de los procesos de reflexión, pero no de concientizar ni develar hipótesis pre-elaboradas” (Martínez-Espínola, 2024, p. 10). Asimismo, supone reconocer los tiempos, no forzar la investigación para cumplir con objetivos académicos, identificar formas de trabajo colaborativo y no invisibilizar las tensiones colectivas y personales que conlleva realizar este tipo de etnografías. En sentido contrario, es primordial un ejercicio de reflexividad continua y el reconocimiento de la objetividad parcial a partir de la aceptación de las emociones como parte del proceso de investigación (Osorio-Cabrera, Gandarias y Fulladosa, 2021; Martínez-Espínola, 2024).

En relación con el ejercicio de reflexividad fuerte y continua, autoras como Abu (1988), Castañeda (2010) y García (2019) enmarcan su importancia debido a que el proceso de trabajo de campo etnográfico feminista conlleva “alteridad, conflicto, negociación, complicidades y afectos entre la etnógrafa y las mujeres con quienes realiza la investigación” (Castañeda, 2010, p. 225), pero también “relaciones de poder que se generan y que no siempre son unidireccionales” (García, 2019, p. 10), las cuales no pueden ni deben ser ignoradas. De este modo, las posiciones de quienes investigamos y las mujeres con quienes realizamos la investigación están marcadas por las diferencias de clase, etnia, edad y formación académica (Castañeda, 2010), mismas que terminarán incidiendo en las distintas etapas de la investigación etnográfica.

En este orden de ideas, en el siguiente apartado se abordan algunas consideraciones éticas que deben acompañar el proceso de investigación etnográfica con mujeres víctimas de violencia de género, a partir de las normas éticas establecidas por la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2001) y una experiencia de trabajo etnográfico con mujeres en la ciudad de Querétaro.

Algunas consideraciones éticas en las investigaciones etnográficas de las violencias de género hacia las mujeres

En atención a los planteamientos de Geertz (2003), la esencia de una etnografía descansa en la descripción e interpretación no superficial de los datos obtenidos en el trabajo de campo (descripción densa), es decir, que sea capaz de distinguir entre “los guiños de los tics y los guiños verdaderos de los guiños fingidos” (p. 29). En consecuencia, la tarea de la persona etnógrafa consiste en interpretar la realidad, y al hacerlo se enfrentará a una “multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas” (p. 24), y que, en un primer momento, la persona etnógrafa debe captar y posteriormente explicar.

La etnografía, por lo tanto, implica distinguir la particularidad de lo observado en el contexto en el que adquiere significación, esto es, concebir la cultura como un texto que puede ser interpretado. En ese sentido, se trata de una descripción parcial e inacabada, debido a que deriva de la mirada de quien observa y se requiere hacer delimitaciones de distinto orden en relación con el objeto de indagación, el cual suele ser cambiante.

De esta manera, la etnografía feminista adquiere características que la vuelven particular. De acuerdo con Castañeda (2010), 1) la descripción densa está fundamentada teóricamente por un andamiaje conceptual feminista, 2) la experiencia de las mujeres o la develación de lo femenino se ubica en el centro de la observación, 3) su elaboración epistemológica se sitúa en relación con la posición de las mujeres (en términos sociales, culturales, políticos, jurídicos, económicos, filosóficos, éticos, etcétera) y 4) su desafío consiste en elaborar explicaciones e interpretaciones culturales que partan de las mujeres colocadas en determinados contextos de interacción.

Como se observa, la etnografía feminista problematiza la posición de las mujeres al dejar de considerarlas sólo como informantes para posicionarlas como creadoras culturales y develar el contexto sociocultural en que se desenvuelven las relaciones desiguales de poder bajo el orden patriarcal, debido a que la cultura es vista como “el ámbito de reproducción de las desigualdades sociales que requiere ser analizada, deconstruida y descrita en términos que develen los fundamentos de la dominación” (Castañeda, 2010, p. 223).

Según García (2019), la política feminista y la teoría ética se encuentran estrechamente vinculadas y, en ese sentido, existen diversas posturas éticas feministas que buscan “impugnar la justificación tradicional de la subordinación de las mujeres y pasar de la denuncia del sesgo sexual y la doble moral implí-

cita en las teorías éticas, a los análisis y propuestas” (p. 191) sobre diversos temas, entre ellos, las violencias de género. Por su parte, de acuerdo con Gargallo (2006), Graciela Hierro plantea que las normas morales son convenciones y, por lo tanto, “pueden ser revocadas si las consecuencias de su cumplimiento no se ajustan al principio de justicia que se centra en la idea de que diferentes individuos no deben ser tratados de forma distinta” (p. 48). De tal forma, Hierro (1990) señala que la modificación de las ideas de la condición femenina es posible: “La decisión ética sobre la condición femenina actual se sustentará en la evaluación que se haga de sus tendencias y sus consecuencias, en tanto éstas sean provechosas para el mayor número” (p. 94). En ese sentido, plantea una ética no normativa que busca liberar a las mujeres de su deber ser en los ámbitos estéticos, económicos y políticos. Esta ética permite una reflexión para desnaturalizar los roles sociales que se imponen a mujeres y hombres.

Uno de los cuestionamientos principales al sistema ético occidental que han surgido desde los inicios de la ética feminista, como se ha visto, es el doble parámetro moral con el que se valora la misma acción según la realice una mujer o un hombre, junto con las implicaciones que esto tiene en los ámbitos social, cultural, político, jurídico y económico, etcétera. Entonces, se cuestiona la moralidad en distintos aspectos, como la sexualidad y las responsabilidades maternas y paternas, así como si la ética puede tomar en cuenta diversos sistemas de valores sociales a partir de la multiplicidad de historias y creaciones culturales de ambos sexos.

Para Gargallo, actualmente, la ética feminista es una de las promotoras centrales de “la denuncia de los universales éticos como valores particulares que se imponen por la fuerza sobre el conjunto de los pueblos y culturas para la interpretación moral de todos los actos de mujeres y hombres” (Gargallo, 2012, p. 192). Así, las consideraciones éticas que se plantean en seguida buscan cuestionar la moral patriarcal (Hierro, 1990; Gargallo, 2006, 2012), en la que los comportamientos de mujeres y hombres son juzgados de manera diferenciada puesto que lo femenino ha sido sistemáticamente devaluado y condenado por la construcción de una hegemonía masculina sancionadora de la conducta moral, esto es, de acuerdo con la jerarquía de poder patriarcal.

De forma particular, en el presente artículo se abordan consideraciones éticas que deben ser tomadas en cuenta en tres momentos principales durante la realización de una etnografía feminista para el estudio de las violencias de género hacia las

mujeres. Éstas tienen que ver con 1) la elección y posicionamiento frente al tema de investigación, 2) la recuperación de los datos etnográficos (la entrada al trabajo de campo, observación, entrevistas, encuestas, etcétera) y 3) la descripción etnográfica.

*Posicionamientos
ético-políticos
en la elección del tema
para la etnografía
feminista*

Desde esta fase, tal como se ha planteado en las epistemologías feministas, en toda investigación feminista se considera de manera “explícita o no, la división social por géneros y se contempla su jerarquía” (Bartra, 2010, p. 70). Es decir, existe un interés ético y político por conocer el papel de las mujeres en determinados procesos sociales con el propósito de transformar sus múltiples condiciones de opresión y desigualdad (Bartra, 2010) para contribuir a la deconstrucción del sistema patriarcal, esto es, la posibilidad de transformar dicho sistema a partir de desmontar, resignificar y reubicar sus contenidos para la reconfiguración de otra realidad (Lagarde, 1997). De esta manera, Abu (1988) y Castañeda (2010) ubican la etnografía feminista como un método ético y político que busca “la denuncia de todo aquello que denigre la dignidad humana, especialmente de las mujeres” (Castañeda, 2010, p. 224), como ocurre con las múltiples formas de violencia de género hacia las mujeres.

En consecuencia, desde una postura crítica-ética y política frente al sistema patriarcal (social, cultural, político y jurídico), que produce y reproduce la subordinación y opresión hacia las mujeres, así como con el deseo por conocer acerca de las distintas formas en que la violencia moral es invisibilizada (comprendida como una forma sutil, pero eficaz, de violencia de género hacia las mujeres) y de qué manera esto contribuye a la creación de relaciones de género desiguales, fue posible mi acercamiento al trabajo de campo.

Siguiendo adelante, García (2019) señala que hacer etnografía, tanto en el trabajo de campo como en la escritura, se asemeja a caminar a tientas en la oscuridad en la búsqueda de significados, pero, además, debe surgir del entendimiento de

nuestros deseos, de reconocer y abrigar lo que sentimos y de expresarlo con la potencia transformadora de palabras no dichas de la creación. Chispas que nacen del encuentro, de las relaciones que se dan con las personas que forman parte de nuestro día a día en el campo y con aquellas con las que compartimos conversaciones en la universidad, en casa o en un centro comunitario (García, 2019, p. 9).

De tal forma, como parte del posicionamiento ético-político, quien realiza una investigación etnográfica sobre las violencias de género hacia las mujeres, en atención a las consideraciones éticas de la Organización Mundial de la Salud (OMS), debe recibir un adiestramiento que incluya “una introducción básica a los temas de violencia doméstica y una orientación general sobre los conceptos de género y de discriminación y desigualdad de género” (OMS, 2001, p. 23). Lo anterior tiene la finalidad de que la persona confronte y supere sus sesgos y estereotipos en relación con las mujeres víctimas que se han configurado a partir del orden moral, social y cultural patriarcal.

Específicamente en la etnografía realizada, antes de comenzar el trabajo de campo, en los primeros dos años de la investigación se profundizó en conceptos fundamentales como *patriarcado, género, violencia de género, roles y estereotipos de género*, los cuales se desprenden de la teoría de género: “esta perspectiva se estructura a partir de la ética y conduce a una filosofía *posthumanista*, por su crítica de la concepción y [sic] androcéntrica de humanidad que dejó fuera a la mitad del género humano: a las mujeres” (Lagarde, 1997, p. 13). Lo anterior tuvo el propósito de que se evitara emitir juicios críticos, estigmas de culpa o estereotipos hacia las mujeres con quienes se realizaron encuestas y entrevistas.

En este mismo sentido, Castañeda (2010) plantea la necesidad de que las etnógrafas contemos con los conocimientos que nos permitan reconocer las ideologías y prácticas de género del grupo con el cual realicemos estancias de investigación, junto con el conocimiento de nosotras mismas, nuestros alcances y limitaciones, así como nuestros comportamientos, debido a que la convivencia cotidiana nos colocaría en situaciones en las que ambas construcciones se confrontarían continuamente.

Consideraciones éticas en la fase de investigación: recuperación de los datos etnográficos

En el método etnográfico se considera fundamental recuperar y problematizar la experiencia de la entrada al campo de investigación (García, 2019). Tal como se señaló en apartados anteriores, en la etnografía se parte de la parcialidad de la mirada etnográfica condicionada por subjetividades como las emociones, posiciones éticas y políticas, sesgos, prejuicios y referentes previos. De ahí que se establezca la necesidad de contextualizar los datos que se producen durante la observación participante ofreciendo información sobre quién los produce –posición dentro de la estructura social– y con qué propósitos, así como la intersubjetividad y el diálogo en la construcción del

“otro” como forma de compromiso político y ético (Gregorio, 2006, p. 31).

En tal sentido, en la entrada a campo pueden presentarse obstáculos de diversa índole que deben ser sorteados por la persona investigadora, buscando establecer diálogos basados en el compromiso ético con la o el “otro”. En el caso particular de esta investigación, el trabajo de campo inició con un grupo terapéutico privado para mujeres al cual fui invitada por su creadora y cuyo objetivo era brindar apoyo y escucha entre mujeres ante diversas problemáticas, entre ellas, la violencia de género en sus múltiples expresiones.

Al informar a las compañeras integrantes del grupo el propósito de la investigación, se tejieron redes que permitieron realizar encuestas en el Centro de Justicia para Mujeres-Querétaro (CEJUM-Querétaro), entrevistas a profundidad con quienes aceptaron participar en la investigación brindando su experiencia de violencia de género, así como con operadoras de justicia, con el propósito de indagar, desde sus vivencias, en algunos espacios de justicia y su *habitus* jurídico. No obstante, se presentaron algunos obstáculos marcados por el inicio de la pandemia por COVID-19 que impidieron realizar una observación participante por mayor tiempo en el CEJUM-Querétaro, lugar en el que se encuentra la Unidad IV de la Fiscalía del Estado, especializada en la investigación de delitos relacionados con la violencia familiar y los delitos sexuales.

De acuerdo con la OMS (2001), la seguridad de las mujeres entrevistadas es esencial y debe reflejarse en todas las decisiones del proyecto. En consecuencia, deben expresar su consentimiento pleno e informado, porque las entrevistas pueden generar procesos de revictimización en las mujeres que viven violencia de género. De esta manera, a todas las entrevistadas (pertenecientes al grupo terapéutico y a las instancias de justicia) se les hizo saber de manera previa el objetivo y los alcances académicos de la investigación, además de consultarlas sobre su deseo de colaborar en las entrevistas, indicándoles el tratamiento confidencial que tendrían los datos. Asimismo, se les compartió el contenido de las preguntas previo a su realización para otorgarles la posibilidad de elegir libremente cuáles deseaban contestar y cuáles no. En este mismo sentido, la OMS (2001) señala que las entrevistas deben llevarse a cabo en un ambiente privado que permita a las mujeres expresarse de manera libre y segura, debido a que muchas mujeres viven violencia en sus propios espacios de trabajo, su casa, la calle, etcétera.

Así, aunque nos encontrábamos en un contexto atravesado por las medidas de higiene de “sana distancia” y aislamiento establecidas por el Gobierno Federal mexicano a consecuencia de la pandemia por COVID-19, las entrevistas con mujeres víctimas de violencia del grupo se realizaron en las fechas y espacios que ellas seleccionaron y les resultaron más cómodos para que se sintieran seguras. Por otra parte, la OMS (2001) establece como consideración ética incluir en el diseño del estudio diferentes acciones para reducir toda angustia que las entrevistas les pudieran ocasionar a las mujeres, puesto que la violencia de género suele ser un tema estigmatizado y con frecuencia éstas son culpadas social, cultural, moral y jurídicamente por la violencia vivida. Por consiguiente, se optó por llevar a cabo entrevistas semiestructuradas con preguntas diseñadas para evitar emitir juicios críticos o generadores de culpa y estigmatización sobre sus acciones o inacciones, para darles la posibilidad de expresarse de manera libre, con respeto a aquellos aspectos sobre los que no quisieran hablar o profundizar.

Sobre este último aspecto, la OMS (2001) recomienda terminar las entrevistas de manera positiva, lo que en este caso se tradujo en destacar las estrategias que las mujeres pusieron en práctica para salir de la violencia, mencionándoles que la información compartida era importante y sería utilizada para visibilizar los múltiples factores (sociales, culturales y jurídicos) que inciden en la invisibilización de violencias de género que no dejan huellas o marcas físicas bajo el orden patriarcal, como la moral, que se presenta mediante acciones como el menosprecio moral, la desvalorización cotidiana de las mujeres como personas, los insultos, las acusaciones explícitas o implícitas, las restricciones a su discurso, etcétera.

Consideraciones éticas en la fase descriptiva en la investigación etnográfica feminista

Otra de las cuestiones éticas que se debaten desde las etnografías feministas es la manera en que se presentan los datos obtenidos en campo en la descripción etnográfica. Actualmente se busca evitar reproducir o construir a la o el sujeto sufriente, o contribuir a una “pornografía de la violencia” (Hernández, 2021) que coloca a las mujeres en lugares de inacción. En ese sentido, se ha propuesto colocar en lugares liminales a las mujeres con quienes trabajamos, lo cual implica comprenderlas como personas que se mueven en contextos marcados por violencias estructurales vinculadas a múltiples problemáticas sociales, pero también en lugares de rebeldía, resistencia, transgresión,

resiliencia, acciones colectivas y redes de apoyo entre mujeres, es decir, “lugares en los que se gesta la contrahegemonía espontánea del malestar con la cultura naturalizada” (Castañeda, 2010, p. 230), y es aquí donde reside el carácter ético-político de la etnografía feminista.

De esta manera, en la investigación etnográfica realizada se muestran las estrategias colectivas que las mujeres entrevistadas construyeron para salir de procesos de violencia de género. Una de ellas tiene que ver con el conocimiento encarnado generado desde las epistemologías feministas y que se encuentra en la base de acciones colectivas, como la generación de grupos de escucha y acompañamiento entre mujeres. Así, una de las integrantes del grupo terapéutico logró recuperar su autonomía y salir de una relación de violencia de género ejercida por su expareja tras unirse a un grupo de ayuda entre mujeres, donde no sólo compartió su experiencia con otras compañeras para comprender que no era su culpa ni se trataba de un caso aislado, sino que también aprendió conceptos de la teoría de género que le permitieron ponerle nombre y apellido a lo vivido y ayudar a otras mujeres.

En consecuencia, se plantea que el conocimiento generado desde las epistemologías feministas es uno transformador. De acuerdo con Donna Haraway (1995), este tipo de conocimiento se gesta desde perspectivas parciales y encarnadas, permite “la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas” (p. 15), y busca transformar los sistemas de conocimiento y las formas de mirar la realidad, porque no se trata de cualquier perspectiva parcial, sino de la parcialidad asumida y autocrítica. Se trata de un conocimiento capaz de “construir mundos menos organizados en torno a ejes de dominación” (p. 15). A partir de una epistemología que surge desde las mujeres y para las mujeres como grupo subalterno, en la que quien observa y genera conocimiento no se puede situar desde ningún lado, se asume un compromiso ético, político y responsable como parte de aquello que se estudia. Haraway señala:

el yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra siempre ahí y en estado original. Está siempre construido y remendado de manera imperfecta. Y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro (p. 16).

En atención a lo anterior, la OMS (2001) establece que las personas investigadoras tienen la responsabilidad ética de ayudar

a garantizar que los resultados presentados se interpreten de manera adecuada y sean utilizados en beneficio de las mujeres, en razón de que “los costos enormes de la violencia contra las mujeres al nivel personal, social y de la salud, generan una obligación moral en los investigadores y en los donantes para tratar de garantizar que los resultados del estudio se apliquen en el mundo real” (OMS, 2001, p. 29). En tal sentido, en la descripción etnográfica se muestran las alternativas que las mujeres construyen y que contribuyen a la deconstrucción de las relaciones de género establecidas en el patriarcado.

Finalmente, otra de las cuestiones éticas fundamentales en la descripción de los datos consiste en guardar la confidencialidad de la información a fin de garantizar la seguridad de las mujeres y la calidad de los datos. Al respecto, la OMS (2001) señala que la información que las mujeres proporcionan durante las entrevistas es “sumamente personal. La dinámica de una relación violenta es tal que el acto de revelar detalles sobre la violencia a alguien fuera de la familia también podría provocar otro episodio violento” (p. 20).

De esta forma, en la descripción de la investigación, los nombres de las mujeres encuestadas y entrevistadas fueron modificados, se utilizaron seudónimos y se evitó colocar datos que permitieran su identificación. Asimismo, antes de iniciar las entrevistas, se solicitó su permiso para grabar las conversaciones y se les informó que dichas grabaciones serían eliminadas después de que concluyera la investigación y que exclusivamente la investigadora accedería a ellas, es decir, que no se trataba de un material de carácter público que podría ser otorgado a ninguna persona o institución que lo solicitara posteriormente.

Consideraciones finales

La investigación etnográfica feminista es un método ético-político que ha permitido comprender múltiples realidades socioculturales atravesadas por relaciones de poder de género y su articulación con la raza, clase social, etnia, ciclo de vida, preferencias sexuales, etcétera, mediante la desestabilización de la categoría *mujer* para hablar de *mujeres* en plural, esto es, desde su diversidad de experiencias de acuerdo a la cultura y momento histórico que viven (Lamas, 1999).

Como se abordó a lo largo del artículo, una de las características principales de este tipo de investigación es que su realización conlleva el compromiso ético-político de mejorar las condiciones de subordinación y opresión que viven las mujeres en el sistema de poder denominado *patriarcado*. Es decir,

quien inicia una investigación de este tipo debe observar la realidad a partir de una sensibilización a la problemática de las relaciones desiguales entre los géneros y tener el compromiso ético de cuestionar y visibilizar el orden moral patriarcal en el que el deber ser femenino es juzgado de manera diferenciada y origina procesos de múltiples violencias cuando las mujeres no cumplen con el parámetro o se desvían del deber ser y hacer asignado.

De esta forma, es necesario que quien busque observar, registrar, analizar, describir e interpretar la realidad sociocultural de las mujeres a través de la etnografía feminista, de manera inicial, se posicione ética y políticamente para cuestionar el orden que subordina y oprime a las mujeres mediante diversos mecanismos, pero también conozca, en términos teóricos y metodológicos, acerca del sustento patriarcal-estructural de dichas subordinaciones para evitar reproducir roles, valores y estereotipos acerca de comportamientos asociados a lo femenino.

Así, como parte del proyecto político, será posible generar conocimientos para comprender cómo funciona el género en la producción y reproducciones de oposiciones entre mujeres y hombres, además de las jerarquizaciones de unos sobre otros, tal como ocurre con las diferentes formas de violencia de género hacia ellas, las cuales son manifestaciones crueles, veladas o explícitas de dicha oposición. Del mismo modo, permitirá reconocer y recuperar sus estrategias de lucha y resistencia. Lo anterior debido a que las violencias de género hacia las mujeres son una problemática compleja que requiere ser analizada para comprender su carácter estructural y desarticular los múltiples mecanismos que la sustentan y permiten su continuación, sin embargo, en términos éticos es fundamental evitar reproducir discursos revictimizantes sobre las mujeres que las coloquen como sujetas sin agencia, tal como se ha planteado desde las éticas feministas es posible la modificación del doble parámetro moral con el que se les juzga, para ello es necesario recurrir a “una ética feminista situada y contextual, que cuestiona las dicotomías razón-emoción, público-privado [...] Una ética basada en las relaciones y los procesos” (Osorio-Cabrera, Gandarias y Fulladosa, 2021, p. 49). Una ética de acompañamiento, en el que la persona etnógrafa se reconozca entre afinidades y diferencias (Abu, 1988) con las mujeres con quienes realiza la investigación, para la producción de conocimientos encarnados que permitan identificar o trazar rutas de deconstrucción del orden patriarcal.

Referencias

- Abu, L. (29 de febrero de 1988). *¿Puede haber una etnografía feminista?* [conferencia]. Sección de Antropología de la Academia de Ciencias, Nueva York, EE.UU.
- Bartra, E. (2010). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En N. Blazquez, F. Flores y M. Ríos (Coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 67-78). Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias; Facultad de Psicología.
- Blanco, F., Cortaza, L. y Cruz, J. (2024). Feminismo como base en la investigación de la violencia y la perspectiva de enfermería. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5(2), 661-672. <https://doi.org/10.56712/latam.v5i2.1907>
- Bustillos, S. (2005). Mujeres de tierra. Ambientalismo, feminismo y ecofeminismo. *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 15(28), 59-77. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85915204>
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Asociación para Cooperación con el Sur-Las Segovias.
- Camarero, G. (2023). Estudios de género en la interdisciplina: una propuesta para el abordaje de problemáticas de género en contextos rurales en la intersección entre la Geografía y la Antropología. *Huellas*, 27(2), 59-77. <http://dx.doi.org/10.19137/huellas-2023-2716>
- Castañeda, M. (2010). Etnografía feminista. En N. Blazquez, F. Flores y M. Ríos (Coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 217-238). Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias; Facultad de Psicología.
- García, A. (2019). Desde el conflicto: epistemología y política en las etnografías feministas. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (35), 3-21. <https://doi.org/10.7440/antipoda35.2019.01>
- Gargallo, F. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. Historia de las ideas.
- Gargallo, F. (12 de septiembre de 2012). *Ética y feminismo: una reflexión desde la violencia actual* [ponencia]. Universidad Autónoma de México-Coahuila, Ciudad de México, México.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa.
- Gregorio, C. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), 22-39. <https://doi.org/10.11156/aibr.010104>
- Gutiérrez, G. (1997). El concepto de género: una perspectiva para repensar la política. *La ventana. Revista de estudios de género*, (5), 55-71. <https://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/331>

- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Hernández, A. (2021). Etnografía feminista en contextos de múltiples violencias. *Alteridades*, 31(62), 41-55. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2021v31n62/Hernandez>
- Hierro, G. (1990). *Ética y feminismo*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lagarde, M. (1997). *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*. Horas y Horas.
- Lamas, M. (1999). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *Papeles de Población*, 5(21), 145-178. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11202105>
- Martínez-Espínola, M.V. (2024). Etnografías feministas en América Latina. Contribuciones para un estado de la cuestión. *Revista CoPaLa. Construyendo Paz Latinoamericana*, 9(20), 1-17. <https://www.redalyc.org/journal/6681/668178214009/html/>
- OMS (Organización Mundial de la Salud). (2001). *Dando prioridad a las mujeres: recomendaciones éticas y de seguridad para la investigación sobre la violencia doméstica contra las mujeres*. (WHO/EIP/GPE/99.2). <https://apps.who.int/iris/handle/10665/70445>
- Osorio-Cabrera, D., Gandarias, I. y Fulladosa, K. (2021). Consideraciones ético-político-afectivas en investigaciones feministas: articulaciones situadas entre academia y activismo. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (50), 43-66. <https://www.redalyc.org/journal/2971/297170953003/html/>
- Ruiz, M. (2022). Etnografías feministas en México: críticas de las nuevas generaciones de antropólogas. *Alteridades*, (63), 81-94. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2022v32n63/Ruiz>
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Thompson, J. (2013). The transdisciplinary Moment(um). *Integral review*, 9(2), 189-199. [https://www.integral-review.org/issues/vol_9_no_2_klein_the_transdisciplinary_moment\(um\).pdf](https://www.integral-review.org/issues/vol_9_no_2_klein_the_transdisciplinary_moment(um).pdf)

Competencia intercultural y formación ética: una reflexión en ciencias sociales

*Intercultural competence and ethical education:
a reflection in the social sciences*

Juan Jesús Velasco Orozco 

Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, México

* jujevo@gmail.com

DOI: 10.61820/dcuaq.2395-8847.1864

Fecha de recepción: 13 de marzo del 2025

Fecha de aceptación: 2 de junio del 2025

Resumen

El presente artículo es una reflexión y, a su vez, una invitación a reflexionar acerca de la importancia de la competencia intercultural en la formación inicial de estudiantes de las ciencias sociales (sociología, antropología, economía, administración, derecho, turismo, entre otras), como una alternativa para analizar y prever conflictos morales y éticos en el ejercicio de la profesión, sea durante los estudios o en el mundo del trabajo. El objetivo de tal proposición es tomar conciencia, evitar y saber tratar los malentendidos entre personas o grupos con distintas perspectivas culturales, no sólo para habilitar al estudiante en sus relaciones sociales cotidianas, sino también para reconocer la responsabilidad ética que conlleva el estudio de las personas en su interacción habitual en contextos de diversidad cultural. Para ello, se presentan conceptos y premisas resultado de una investigación documental, con las que se pretende argumentar la reflexión. Proponer la interrelación entre la competencia intercultural, el conflicto moral y ético, y la formación inicial en las ciencias sociales es su intención.

Palabras clave: ciencias sociales, competencia intercultural, conflicto moral, formación, responsabilidad ética

Abstract

This article offers a reflection, and an invitation to reflect, on the importance of intercultural competence in the initial education of students in the social sciences (sociology, anthropology, economics, management, law, tourism, among others). It pro-



poses this competence as an alternative lens for analyzing and anticipating moral and ethical conflicts in professional practice, both during academic training and in the world of work. The aim of this proposal is to raise awareness, prevent and appropriately address misunderstandings between individuals or groups with different cultural perspectives. This is not only to enable students to navigate everyday social interactions, but also to foster recognition of the ethical responsibility involved in studying people and their interactions within culturally diverse contexts. To this end, the article presents concepts and premises based on documentary research that support this reflection. Its main purpose is to propose the interrelation between intercultural competence, moral and ethical conflict, and initial education in the social sciences.

Keywords: education, ethical responsibility, intercultural competence, moral conflict, social sciences

Introducción

La consideración sobre la ética como un campo de la filosofía que reflexiona acerca de la moral, que se refiere a todo aquello que la gente en sociedad hace, dice, piensa y también siente con relación a lo que se considera bueno y lo que se considera malo, es un ámbito de formación profesional muy importante. El conflicto moral se vuelve ético al ser examinado con detenimiento y reflexionado críticamente (Jacorzynski, 2016, p. 17), conversión que se enseña y ejercita en el aula. Una de las razones de ello es que las acciones cotidianas de carácter moral, de forma general, no se perciben de forma explícita; son inconscientes debido a que su habitualidad y, por tanto, familiaridad, las da por sentadas. Pero en esas prácticas, “como en toda acción social, subyace una problemática normativa” (Jacorzynski, 2016, p. 18), al ser convenciones sociales que buscan dar sentido y significado a la vida social.

A lo largo de la formación inicial¹ en ciencias sociales (sociología, antropología, economía, administración, derecho, turismo, entre otras) se tratan los fundamentos de la profesión, entre ellos, el código de ética del gremio, los valores que orientan y dan sentido a la tradición profesional, las habilidades sociales necesarias para prestar el servicio en el mundo laboral y la resolución de problemas contingentes e imprevistos. Sin embargo, creemos que no siempre se da la suficiente importancia o ni siquiera se hace mención a los conflictos morales que potencialmente se producen en la interacción entre personas

¹ Por *formación inicial* entendemos, en México, los estudios de nivel licenciatura o de pregrado.

y grupos de personas al estudiar la sociedad y la cultura humana en su diversidad.

La existencia de esos conflictos morales se vincula, siguiendo a Muñox *et al.* (2015), a la situación problemática que aparece cuando hacer, decir o pensar algo supone aceptar unos valores y rechazar otros por considerarse difícil o casi imposible mantener ambos de manera simultánea. Cuando se trata de una cuestión imposible, recibe el nombre particular de *dilema moral*, puesto que las opciones se presentan como una disyunción excluyente. En tanto, si se piensa que es difícil, mas no imposible, entonces sería un *conflicto moral*, donde haría falta encontrar la alternativa adecuada entre muchas posibles; propugnan que deberíamos esforzarnos por alcanzar “un cierto equilibrio entre los valores en conflicto” (p. 9).

Asumimos que tanto los conflictos morales como los éticos son contextuales (fijados o circunstanciados); son relacionales, pues dependen de la intersubjetividad entre personas y grupos, así como del caso específico de la situación. En ese sentido, no existe una respuesta universal para ellos. No obstante, tales afirmaciones no nos eximen de la responsabilidad de plantearlos en la formación inicial de científicos sociales, teniendo en cuenta de antemano que irremediablemente surgirán y, por consiguiente, nos interpelarán. Por ello, desde el punto de vista de Del Olmo (2010), es necesario hacer dos cosas: “prepararnos para enfrentarlos y planearlos cuando surjan, de una forma explícita. Para lo uno y para lo otro es necesario prepararse, aprender” (p. 10). Por otra parte, al considerar que, en los contextos sociales donde prevalece la subjetividad humana, es necesario para la persona investigadora social explorar procesos de intersubjetividad dentro de un orden social con permanentes ejercicios de poder, entonces la reflexión ética trataría de “brindar la mayor protección posible a los sujetos” (Taborda y Brausin, 2020, p. 4).

El planteamiento central de este trabajo es que, al vivir en sociedades multiculturales, la formación de la persona en ciencias sociales debiera incluir explícitamente el desarrollo de la capacidad de trabajar en contextos de diversidad cultural, para que al concluirla alcance la competencia intercultural (CI) que caracterizamos en este trabajo. Este “deber” tiene su fundamento en su carácter moral y, con ello, de una formación ética. La premisa de la que se parte descansa en la consideración de que la interacción entre personas de diferentes culturas propicia malentendidos interpretativos que potencialmente conducen a conflictos morales y éticos que se pueden evitar

o atender con efectividad si se incluyen de manera explícita durante la formación inicial. En la UNESCO ya lo han visto venir, al sostener que

incorporar las competencias interculturales en todos los niveles de los sistemas educativos formales, informales y no formales para facilitar [su] aprendizaje [...] y ganar flexibilidad en las interacciones con otros [permitirá] hacer[r] frente a las ideas prejuiciosas, pues éstas dependen, en gran parte, de la falta de conocimientos precisos y experiencias sobre una amplia gama de culturas (UNESCO y UNC, 2017, p. 31).

Sostenemos que el principal fundamento de una tesis como la anterior es que, si el comportamiento humano es adquirido y desplegado en un contexto cultural específico, entonces en toda intervención que pretenda ser efectiva se tendrá que prestar atención al contexto en el que están inmersas las personas (Martínez, Martínez y Calzado, 2006, p. 333).

Tomar en cuenta cuestiones éticas en la formación de científicos sociales ha sido frecuente principalmente en los diferentes momentos de la generación de conocimiento científico: planeación, método, recolección de información, análisis, presentación y manejo de los datos tras la finalización del estudio (Valencia-Contrera, 2023). También han estado presentes en lo que respecta a observar la integridad, autonomía y dignidad de los participantes de la investigación social. Taborda y Brausin (2020) las consideran concretamente en el consentimiento informado, la confidencialidad de la información, el respeto por el anonimato de los participantes y en lo que se refiere al bienestar social que produce la investigación o el resguardo de los derechos de las poblaciones humanas. Otros principios incluidos en la ética profesional tienen que ver con la publicación, privacidad, no daño, conflicto de interés y responsabilidad con la información. “De ahí que la ética consiste en una dimensión transversal al proceso de [formación y de] investigación [social] en su conjunto” (Restrepo, 2018, p. 119).

Pese a lo anterior, no hemos encontrado (estamos en la búsqueda) una referencia para formar profesionales en las ciencias sociales en general, y no sólo en antropología, con una CI que les permita prever y atender los conflictos morales y éticos en su práctica laboral en un mundo globalmente interconectado. Así, el objetivo del presente artículo es reflexionar en torno a la importancia precisamente de incluir en la formación inicial de la persona científica social la CI, con la finalidad de que prevea

problemas morales en su ámbito de trabajo, contribuyendo a su educación ética profesional. Al respecto, consideramos otra premisa: una CI es fundamental no sólo para desarrollar investigaciones de campo exitosas y enriquecedoras, sino también para habilitar ante un mundo multicultural interconectado.

Se trata, por lo tanto, de una invitación a reflexionar sobre la formación moral y ética de profesionistas en el campo de las ciencias sociales a partir de la incorporación de la CI y lo que ésta implica para la vida social laboral y cotidiana de las personas egresadas, en un mundo de la vida internamente diferenciado. Este ejercicio reflexivo se llevó a cabo mediante una revisión crítica con una metodología documental, en la cual se seleccionaron e interpretaron textos para identificarlos y establecer una relación categorial con la que se pretende argumentar una postura como la que aquí se presenta.

La ruta metodológica siguió la propuesta de García-Córdoba (2015), compuesta por 1) la deliberación de la cuestión a investigar, 2) la elaboración del proyecto de investigación, 3) la definición conceptual preliminar, 4) el examen de estudios antecedentes, 5) el diseño del esquema de acopio de información, 6) la determinación de expertos, 7) la búsqueda de información, 8) la recuperación de la información, 9) la determinación del orden de lectura, 10) la lectura de la información, 11) la elaboración de fichas o notas, 12) la elección del tipo de documento a realizar (en este caso, un artículo reflexivo), 13) la definición del esquema de exposición, 14) la organización de las fichas, 15) el análisis de la información disponible, 16) la definición de la estructura argumentativa, 17) la elaboración del borrador, 18) la revisión del borrador, 19) el sometimiento a la evaluación por pares y 20) la presentación de la versión final.

Para desarrollar la argumentación de tal reflexión, comenzamos señalando referencias sobre la formación inicial para la ciencia social, tras lo cual haremos una distinción entre la capacidad y la competencia en los seres humanos, destacaremos la cultura y el contexto intercultural como ámbito de la ciencia social que demanda del practicante ciertas competencias, desarrollaremos el planteamiento mostrando lo que entendemos por competencia intercultural para la formación ética en la ciencia social y como aprendizaje cultural, y finalizaremos llamando la atención sobre el riesgo moral y ético en la ciencia social en un contexto intercultural, desde donde posicionamos la propuesta de esta contribución.

Marco teórico-conceptual

Formación en la ciencia social y su implicación cultural

La formación de personas científicas sociales en el mundo actual, global, interconectado, multicultural y en rápido proceso de transformación, hace que la acción social esté cada vez más configurada por múltiples puntos de vista o visiones del mundo. Esta complejidad pone al estudioso del fenómeno social frente a retos formativos de gran envergadura, entre otros, la capacidad de trabajar efectiva y éticamente en ámbitos interculturales. Para ilustrar ese hecho, retomamos lo que Raúl Rojas (2008) sostiene en cuanto a que la investigación es una práctica social históricamente determinada, por lo que

1) la realidad objeto de estudio no siempre es la misma ya que cambia constantemente, 2) las circunstancias en las que se realiza la investigación son distintas [...]; 3) como sujetos histórico-sociales poseemos un marco sociocultural y una posición político-ideológica que se manifiesta explícita o implícitamente al elegir los temas de estudio y durante la construcción del conocimiento; asimismo, nuestra relación con otros investigadores se encuentra influida por una serie de mediaciones sociales; 4) el desarrollo de una disciplina y, consecuentemente, la práctica respectiva dependen y se ubican en un determinado contexto sociocultural, de conformidad con las necesidades y exigencias de la sociedad de que se trate (p. 66).

Sostendremos, entonces, que la formación para esa práctica tendría que considerar el desarrollo de ciertas capacidades personales que estén a la altura de dichas circunstancias, una de las cuales sería la interculturalidad humana. Por otro lado, hay que incluir la premisa de que la formación y la investigación son actos políticos, por lo que no pueden concebirse como un proceso neutral, de tal manera que las cualidades personales conformadas por los valores y las actitudes son tan importantes como los conocimientos y métodos específicos. Por ello, resulta imperativo reflexionar más allá de la teoría y la técnica, por ejemplo, “en la ineludible conexión entre informar sobre una investigación y los principios de una actuación y comunicación ética” (Rivera *et al.*, 2009, p. 29), a través de la capacidad en desarrollo de la interculturalidad para el mejor desenvolvimiento del profesionista en ciernes.

La formación en ciencias sociales conlleva, entre otras cosas, enseñar y aprender a establecer relaciones sociales con personas desconocidas, ya sea de la propia cultura o de una

diferente. El trabajo de campo, por ejemplo, que supone una experiencia intersubjetiva que debe ser aprendida, “pues nos permite acceder a una sensibilidad cultural diferente” (Restrepo, 2018, p. 12), se da generalmente en contextos de diversidad cultural, por lo que el estudiante se ve implicado en relaciones sociales que le demandan desarrollar su capacidad intercultural para comprender a la población objetivo.

Cuando el trabajo científico se dirige a la comprensión de la vida social en ese tipo de contextos, el practicante se encontrará con una experiencia de traducción entre el mundo social de las personas cuya acción estudia y aquel de la ciencia social con sus procesos y estructuras de saber experto. Como lo establece atinadamente Ángel Díaz (2010a): “Inserto en esta experiencia de traducción, el trabajo de campo que [...] sitúa necesariamente al etnógrafo, como a un traductor, en una posición de doble agencia” (p. 60). Asimismo, Nancy Scheper-Hughes (2010) sostiene que uno de los puntos nodales del método de campo consiste en la “labor de hacer de testigo” (p. 220), lo que requiere una interrelación comprometida en el mundo de los sujetos de estudio durante un periodo prolongado. Aquel ejercicio de traducción no es exacto, pues la probabilidad de interpretar erróneamente siempre estará presente, por lo que es muy probable que aparezcan malentendidos o errores comunicativos que trastocan los principios morales (valores, reglas de etiqueta) de las personas y conviertan en un conflicto ético la relación social en el trabajo de campo o el servicio profesional.

*Cultura y contexto
intercultural
como ámbito
de la ciencia social*

Siguiendo a Ángel Díaz (2010b), la cultura es una propiedad de la acción social consistente en las formas convencionales que orientan las relaciones entre las personas para la vida social; es “el conjunto de reglas con cuyo uso las personas dan forma a su acción social” (p. 19). Sostenemos, entonces, que las reglas de acción social son reglas morales por excelencia que configuran la dimensión ética de la sociedad humana. Oliveras (2000) además considera que “la cultura [...] tiene [...] relación con la manera en que las personas se expresan emocionalmente, la forma de pensar, de moverse, de resolver problemas” (p. 11) y se observa en todas las esferas de la vida cotidiana.

Cuando interactuamos comunicativamente con miembros de nuestra propia sociedad, “partimos a menudo de la idea de que entiende[n] e interpreta[n] nuestras intenciones, lo que le[s] queremos decir” (Oliveras, 2000, p. 10); sin embargo, no siempre acertamos. Ahora bien, si los interlocutores provienen de otra

cultura, esa interacción se ve frustrada “principalmente porque ninguna de las partes comprende que cada una de ellas vive en un mundo de percepciones diferente” (Oliveras, 2000, p. 10)

Cuando hay diferencias significativas en la relación social por no compartir el mismo orden imaginado (cultura), el mensaje que emitimos puede ser interpretado de forma muy diferente a nuestras intenciones, incluso “aunque esté ‘lingüísticamente’ adecuado” (Oliveras, 2000, p. 10). Estas situaciones producen malentendidos que van de lo gracioso a causar pena e incomodidad, hasta adquirir o aumentar prejuicios sobre los demás, y crear problemas sociales graves, como racismo, discriminación, exclusión, desigualdad social, xenofobia, entre otros.

De acuerdo con Oliveras (2000), “la necesidad de relacionarse con personas de otras culturas es hoy más evidente que nunca” y, a su vez, los contactos entre personas y grupos de sistemas culturales distintos “no se limitan a las relaciones internacionales, sino que en un mismo país conviven diversidad de culturas y subculturas”. Nuestra sociedad es cada vez más multicultural por vía de desplazamientos por turismo, cuestiones laborales, intercambio comercial, entre otras muchas razones. Ante esta condición, llegar a un entendimiento mutuo en “esos mundos diferentes”, que atempere el choque cultural, se hace cada vez más imperativo (p. 11). Para alcanzar ese objetivo hay que destacar ciertas consideraciones acerca de la cultura en la formación profesional del científico social, por ejemplo:

1. La cultura de los sujetos, usuarios o beneficiarios (historia, tradiciones, valores, sistema familiar, expresiones artísticas).
2. El impacto del racismo (etnocentrismo extremo) y la pobreza (exclusión y desigualdad social) sobre la conducta, actitudes, valores y discapacidades.
3. Los patrones de conducta en la búsqueda de ayuda para grupos minoritarios marginados.
4. El papel del lenguaje (sistema simbólico y expresión de la cultura) y los patrones en la forma de hablar y estilos de comunicación en los diferentes contextos multi e interculturales.
5. El impacto de las políticas de servicios públicos sobre y desde los usuarios/beneficiarios.
6. Los recursos (centros, personas, redes de apoyo informal) disponibles para y desde los grupos minoritarios y las comunidades.

7. El reconocimiento de cómo los puntos de vista o visiones del mundo de los profesionales pueden entrar en conflicto o acomodarse a las necesidades de los usuarios de diferentes culturas.
8. El conocimiento de cómo las relaciones de poder en las organizaciones o en las instituciones impacta en las diferentes culturas (Martínez, Martínez y Calzado, 2006, p. 339).

Nos gustaría apuntar, a partir de una investigación que nos encontramos desarrollando, que los planes de estudio y programas de licenciatura de las carreras consideradas de ciencias sociales en México no incluyen explícitamente la cultura como categoría de análisis antropológico en el sentido que aquí se muestra. Cuando aparece, se asocia principalmente a las artes, el patrimonio, lo indígena y la escolarización. Sin embargo, aún es una hipótesis (prejuicio) que consideramos que tiene influencia en la formación profesional del alumnado.

Capacidad-competencia: sentido categorial

El sentido que le damos a la palabra *capacidad* tiene que ver con una cualidad intrínseca a la biología. En el caso de los seres humanos, las capacidades pueden ser físicas, cognitivas y sociales, las últimas de las cuales incluyen la intersubjetividad, cooperación, colaboración, tendencia a la sociabilidad, entre otras. Al respecto, queremos destacar dos cosas: 1) su latencia, posibilidad y potencialidad, y 2) que su desarrollo o expansión dependerá de estimularlas, ejercitarlas, ponerlas en marcha, lo que les confiere una dimensión cultural.

La educación formal escolarizada como acción social tiene la intención de ofrecer ese estímulo. Mediante el ejercicio práctico y la reflexión crítica, busca convertir la capacidad en competencia. En este sentido, Martínez-Lirola (2018) sostiene que “una de las características fundamentales de la educación superior en el siglo XXI ha de ser la de basar la enseñanza en competencias” para que el estudiante se adapte a las características que la sociedad le presenta (p. 3). Así, la competencia de carácter social “remite a tener suficiente capacidad, habilidad, conocimiento o entrenamiento [que posibilite un decir, hacer y pensar] apropiado [...] en un contexto particular”. La competencia está conformada por “componentes cognitivos (conocimiento), funcionales (aplicación de conocimiento), personales (comportamiento) y éticos (principios que guían el comportamiento)”. Por otra parte, “generalmente [...] no depende de una sola habilidad, actitud o tipo de conocimiento, sino que

compromete un complejo conjunto de capacidades, actitudes y conocimiento” (UNESCO y UNC, 2017, p. 16).

“La competencia consiste en saber hacer tras integrar, movilizar y adecuar tanto conocimientos como capacidades [...] con el fin de contribuir al desarrollo integral del alumnado [...] de modo que se vea una aplicación directa entre lo que se aprende en las aulas y el mercado laboral” (Martínez-Lirola, 2018, p. 3). Para el presente trabajo de reflexión, significa una capacidad humana desarrollada intencionalmente a través de procesos educativos que tienen verificativo en las aulas escolares.

Desarrollo del planteamiento

Competencia intercultural para la formación ética en la ciencia social

Existen diversas acepciones semánticas sobre lo que es una competencia como autoridad, capacidad profesional, competición, cualificación, incumbencia, e incluso como suficiencia (Lévy-Leboyer, 1996). En este ejercicio reflexivo, una competencia intercultural se considera una capacidad inherente al ser humano intencionalmente desarrollada (habilidad, aptitud, eficiencia) para llevar a cabo tareas y funciones específicas, en el caso que nos ocupa, desenvolverse lo más moral y éticamente posible en contextos sociales multiculturales. Meyer (1991, como se citó en Oliveras, 2000) define la CI como

la habilidad de una persona de actuar de forma adecuada y flexible al enfrentarse con acciones, actitudes y expectativas de personas de otras culturas. La adecuación y flexibilidad implican poseer un conocimiento de las diferencias culturales entre la cultura extranjera y la propia; además, tener la habilidad de poder solucionar problemas interculturales como consecuencia de dichas diferencias. La CI incluye la capacidad de estabilizar la propia identidad en el proceso de mediación entre culturas y la de ayudar a otras personas a estabilizar la suya (p. 38).

La CI, entendida como la capacidad de interactuar de manera efectiva con personas de otras culturas, es importante en un mundo globalizado, donde estas relaciones son cada vez más frecuentes. A su vez, cuando se utiliza el término *intercultural* hacemos referencia a cómo son las relaciones, las interacciones que se dan y que se establecen entre las personas de diferentes culturas (Elboj *et al.*, 2017). Se trata, pues, de un concepto relacional, donde el cómo es lo que configura la cualidad cultural.

Pensamos que “tener un adecuado y relevante conocimiento” sobre la diversidad cultural humana, “así como conocimiento [...] [de las] cuestiones que emergen cuando miembros de diferentes culturas interactúan [interculturalidad], conservando actitudes receptivas que impulsen el establecimiento y mantenimiento del contacto con otros diversos” son cualidades de la CI, además de saber “aprovechar el conocimiento y las actitudes al interactuar con otros” (UNESCO y UNC, 2017, p. 20).

A continuación, enlistamos posibles características de la CI que consideramos que el educando debería adquirir en su formación inicial en el ámbito de las ciencias sociales:

1. Conocimiento de la cultura como categoría científica bioantropológica (una cualidad general y al mismo tiempo específica de nuestra especie).
2. Habilidades interpersonales, como la empatía, la escucha activa, la observación y el pensamiento crítico (una cualidad que orienta a los seres humanos a la sociabilidad).
3. Actitudes abiertas, no discriminatorias, hacia otras personas y sus culturas (los seres humanos como sistemas abiertos, inconclusos y en búsqueda de sentido y significado).
4. Respeto y valoración de las diferencias y de la diversidad como enriquecimiento humano (la cultura como orden imaginado que da sentido a la experiencia humana y que se muestra en una diversidad ilimitada).
5. Motivación para interactuar con personas de otras culturas (la diversidad como ventaja adaptativa y de enriquecimiento para resolver nuestro inacabamiento biológico).
6. Flexibilidad y voluntad de aprender de nuevas experiencias u otras formas de dar sentido a la experiencia humana (actitud de apertura reflexiva y crítica que permita el aprendizaje humano como preparación ante un mundo incierto).

Por su parte, entre los requerimientos personales mínimos para desarrollar y alcanzar la CI, se incluirían los siguientes, con base en UNESCO y UNC (2017):

1. Respeto (comprender el punto de vista del otro desde el otro permitiría valorarlo en su justa y moral dimensión).
2. Autoconsciencia/identidad (comprender los lentes a través de los cuales cada uno ve el mundo permite ver los propios).
3. Visión desde otras perspectivas/visiones de mundo (promueve la empatía y un espíritu analítico con los que se vean con claridad las semejanzas y diferencias del ser humano en sociedad).

4. Escucha y observación (participar en un diálogo y en una interacción cotidiana demanda esfuerzo, atención, concentración, paciencia y tolerancia).
5. Adaptación (ser capaz de cambiar temporalmente de perspectiva, desarrollando la flexibilidad mental y conductual).
6. Construcción de vínculos sociales (redes de relaciones que crean sistemas de organización perdurables y colaborativos).
7. Humildad cultural (combina respeto con autoconsciencia) (UNESCO y UNC, 2017, p. 28).

Debido a la extensión y el sentido de este artículo, no definimos, describimos y, sobre todo, operacionalizamos estos requerimientos para su enseñanza y aprendizaje; no obstante, estamos trabajando en esta tarea en otro espacio. Por otra parte, sobre la importancia de la CI en la formación de científicos sociales enfocada en el desempeño laboral para que sea considerada en el perfil de egreso, retomáramos lo siguiente:

1. En el mundo del trabajo, un equipo inclusivo puede generar un entorno de colaboración y aprendizaje mutuo.
2. En el ámbito de la prestación de servicios profesionales, puede llevar a interacciones más productivas con los clientes, usuarios o beneficiarios, impulsando ventajas en el negocio, la productividad o el beneficio social.
3. En cualquier ámbito de la vida social humana, salud, educación, economía, política, familiar, entre otros, permite interactuar y acordar con grupos culturalmente diversos.
4. “La persona [...] evaluaría apreciativamente los aspectos de su propia conducta profesional, de las conductas de las otras personas con las que ha de relacionarse, y los requisitos del trabajo y la organización desde la perspectiva de la cultura” (Aneas, 2005, p. 3).
5. Contribuye a redefinir la idea que se tiene del propio grupo (reflexividad) frente a los otros.
6. Ayudaría a prevenir y desmontar los estereotipos negativos, entre otros fenómenos sociales negativos (racismo, sexismo, xenofobia).
7. Permite generar un amplio espectro de respuestas pertinentes a las diversas situaciones interculturales.
8. Facilita “enviar y recibir mensajes verbales y no verbales apropiados y precisos” (comunicabilidad oral y escrita) (Martínez, Martínez y Calzado, 2006, p. 342).

9. Su introducción es importante para promover la interacción social pacífica y la comprensión de lo culturalmente diverso (Martínez-Lirola, 2018, p. 6).

Por todo ello, consideramos que la CI representa un atributo transversal, valorable y útil para todos quienes que trabajan en relación con personas de otras culturas y, por lo tanto, también es un posible recurso para el ejercicio de la ciudadanía muy importante en la propia formación social.

La competencia intercultural como aprendizaje cultural

Establecer la CI como un propósito o elemento del perfil de egreso implicaría verla como un proceso de aprendizaje (ejercicio y entrenamiento) cultural. Su objetivo es que se aprenda sobre las características importantes de la cultura como fenómeno humano general y, al mismo tiempo, diverso y contextual. Adler (1987) propuso que ese aprendizaje cultural implicaría lo siguiente:

1. Un cambio geográfico y del panorama cultural (tomar distancia, alejamiento y descentramiento del sí mismo cultural, lo cual se trabajaría mediante prácticas y ejercicios de trabajo de campo).
2. Una experiencia altamente personalizada a través de la vivencia del choque cultural en situaciones reales, virtuales o ficticias.
3. Introspección y reflexión críticas respecto de sí mismo y de los demás; el conocimiento de otras culturas es un espejo de la humanidad.
4. Emociones fuertes positivas y negativas como resultado de la experiencia personal.
5. El análisis de las relaciones interpersonales a través de las cuales surge la experiencia intercultural.
6. La experimentación con diferentes conductas y formas de ver el mundo.
7. Oportunidades múltiples para la comparación que lleve al estudiante a identificar diferencias y semejanzas de la experiencia del ser humano (pp. 30-31).

Como cualidades personales que favorecen el aprendizaje cultural, es decir, una lista que complementa la anterior de requerimientos personales, se apuntaría lo siguiente (Martin, 1989, como se citó en Triandis, 1994, p. 272):

1. Flexibilidad cultural (como alternativa a la visión cerrada y unilineal de ver y estar en el mundo).
2. Orientación social (una experiencia dirigida a la relación social, no a la persona o el contexto físico solamente).
3. Disposición para comunicarse (una actitud de búsqueda y aprendizaje del otro desde el otro).
4. Capacidad para la resolución de conflictos de carácter cultural (también llamado carácter étnico).
5. Paciencia (cualidad personal para enfrentar la falta de sentido y de lógica de los diferentes grupos sociales).
6. Sensibilidad (dejarse tocar, sentir y afectar por la diferencia).
7. Tolerancia (en situaciones de incomodidad, ambigüedad, molestia o enfado por las diferencias entre las personas).
8. Sentido del humor (contribuye a distender los conflictos por las diferencias culturales entre las personas en interacción).

Sostenemos que la introducción de la cultura en los planes de estudio de las carreras en ciencias sociales retomaría los fundamentos de la cultura propios de los libros introductorios de texto, a saber: ontología (qué es la cultura), epistemología (características y problemas de estudio), metodología (etnografía y observación participante) y ética (código de conducta).

Riesgo moral y ético en la ciencia social en un contexto intercultural

El riesgo que en este trabajo queremos destacar es el de que se amplifiquen malentendidos propiciados por el choque cultural, lo que puede llevar a cometer faltas a la moral, por lo que éste se convertiría en un problema ético del profesional en formación frente a los informantes o la población objetivo. Si consideramos que también es posible ver la moral como un conjunto de representaciones colectivas que sintetizan ideales, conocimientos y aspiraciones de los seres humanos expresados en reglas (flexibles e indeterminadas), su desconocimiento por parte del investigador social puede acarrear, entonces, faltas a la moral del otro, inclusive al faltar a las propias reglas de etiqueta del grupo. En efecto, desconocer el razonamiento lógico mediante el cual se comprende el mundo; no considerar sus fundamentos epistemológicos, éticos, bioéticos, morales y teleológicos que subyacen a cada visión del mundo; y no aceptar o compartir las reglas de interacción e interpretación (Oliveras, 2000, p. 10) puede acarrear conflictos morales y éticos en el estudio de la vida social.

Un problema básico para la CI es que los significados están relacionados con el lenguaje (expresión de la cultura) y, en ese

sentido, las palabras, expresiones, actividades, actitudes, instituciones y gestos se interpretan de forma diferente y son sólo similares en la superficie. Los hablantes no siempre son conscientes de esta dimensión relativa y arbitraria, por lo que es fácil encontrarse en situaciones en las que se producen malentendidos, como en estos casos (Oliveras, 2000, pp. 71-72):

1. Por el léxico (palabras o conjunto de palabras que usa un idioma y tienen más de una acepción y connotación).
2. Por los actos de habla (acciones sujetas a reglas convencionales de una lengua).
3. Por los temas (proposiciones tomadas como asuntos de un discurso).
4. Por el dominio no verbal (la relación entre lo que se dice y cómo se dice).
5. Por el estilo comunicativo (la forma específica en que se intercambian información o mensajes).
6. Por los valores, actitudes y rituales o acciones específicas de la cultura.
7. Por el espacio y tiempo (que también son relativos culturalmente).
8. Por el contexto (el conjunto de circunstancias que da sentido y permite la comprensión).

A la caracterización anterior se pueden agregar fenómenos propios, como el choque cultural, el estereotipo, la categorización, el prejuicio, la discriminación, el etnocentrismo, los valores socioculturales, la contextualización y el aprendizaje cultural, mismos que representan otros de los obstáculos de la CI (McEntee, 2007). Por ahora, resaltamos sólo el choque cultural, dejando que se profundice en los demás en otra ocasión, o bien, invitando a la persona interesada a reflexionar sobre su inclusión en la formación profesional en ciencias sociales.

Cuando una persona entra en contacto por primera vez con personas de una cultura diferente, existen aspectos de la vida social humana “que sorprenden positiva o negativamente” (Oliveras, 2000, p. 57). Entonces, surgen tensiones o sentimientos de malestar que resultan de “tener que satisfacer las necesidades cotidianas, como alimentarse, cuidar la salud y mantener las relaciones interpersonales, en formas a las que no está uno acostumbrado” (Brislin, 1981, p. 13).² Al respecto, McEntee (2007) señala síntomas del choque cultural que se

² La traducción es propia.

presentan en una situación de encuentro intercultural y que, de acuerdo con nuestra perspectiva, potencialmente provocan malentendidos y proponemos considerar para trabajar en la formación inicial:

1. Tensión y ansiedad (las personas involucradas tienen que esforzarse para hacerse entender).
2. Sensación de rechazo (las personas sienten cierta duda, y a veces miedo, de ser rechazadas; también se presenta cuando una persona siente cierta ansiedad de darle al otro la impresión de que lo rechaza debido a que está consciente de que el otro podría malinterpretarlo).
3. Desorientación (las expectativas de rol, de valores y de todo a lo que las personas están acostumbradas no se satisfacen, por lo que se sienten confundidas).
4. Sensación de pérdida (las personas experimentan sentimientos de pérdida de parientes, amigos, estatus y profesión).
5. Sorpresa, disgusto e indignación (las personas sienten fuertes emociones, con frecuencia negativas, debido a que evalúan la cultura del otro de una manera etnocéntrica).
6. Impotencia (se dificulta la habilidad de las personas de actuar de manera eficaz en el nuevo entorno) (pp. 35-36).

Cabe notar que la interacción intercultural es, ante todo, un fenómeno social humano, lo que quiere decir que no es intrínsecamente bueno ni malo, correcto o incorrecto, sino situacional y, por lo tanto, está determinado por el contexto o las circunstancias. “A veces [...] los participantes escuchan y comprenden al otro, a veces incluso llegan a acuerdos sobre ideas o acciones. En otras ocasiones las interacciones interculturales fracasan, llevan a malentendidos, [...] conflicto, incluso a la guerra” (UNESCO y UNC, 2017, p. 20).

La intención de la propuesta aquí presentada es prever y reducir el conflicto moral y ético en la relación social (interacción cara a cara) de las personas en formación en la ciencia social. Este trabajo ha querido plasmar las implicaciones para su consideración en la interacción del estudiantado en el aula y en el entrenamiento del trabajo de campo, integrando desde el inicio elementos que les permitan adquirir una competencia intercultural que reduzca los malentendidos (Oliveras, 2000, p. 10), así como sensibilizarse en torno a la posibilidad de transgredir las normas morales de las personas.

“Los miembros de una misma cultura no sólo comparten a menudo una lengua” (Oliveras, 2000, p. 10), sino que también forman la base para juzgar a los de otras culturas. De tal modo,

“para una relación [intercultural] es fundamental aprender a interpretar dichos aspectos tan fácilmente como los signos escritos o hablados” (Oliveras, 2000, p. 10). En ese sentido, atender al otro desde el otro es una responsabilidad moral y, al hacerlo conscientemente, un compromiso ético.

Conclusión

Con base en el planteamiento del objetivo y las dos premisas que guiaron este trabajo, constatamos la relevancia de los valores y las reglas en la interacción social en nuestra cultura al observar y evaluar otra, si bien con frecuencia no somos conscientes de ello. Aunque casi todos los malentendidos se producen a causa de una insuficiente competencia sociocultural, en algunos casos las diferencias culturales no son el problema más importante en la interacción, sino la poca habilidad por parte de los interlocutores de interpretar la situación como una expresión de un sistema de significados de una cultura distinta.

La mayoría de los malentendidos parten de “las diferencias con relación a los valores, actitudes y acciones específicas de las culturas” (Oliveras, 2000, p. 97). Ante esto, desde una perspectiva pedagógica, no deben verse como algo negativo, pese a que la persona afectada los considere así. Por el contrario, reflexionar sobre esta posibilidad haría que las personas en formación sean más receptivas en un aprendizaje cultural y, por consiguiente, desarrollen una CI. Al mismo tiempo, en el proceso de su adquisición, el choque cultural y las situaciones incómodas son necesarias, ya que forman parte del aprendizaje.

El avance que supone en la pedagogía la introducción, quizás transversal, de la CI, no tiene sólo implicaciones epistemológicas y metodológicas, sino también morales y éticas. Al respecto, consideramos que algunos dilemas éticos se pueden anticipar reflexionando críticamente en el aula o antes de iniciar el trabajo de campo. Así, como se mostró, la incorporación explícita de la CI en la formación inicial de quienes estudian en el campo de las ciencias sociales implica el reconocimiento y la comprensión del otro diferente, por lo que contribuiría a evitar malentendidos que pudieran crear conflictos morales con las personas con quienes trabajan. Además, los habilitaría para gestionar sus relaciones sociales en situaciones multiculturales que, como sabemos, están presentes en la vida cotidiana de la población en estos días. En consecuencia, incorporar en el currículum y el plan de estudios de las diversas carreras en ciencias sociales, no sólo la cultura en su sentido antropológico, sino también los fenómenos que obstaculizan la CI, tales como el etnocentris-

mo, el choque cultural, el prejuicio, el estereotipo, junto con sus potenciales consecuencias, como la discriminación, el racismo, la desigualdad social, la xenofobia, entre otras, permitirían al estudiantado atender su formación ética y además capacitarse para un mundo del trabajo socioculturalmente complejo.

Hasta aquí el planteamiento argumentativo de la integración de la CI en la formación inicial de las ciencias sociales. Queda pendiente la tarea de documentar y desarrollar la forma en que los presupuestos implicados deberían incorporarse en el currículum y, más todavía, en los planes y programas de estudio, trabajo que esperamos presentar dentro de poco en otro formato de divulgación. Por ahora, nos ha parecido relevante invitar a la reflexión del tema.

Bibliografía

- Adler, P.S. (1987). Culture shock and cross-cultural learning experience. En L.F. Luce y E.C. Smith (Eds.), *Toward internationalism. Readings in cross-cultural communication*. Newbury House Publishers.
- Aneas, M.A. (2005). Competencia intercultural, concepto, efectos e implicaciones en el ejercicio de la ciudadanía. *Revista Iberoamericana de Educación*, 36(13).
- Brislin, R.W. (1981). *Cross-cultural encounters. Face-to-face interaction*. Pergamon Press.
- Del Olmo, M. (Ed.). (2010). *Dilemas éticos en antropología. Las entretejas del trabajo de campo etnográfico*. Editorial Trotta.
- Díaz, Á. (2010a). Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica. En M. del Olmo (Ed.), *Dilemas éticos en antropología. Las entretejas del trabajo de campo etnográfico*. Editorial Trotta.
- Díaz, Á. (2010b). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Editorial Trotta.
- Elboj, C., Valero, D. Iñiguez, T. y Gómez, C. (2017). La competencia intercultural en las organizaciones: una aproximación teórica. *Revista Internacional de Organizaciones*, (19). https://www.revista-rio.org/index.php/revista_rio/article/view/237
- García-Córdoba, F. (2015). *Investigación documental. Leer, pensar y hablar respecto de un tema definido para escribir bien y con provecho*. Limusa.
- Jacorzynski, W. (2016). *Del salvaje exótico al Otro Cultural: conflictos éticos en la antropología*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Lévy-Leboyer, C. (1996). *Gestión de competencias*. Gestión 2000.

- Martínez-Lirola, M. (2018). La importancia de introducir la competencia intercultural en la educación superior: propuesta de actividades prácticas. *Revista Electrónica Educare*, 22(1). <http://dx.doi.org/10.15359/ree.22-1.3>
- Martínez, M.F., Martínez, J. y Calzado, V. (2006). La competencia cultural como referente de la diversidad humana en la prestación de servicios y la intervención social. *Revista Intervención Psicosocial*, 15(3). <https://scielo.isciii.es/pdf/inter/v15n3/v15n3a07.pdf>
- McEntee, E. (2007). *Comunicación intercultural. Bases para la comunicación efectiva en el mundo actual*. McGraw Hill.
- Meyer, M. (1991). Developing transcultural competence: case studies of advanced foreign language learners. En D. Buttjes y M. Byram (Eds.), *Mediating languages and cultures*. Multilingual Matters.
- Muñoz, R.B., García, F., García, I., Rodríguez, M. y Sanz, T. (2015). Investigación y formación en la resolución de problemas morales. *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, IV. https://redfilosofia.es/wp-content/uploads/sites/4/2015/06/2.felix_garcia@uam.es_.pdf
- Oliveras, Á. (2000). *Hacia la competencia intercultural en el aprendizaje de una lengua extranjera. Estudios del choque cultural y los malentendidos*. Editorial Edinumen.
- Restrepo, E. (2015). El proceso de investigación etnográfica: Consideraciones éticas. *Etnografías Contemporáneas*, 1(1). <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/395>
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rivera, M.E., Arango, L.G., Torres, C.K., Salgado, R., García, F.L. y Caña, L.E. (2009). *Competencias para la investigación. Desarrollo de habilidades y conceptos*. Trillas.
- Rojas, R. (2008). *Formación de investigadores educativos. Una propuesta de investigación*. Plaza y Valdés.
- Salas, R. (2006). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Ediciones Abya-Yala.
- Scheper-Hughes, N. (2010). Ira en Irlanda. En M. del Olmo (Ed.), *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Editorial Trotta.
- Taborda, F.J. y Brausin, J. (2020). Fundamentos éticos en el proceso de investigación social. Saberes y prácticas. *Revista de Filosofía y Educación*, 5(2). <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/saberesypracticas/article/view/2415>

- Triandis, H.C. (1994). *Culture and social behavior*. McGraw Hill.
- UNESCO y UNC (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura/Universidad Nacional de Colombia). (2017). *Competencias interculturales. Marco conceptual y operativo*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura/Universidad Nacional de Colombia.
- Valencia-Contrera, M. (2023). Consideraciones éticas en la investigación etnográfica institucional. *Persona Bioética*, 27(1). <https://doi.org/10.5294/pebi.2023.27.1.8>

Notas sobre la vulnerabilidad en la ética de la investigación en ciencias humanas y sociales

Notes on vulnerability in research ethics in humanities and social sciences

Juan Francisco García Aguilar* 

Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México

* pakezo@yahoo.com.mx

DOI: 10.61820/dcuaq.2395-8847.1860

Fecha de recepción: 13 de marzo del 2025

Fecha de aceptación: 22 de mayo del 2025

Resumen

El presente texto se propone contribuir a la tarea de la actualización de principios clásicos de la ética de las investigaciones –como los de confidencialidad y consentimiento informado– en el ámbito de la actividad investigadora de las ciencias humanas y sociales. Para ello, se ofrecen algunas deliberaciones filosóficas a manera de pautas que puedan favorecer dicha discusión, de suerte que los especialistas e investigadores en estas disciplinas del conocimiento se animen a nutrir una reflexión ética que resulta elemental para el quehacer académico y científico, situando una actividad como ésta en una lógica cuyo mérito radica en el favorecimiento de la existencia, más allá de meros propósitos de instrumentalización. En este sentido, se pone énfasis en el tratamiento de la privacidad de los participantes, señalando la interdependencia que existe entre el cuidado de ésta y la del cuerpo.

Palabras clave: integridad, daño, información

Abstract

This paper aims to contribute to the update of classic principles of research ethics –such as confidentiality and informed consent– in the field of research activity in humanities and social sciences. Some philosophical deliberations are therefore offered as guidelines that may foster such discussion, in an attempt to encourage specialists and researchers from these disciplines to enrich an ethical reflection that is fundamental to academic and scientific work, placing this activity within a logic whose



merit consists in promoting existence, beyond mere instrumentalization. In this sense, emphasis is placed on the treatment of participants' privacy, highlighting the interdependence between its protection and that of the body.

Keywords: integrity, damage, data

Introducción

La vulnerabilidad de la condición humana representa un referente elemental para las deliberaciones éticas. Desde luego, un término como éste supone serias dificultades para describirlo, y cuando nos situamos en el ámbito de la ética de la investigación en ciencias humanas y sociales, la complicación no es menor, lo que constituye un problema que este texto desea atender. A este respecto, Barret *et al.* (2022) señalan que, a pesar de la ambigüedad que pudiese ofrecer, la vulnerabilidad en esta área indica que “se cree que una persona o un grupo tiene un estado particular que puede tener una repercusión negativa en su bienestar [al momento de formar parte de una investigación], lo que genera la obligación ética de proteger ese bienestar porque la persona o el grupo, por sí mismos, no pueden hacerlo de manera adecuada” (p. 315). Como es de esperarse, las dificultades para delimitarla son considerables. Empero, el objetivo de este breve trabajo es situarlas en dos aspectos fundamentales: la noción de bienestar y la particularidad de la persona o grupo que compromete tal bienestar.

Para atender a lo anterior, en principio se pondrá énfasis en la interacción que se urde a partir de nociones como las de *cuidado* y *bienestar*, comprendiendo que el primero se presenta como una condición de posibilidad para alcanzar un bien del que participan los sujetos de una investigación y sus destinatarios. Después, se abundará en la responsabilidad que nos ocupa para traducir este cuidado en un especial tratamiento de la fragilidad humana, particularmente con personas que carecen de dispositivos que salvaguarden su integridad. En última instancia, se pretende mostrar cómo la interdependencia entre el cuidado y el bienestar supone una clave necesaria para el despliegue de la investigación en las ciencias humanas y sociales. En ello reside la relevancia de este limitado texto.

El cuidado como bienestar

En cuanto al primer aspecto implicado en la ética de las investigaciones, una vez más admitiendo la contrariedad que supone delimitar un concepto como el de *bienestar* dentro de un marco que adopte un consenso en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, de menos, nos parece que esta

noción se ve recogida en los esfuerzos con los que se pretende incorporar los contenidos del término en una narrativa de derechos, específicamente, de derechos humanos. En lo que concierne al contexto mexicano, cabe traer a colación, a manera de referente, aquello que se menciona en los párrafos primero, tercero y quinto del artículo 1 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM):

En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte [...] Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad [...] Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

A este respecto, podemos considerar como *pautas de bienestar* la salvaguarda de la vida, la dignidad y la libertad de las personas. Éstas parecen estar atravesadas por criterios éticos que interconectan y potencializan cada uno de los derechos humanos previstos de manera expresa en los primeros veintinueve artículos de la CPEUM, mismos que parten de una narrativa en la que las instituciones tienen como primera tarea hacer frente a todo tipo de experiencia que denigre la condición humana de las personas a partir de las distintas coordenadas desde las que somos capaces de hacernos daño.

En este sentido, nos parece que cobran relevancia las conclusiones que adoptan Martínez, Arellano y Ruiz (2020) al examinar algunas perspectivas que abordan el problema de la dignidad humana y que los lleva a sostener que “La moral no significa obedecer los mandatos divinos ni consiste en la contemplación eterna de las ideas del bien, de la bondad, de la belleza, sino que significa reducir el sufrimiento en el mundo [...] Esta perspectiva deviene de una condición de posibilidad para abstenernos de causar daño y sufrimiento” (p. 27). Quizá lo que subyace a estas conclusiones, así como al ánimo de las pautas recogidas en el artículo 1 de la CPEUM, es lo que Arellano y Farías (2023) entienden como una noción *empírica*

de la dignidad humana. Consideramos, más aún, que tal postura se acerca y se nutre de la lectura pragmático-realista que Rorty (2013) lleva a cabo a propósito de una justificación de la ética que sea capaz de reunir lo común entre personas cuyos contextos y situaciones de vida son notoriamente diferenciadas y aparentemente distantes. La clave se encuentra, claro está, en lo insoslayable que resulta la vivencia del sufrimiento: “La solidaridad no se descubre, sino se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros” (p. 18). En tanto que la realidad del sufrimiento da contenido a la manifiesta vulnerabilidad humana, entonces, la ética y el derecho se ven emplazados para hacer frente a tales males y conseguir –hasta donde es posible– el bienestar.

Al situar las cosas de este modo, podemos considerar que el bienestar es toda aquella iniciativa que seguimos para hacer frente al sufrimiento, de suerte que no le conferimos a éste la última palabra sobre nuestro acontecer. Desde luego que se tiene derecho a ello y que la norma positiva no puede eludir tal responsabilidad. Por tanto, encontramos un punto desde el cual podemos medir la distancia que nos separa de una vida que tengamos por más o menos digna, algo que se vuelve, hasta cierto punto, alcanzable en la medida en que nos comprometemos con ello.

Ahora bien, en lo que respecta a la interacción social de un contexto como el nuestro, nos parece que el propio artículo 1 de la CPEUM da cuenta de las expresiones que recogerían, como punto de partida, la apuesta por una vida digna y libre. Éstas se formulan en términos de un claro rechazo a toda forma de alienación –sumando lo previsto en el párrafo cuarto relativo a la esclavitud– que desprecie el merecimiento de existir como persona humana. Tal afirmación apunta al cuidado elemental de la vida que como especie compartimos, sin desestimar o sobrevalorar nuestro lugar en el mundo. En todo caso, para vivir humanamente es indispensable no hacernos daño con motivo de las singularidades que nos distinguen entre sí –como las de raza, género, preferencia sexual, posición política y confesión religiosa–, pues participamos de una existencia que nos hace humanos. Si no adoptamos un compromiso claro con lo anterior, es imposible alcanzar el bienestar. Este borde sutil avanza por aquella ruta que menciona Rawls (2015) como “una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar” (p. 17). De tal suerte,

nuestras iniciativas sociales no pueden exigir todo tipo de sacrificio, no el de nuestra dignidad humana.

Al tomar en cuenta las consideraciones previas, gana importancia evaluar cómo las mismas se cristalizan en el quehacer de las investigaciones de las ciencias humanas y sociales. Sin lugar a dudas, la investigación que se gesta en este ámbito –como ocurre con otras disciplinas del conocimiento– responde a justificaciones que encuentran en los aciertos académicos y científicos un motivo para incentivarlas y ampliar sus alcances. Empero, considerando aquella *inviolabilidad fundada en la justicia* que advierte Rawls (2015), por extraordinarios que sean sus propósitos y por deslumbrantes que sean sus logros, estos no están en condiciones de exigir como factura el hecho mismo de vulnerarnos. Tal afectación se expresaría en términos de menoscabar nuestra integridad humana –con la sobreexposición de nuestra persona desde su ámbito más íntimo, incluida la humillación– o de una coacción dispuesta de antemano para causar dolor bajo la promesa de conseguir invaluable beneficios.

En este sentido, principios clásicos de la ética de las investigaciones, como el de la confidencialidad y el del consentimiento informado, adoptan un carácter decisivo con miras a salvaguardar el bienestar de aquellas personas cuya interioridad o corporalidad –o ambas– se verán intervenidas con motivo de nuestras investigaciones en este campo del conocimiento. Desde luego, como sostienen Arellano, Hall y Hernández (2015), la “privacidad es una palabra que hace referencia a la persona; es un derecho humano que tiene que ver con la dignidad e integridad de esa persona. El derecho de privacidad está fundado en la idea de que esto promueve beneficios a los individuos” (p. 105). Por tanto, podemos sostener que el mérito de las investigaciones en el campo de las ciencias humanas y sociales no puede reclamar como moneda de cambio el menoscabo de la integridad de las personas con quienes se interactúa, lo cual supone el cuidado implícito de su privacidad, es decir, del fuero interno y del cuerpo humano que merecen ser salvaguardados en todo proyecto de investigación.

En efecto, el “derecho a la privacidad fue reconocido hace años y en casi todas las culturas. En el año 1948, la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, lo incluyó en su Artículo 12: ‘Nadie debe ser objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, familia, hogar o correspondencia...’. En las investigaciones científicas, la privacidad del sujeto está asegurada por normas internacionales” (Arellano, Hall y Hernández, 2015,

p. 105). Naturalmente, esta aseveración es pertinente en lo que corresponde a la investigación en las ciencias humanas y sociales, de suerte que, en cuanto a la categoría del bienestar, éste se expresa en términos del cuidado que se tiene de la interioridad y corporalidad de las personas, cuestión recogida en los llamados *derechos del libre desarrollo de la personalidad*. Dicho bienestar no puede quedar expuesto merced a los propósitos de las investigaciones que llevamos a cabo.

Ahora bien, es verdad que tal derecho a la privacidad puede encontrar excepciones. “Hay que reportar a las autoridades gubernamentales el brote de enfermedades infecciosas, el abuso de niños o adultos, heridas criminales o de disparo, y conductores dañados [...] dar aviso a personas en peligro de sufrir violencia” (Arellano, Hall y Hernández, 2015, p. 111). Desde luego, la tutela de personas que ven comprometido su bienestar con motivo de la instrumentalización, el abuso o la violencia, supone un motivo suficiente para la injerencia en la privacidad de otros individuos u organizaciones. En esta clave, las investigaciones en el ámbito de las ciencias humanas y sociales se ven ceñidas a tales criterios y, por lo mismo, resulta elemental observarlos si es que no se desea vulnerar a quienes forman parte de una investigación, en tanto que no existe noticia, hasta ahora, de otro tipo de justificaciones que nos eximan del cuidado de la interioridad y corporalidad de las personas.

En esta medida, consideramos fundamental “informar a los participantes en investigaciones sobre los límites de la capacidad del investigador para garantizar estricta confidencialidad y las posibles consecuencias sociales adversas de su quebrantamiento [así como asumir que] el consentimiento informado no es un hecho, sino un proceso que asegura que el sujeto elige o rechaza su participación [en una investigación] de acuerdo con sus propios deseos” (Arellano, Hall y Hernández, 2015, pp. 90 y 111). Esta tarea se convierte en un cometido para la ética de la investigación social y humana. De tal suerte, se pone de manifiesto que el bienestar de las personas con las que se interactúa en un proyecto de investigación es aquello que atraviesa las exigencias de contar con el consentimiento de los participantes –de quienes se debe dar cuenta que comprenden aquello a lo que están asintiendo–, así como el necesario resguardo de la información que los participantes nos ofrecen para atender, exclusivamente, a los objetivos de la investigación que se está llevando a cabo, mismos que no pueden contravenir la integridad de las personas.

De esta manera, nos encontramos ante un requerimiento particular para la ética de las investigaciones, focalizado en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, que versa sobre la actualización de los referentes convencionales de la confidencialidad y el consentimiento informado. Estos principios han dado lugar a importantes logros en la esfera de la bioética, especialmente en lo que corresponde a la atención de dilemas de carácter clínico. Empero, supone un quehacer necesario trasladar tales referentes a la escena de las investigaciones que –a propósito del trabajo de campo que caracteriza a ciertas disciplinas del conocimiento– intervienen en comunidades con miras a examinar fenómenos antropológicos –en sentido amplio– para contribuir a un mejor entendimiento de las interacciones humanas que llevamos a cabo entre sí y con el entorno natural.

Como puede anticiparse, un texto como éste apenas y da cuenta de tal cometido. Para nada se ofrecen las claves que cerrarían la discusión, por el contrario, mejor aún, se desea abrir una deliberación acerca de cómo podemos salvaguardar el bienestar de aquellas personas que participan en nuestros proyectos de investigación y merecen que se cuide su integridad humana.

En última instancia, podemos sostener que, en lo que respecta al cuidado de la interioridad y el cuerpo de las personas que participan en una investigación en ciencias humanas y sociales, resulta elemental proteger la información que los participantes nos ofrecen y cuyo mal uso pudiese constituir una seria afectación a su privacidad. Entre estos datos, se pueden señalar aquellos que aluden a su identidad, patrimonio, postura política, preferencias y confesiones espirituales, por indicar algunos. En ese mismo sentido, se tiene igual responsabilidad en cuanto a ofrecer las explicaciones que sean necesarias para que los participantes comprendan el alcance de su intervención en un proyecto de investigación, dando cuenta, incluso, de las posibles variables incontrolables por parte del investigador o, más aun, de los riesgos que pudiesen surgir durante o después de la investigación. Sin un ejercicio de esta naturaleza, el consentimiento de los participantes pierde consistencia y pone en entredicho los propósitos de una investigación.

De esta suerte, podemos ir perfilando algunas actualizaciones acerca de lo que suponen la confidencialidad y el consentimiento informado en el ámbito de las investigaciones sociales y humanas. Desde luego que la discusión requiere de una crítica más amplia y, sin duda, precisa, respecto de cómo traducir

estos criterios éticos que han conseguido importantes logros en el campo de la bioética y que ahora deseamos situar en un ámbito distinto y relevante de la ética de las investigaciones.

En este orden de ideas, Hall (2018) da cuenta de la complejidad que nos ocupa cuando tales referentes se ven trasladados al campo de la investigación de las ciencias humanas y sociales, puesto que nos encontramos ante distintos tipos de vulnerabilidad. Estos responden a criterios basados en condiciones sociales que adoptan una versatilidad difícil de asir a un solo formato que nos pudiese orientar sobre el cuidado de la integridad de las personas que forman parte de una investigación. Acerca de ello, toma importancia presentar una reflexión más puntual.

La exposición de la fragilidad humana

Cuando la noción del cuidado de las personas que forman parte de una investigación se sitúa en un escenario en el que los participantes dan noticia de una particularidad que compromete su bienestar, entonces nos vemos conducidos a remarcar y preservar los márgenes por los que requerimos orientar nuestras investigaciones. Al respecto, Hall (2018) nos ofrece algunas pistas propias del ámbito de las ciencias humanas y sociales, donde los posibles daños a la privacidad a los que se está expuesto tienen una repercusión tan relevante como la de la afectación del cuerpo:

el peligro de daño psicológico grave es importante y éste incluye estrés, ansiedad, daño a la autoestima y una autopercepción negativa. Las Pautas 15-19 de CIOMS 2016 mencionan varias categorías de personas vulnerables a estos daños como mujeres embarazadas, niños y adolescentes, personas incapaces para tomar decisiones y personas con discapacidad. Esto ha enfatizado distintos tipos de vulnerabilidad (p. 30).

Es necesario dar cuenta de que la exposición a este tipo de daños logra avanzar sobre sujetos particulares y llega a generar verdaderas afectaciones a toda una comunidad, sectores o grupos humanos definidos. En cualquier caso, sugiere Hall (2018), es importante reconocer que todos somos susceptibles de toparnos con nuestra propia fragilidad y no subestimar tal hecho en función de las seguridades en las que afianzamos nuestra condición presente. Por ello, “en vez de clases de personas, quizás sería mejor un enfoque sobre la vulnerabilidad en sí misma [...] los comités de ética de investigación deben considerar la gravedad y la probabilidad de daño, para no subes-

timar ni sobreestimar los riesgos y deben tomar en cuenta las perspectivas y vulnerabilidades de los sujetos” (p. 31).

En este sentido, cabe señalar que esta afectación a la interioridad de las personas no es excluyente del daño físico al que los participantes pueden quedar expuestos, cuando, por ejemplo, a propósito de un determinado proyecto de investigación se compromete la seguridad o la integridad corporal de quienes intervienen en él. En efecto, la vulnerabilidad sobre la que deliberamos la “pensamos aquí en [términos de] daños físicos y trastornos mentales” (Hall, 2018, p. 31). Empero, se considera una preocupación recurrente en el ámbito de las ciencias humanas y sociales aquello que Hall (2018) menciona como *daño por información*, el cual alude al “respeto a la privacidad y la confidencialidad de información [a la que tenemos acceso]” (p. 32). El propio autor nos refiere a las pautas que actualmente sigue el Consejo de Investigación Económica y Social del Reino Unido (ESRC, por sus siglas en inglés) para esclarecer criterios en la toma de decisiones, mismas que ponen especial énfasis en

la investigación con grupos potencialmente vulnerables
y con personas que no pueden dar su consentimiento;
la investigación que involucra temas sensibles y que pueden
inducir al estrés psicológico, la ansiedad o la humillación;
investigación con el engaño; la investigación donde la seguridad
del investigador [o la de los participantes] está en peligro,
la investigación con los encuestados a través de internet,
en particular cuando se utilizan imágenes y donde se discuten
temas sensibles (ESRC, 2015, como se citó en Hall, 2018, p. 32).

En este tipo de escenarios se da cuenta de cómo la relación de interdependencia entre la privacidad y la confidencialidad requiere de un tratamiento muy particular, donde el cuidado de los datos personales constituye un derecho que se garantiza a través de compromisos con la reserva de esta información. Aunado a ello, se pone de manifiesto que la voluntad de los participantes también solicita que nos cercioremos de que ésta no se ha visto manipulada para atender a los propósitos de la investigación, exponiendo, además, la integridad psicológica y, a veces, corporal de las personas que forman parte de la misma.

El descuido de estos aspectos tiene consecuencias que van desde una clara afectación a la objetividad académica y científica, hasta una notoria instrumentalización de personas cuya

condición de vulnerabilidad las vuelve susceptibles de verse utilizadas para la obtención de ventajas y beneficios en favor de los investigadores y de las organizaciones que patrocinan dichos proyectos. Un desafío como éste cobra importancia en el ámbito de las investigaciones en ciencias humanas y sociales, especialmente por la relevancia que supone el acceso a la subjetividad de las personas para que nuestras investigaciones ganen volumen. Por lo mismo, resulta un requerimiento insoslayable cuidar la privacidad de las personas con las que interactuamos, disponiendo de un tratamiento adecuado de la información a la que tenemos acceso.

El énfasis puesto en el cuidado de la privacidad conlleva la salvaguarda del fuero interno de los participantes, incluida su higiene mental, pero tiene alcances aún más amplios, pues solicita por igual la no exposición física de las personas, lo cual cobra un peso elemental cuando se implican su seguridad, identidad, cualidad racial, preferencia sexual, confesión religiosa, posición social o política; lo anterior, merced al amague, la alienación o la humillación de otros que ven en ello el sombrío pretexto para causarles daño. Sin duda, nos gustaría afirmar que tales cualidades que nos distinguen y nos hacen únicos no deberían ser motivo de animadversión –y menos de violencia–, pero el acontecer histórico de nuestra especie da muestras del sufrimiento y el horror que producimos a causa de nuestras diferencias.

Al considerar este tipo de reflexiones en el contexto mexicano, recurrimos nuevamente a las pautas contenidas en el artículo 1 de la CPEUM, emulando el compromiso que tenemos con el cuidado de la integridad de las personas, cuyo merecimiento mínimo ocupa no deshumanizarlas y, luego, violentarlas a propósito de aquello nos hace únicos, distintos e igual de importantes.

En este punto cabe mencionar un aspecto espinoso y delicado de la privacidad que se ciñe a nuestra experiencia de vivir el mundo, donde, eventualmente, lo mismo nos equivocamos y hacemos mal a alguien. Ciertamente, ante las afectaciones que causamos a los demás, es necesario rendir cuentas. Esto constituye la cadencia elemental de la justicia y, sin ello, resulta un absurdo todo tipo de deliberación ética. Cubierto este peaje, ahora bien, una vez que atendemos a los códigos de lo justo en las comunidades de las que formamos parte o a las que hemos afectado, se abre paso la ocasión de considerar el estado de quien ha dado la cara a los males que causa –la sombra de su propia condición–. Sin afán de trivializar el pro-

blema de la culpa, nos parece importante la cuestión acerca de nuestro tratamiento al culpable y el presupuesto moral con el que contamos para no pasar de largo frente a quien resulta ser una persona. El cuerpo de este breve texto no nos alcanza para una reflexión más amplia al respecto. No obstante, resulta insoslayable considerar que nuestros compromisos con la privacidad, en específico los que aluden a la no discriminación, incluyen aquellos que ensayan la reinserción social, ante lo cual, de menos podemos mencionar que las personas cuentan con el derecho de no sobreexplotar su propia culpa. Ya tendremos ocasión de hablar al respecto.

En última instancia, nos parece que el cuidado de la vulnerabilidad humana que concierne a la actividad investigadora de la ciencias humanas y sociales cobra una relevancia peculiar cuando situamos en el núcleo mismo de nuestras investigaciones el compromiso que tenemos con la salvaguarda de los relatos, experiencias, agrados y sufrimientos de personas que desean abrir su interioridad a los ojos de actores académicos y científicos que deseamos dilucidar, con ayuda de una mirada ajena, problemas que nos resultan significativos para explicar nuestra manera de configurar la vida en común y de atender a sus desafíos.

La ética de las investigaciones no puede renunciar al cometido que supone cuidar de un registro de vivir el mundo que no pertenece al universo del investigador ni al de las organizaciones que lo patrocinan. Las personas que participan en un proyecto de investigación solicitan, de menos, la protección de su propia integridad en razón de las iniciativas investigadoras a las que desean sumarse por encontrar en ellas motivos suficientes para contribuir a los objetivos de quienes las diseñamos. Un gesto de este tipo requiere de la seriedad mínima que tendría que distinguir a la actividad académica y científica que nos ocupa en las ciencias humanas y sociales, con el natural ejercicio de rendición de cuentas que supone el acceso a la privacidad de las personas.

En este sentido, nos recuerda Hall (2018) que “es importante que los investigadores den cuenta de los efectos de la información revelada tanto en los participantes como en otras personas no participantes y respeten el derecho de privacidad de todos” (p. 63). Una pauta mínima como ésta podría esclarecer nuestros compromisos con la integridad de las personas que forman parte de nuestras investigaciones.

Conclusiones

Las breves notas acerca de la vulnerabilidad humana sobre las que hemos deliberado en este texto dan cuenta del cuidado que reclama la ética de las investigaciones de las ciencias humanas y sociales. A este respecto, podemos señalar que es necesario adoptar compromisos con el bienestar de las personas que forman parte de los proyectos gestados en este campo, así como con el de aquellas que, eventualmente, se verán afectadas por los alcances de los mismos. En este sentido, podemos apuntalar el cometido de traducir el tratamiento que han tenido principios clásicos de la bioética, como la confidencialidad y el consentimiento informado, al ámbito de la interacción propia con los participantes de las investigaciones en estas ciencias.

Respecto a lo anterior se considera, por un lado, la valiosa experiencia con la que la bioética cuenta en relación con la atención a la vulnerabilidad humana –especialmente en el ámbito clínico– y, por otro lado, la notoria diferencia que existe y caracteriza los problemas sociales que constituyen el objeto de investigaciones enfocadas en desafíos que aluden a la interacción humana. De tal forma, se asocia el cuidado del cuerpo al tratamiento que le damos a la interioridad de las personas, mismo que exige, también, cautela y compromisos puntuales para salvaguardar la integridad de los participantes.

En última instancia, podemos sostener que una tarea como ésta requiere de un énfasis particular que se ocupe de la privacidad de las personas, abarcando aspectos como la identidad, el género, la cualidad racial, la preferencia sexual, la confesión espiritual, la posición política y cualquier otro que advierta nuestra propia experiencia de vivir el mundo. Para ello, se considera que estos aspectos que nos distinguen entre sí adoptan un carácter íntimo y dan mérito a nuestra singularidad, por lo que su cuidado implica un derecho que no se puede soslayar y del que es necesario hacerse responsable. Desde luego, resulta igual de relevante reconocer la interdependencia que existe entre este cuidado de la privacidad y el del cuerpo, pues el tratamiento que damos a un aspecto de nuestra condición humana incide en el otro, ya sea para ofrecer volumen a nuestra existencia o, por desgracia, para exponernos a un daño físico o psicológico. La ética de las investigaciones debe estar a la altura de tales exigencias y, por su parte, la actividad investigadora en el ámbito de las ciencias humanas y sociales se ve emplazada para atender a tales desafíos.

Referencias

- Arellano, J. (2013). *Teoría ética para una ética aplicada*. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Arellano, J., Hall, R. y Hernández, J. (Coords). (2015). *Ética de la investigación científica*. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Arellano, J. y Ávila, M. (Coords). (2020). *Filosofía aplicada: entre los problemas sociales y de la ciencia*. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Arellano, J. y Farías, E. (2023). *Bioética sin biomoral: elementos críticos para comprender la Bioética*. Universidad Autónoma de Querétaro/Secretaría de Salud-Comisión Nacional de Bioética.
- Barret, D., Ortmann, L., Dawson, A., Saenz, C., Reis, A. y Bolan, G. (Eds.). (2022). *Ética de la salud pública. Casos de todo el mundo*. Organización Panamericana de la Salud.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const.]. 5 de febrero de 1917 (actualización del 15 de abril del 2025; México). <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>
- Hall, R. (2018). *Ética de la investigación social*. Universidad Autónoma de Querétaro/Secretaría de Salud-Comisión Nacional de Bioética.
- Hall, R. y Arellano, J. (2013). *La casuística. Una metodología para la ética aplicada*. Editorial Fontamara/Universidad Autónoma de Querétaro.
- Han, B-C. (2019). *Topología de la violencia*. Herder.
- Martínez, J., Arellano, J. y Ruiz, R. (Coords). (2020). *Bioética y derechos humanos. Ensayos desde la pluralidad y la reflexión ética*. Universidad Autónoma de Querétaro/Editorial Gedisa.
- Rawls, J. (2015). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, R. (2013). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós.

Pensar la ética de la investigación en ciencias sociales y humanidades desde la no maleficencia

Thinking about research ethics in the social sciences and humanities from a nonmaleficence perspective

Adriana Terven Salinas* 

Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México

* adriana.terven@uaq.mx

DOI: [10.61820/dcuaq.2395-8847.1863](https://doi.org/10.61820/dcuaq.2395-8847.1863)

Fecha de recepción: 13 de marzo del 2025

Fecha de aceptación: 19 de mayo del 2025

Resumen

El artículo propone retomar la no maleficencia como una guía para la valoración del daño en las investigaciones en ciencias sociales y humanidades, donde comúnmente se refiere al daño social. Una de las críticas centrales a los principios éticos para la investigación se relaciona con la obtención del consentimiento informado. Si bien este debate es amplio, la discusión presentada se enfoca en ubicar en la o el investigador la posibilidad de tomar la decisión sobre la participación de las personas en un estudio, bajo la premisa de evitar causar daño a los demás y partiendo de criterios básicos para convivir. Desde la ética de mínimos, la no maleficencia representa un principio ético que permite realizar esta valoración cuando se trata de grupos sociales. Al respecto, se pretende encontrar pautas mínimas para evitar la discriminación o la estigmatización social que puedan ser reproducidas o reforzadas por una investigación, para lo cual resulta pertinente cuestionarnos sobre cómo nos aproximamos al tema de estudio en cuanto a la postura que se adopta. La valoración de esta postura no parte de lo personal, sino desde lo prudencial, por lo que se propone revisar sesgos etnocéntricos desde pautas como el bienestar y el bienser, así como la posibilidad de generar interpretaciones alternativas en los análisis efectuados. De tal modo, la prudencia orientaría el enfoque y los procedimientos, invitando a pensar más allá de determinismos culturales.

Palabras clave: ciencias sociales, ética, etnocentrismo, humanidades, no maleficencia



Abstract

The article proposes to use nonmaleficence as a guide to evaluate harm when it comes to research in social sciences and humanities, where it commonly presents as social harm. One of the main criticisms of the ethical principles for research is related to obtaining informed consent. Although this debate is wide-ranging, the discussion here posed focuses on placing on researchers the possibility of deciding on the participation of people in a study, under the premise of avoiding causing harm to others and based on basic criteria for coexistence. From the perspective of ethics of minimums, nonmaleficence represents an ethical principle that allows this assessment to be carried out when dealing with social groups. In this regard, we seek to find minimum guidelines to avoid discrimination or social stigmatization that may be reproduced or reinforced by a research project; in order to do this, we should question ourselves about how we approach the subject of study in terms of the adopted position. The assessment of this position does not come from a personal stance, but rather from a prudential one, which is why we suggest the review of ethnocentric biases based on guidelines such as welfare and well-being, as well as the possibility of generating alternative interpretations in the analyses carried out. Therefore, both the approach and the procedures would be guided by prudence, inviting to think beyond cultural determinisms.

Keywords: ethics, ethnocentrism, humanities, non-maleficence, social sciences

Introducción

El desarrollo en el campo de la ética de las investigaciones se ha ubicado en el área de las ciencias biomédicas por medio de normas, códigos, declaratorias, pautas, directrices, protocolos y comités de ética, permeando en el ámbito de la investigación científica en general. En el caso de las ciencias sociales y las humanidades, se ha empatizado con principios éticos y, si bien se brindan referentes básicos para la evaluación ética, considero que es necesario llevar a cabo discusiones que se relacionen directamente con la experiencia investigativa dentro de las disciplinas sociales y humanísticas, ya que plantean condiciones diferentes a las de la bioética.

La discusión aquí expuesta tiene como punto de partida el debate en torno a la aplicación de los principios éticos y las posibilidades que se abren para ir más allá de una visión burocrática que impera en muchas ocasiones, o allende la práctica

usual de aprobar por exención los proyectos de investigación en ciencias sociales y humanidades, lo cual corresponde al primer apartado. Por otra parte, la dificultad de obtener el consentimiento informado representa uno de los debates más comunes, que en su mayoría se basa en las condiciones de la investigación encubierta. A diferencia de ésta, en este artículo interesa reflexionar a partir de casos de estudio y de los matices que presentan en situaciones que pueden caracterizar gran parte de las investigaciones. Para ello, se retoma lo relativo a la valoración del daño como una vía de análisis amplia que considera el daño social tanto directo como indirecto, permitiendo una comprensión más compleja desde los principios éticos sobre las condiciones de investigación, lo cual se muestra en el segundo apartado.

La propuesta principal que plantea el trabajo radica en retomar el principio de no maleficencia desde la perspectiva de la ética de mínimos, para encontrar principios básicos que guíen en la valoración del daño. Al tratarse de daño social, se muestra cómo a partir de la cuestión del etnocentrismo es posible encontrar pautas mínimas para evitar la discriminación o la estigmatización que puedan ser reproducidas o reforzadas por una investigación. En este sentido, la reflexión sobre sesgos etnocéntricos permite preguntarnos cómo nos aproximamos al tema de estudio en cuanto a la postura adoptada, lo cual no parte desde lo personal, sino desde lo prudencial, como se expone en el tercer apartado. Finalmente, dejar de ver la diferencia como desigualdad se puede ubicar como parte de una ética de mínimos para el bienestar y el bienser.

Ética de la investigación: dificultades y alcances

Actualmente contamos con una serie de principios éticos que se han venido planteando desde 1947 en el Código de Núremberg, en la Declaración de Helsinki en 1964 y en el Informe Belmont de 1979. Estos antecedentes permiten entender la relevancia de premisas tales como el bienestar de las personas y el consentimiento voluntario como criterios primordiales para la participación en la investigación biomédica, lo cual ha sido el eje central en el desarrollo de sucesivos instrumentos y mecanismos de regulación y de protección. En términos de enfoque, la corriente principialista ha tenido un auge, misma que se basa en cuatro principios para la reflexión ética: autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia (Beauchamp y Childress, 1979).

Los principios éticos fueron importantes referentes para la elaboración de las Pautas Éticas Internacionales para la Investigación Biomédica en Seres Humanos en 1982, establecidas por el Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas y la Organización Mundial de la Salud. Por su parte, la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, aprobada por la Conferencia General de la UNESCO en 2005, también está conformada por principios de dicho tipo. Estos documentos albergan un amplio campo de discusión desde dimensiones sociales, jurídicas y ambientales relacionadas con la ética y la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías aplicadas a los seres humanos. No obstante, en las disciplinas sociales y humanísticas, la participación de personas sucede bajo procedimientos y condiciones de investigación distintos.

Coincidiendo en la importancia de los principios éticos en la investigación (como la autonomía, la privacidad, la no maleficencia y la justicia) para asegurar que la relación entre la ciencia y la sociedad se base en el beneficio; no obstante, es necesario reflexionar sobre los mecanismos para ejecutar dichos principios. En el contexto norteamericano, Hall (2018) menciona que se han aplicado criterios de la investigación biomédica a los estudios sociales para ser aprobados, sometidos a estándares no del todo apropiados, por lo que “se hizo evidente que, debido a la naturaleza de los estudios de las ciencias sociales, era necesario un abordaje distinto para la protección de los participantes humanos” (p. 12). A su vez, Achío (2003) recupera las críticas realizadas por científicos sociales a las leyes federales de 1974 en Estados Unidos que implementaron la revisión ética de los proyectos de investigación, incluidos los de ciencias sociales; estas críticas estaban vinculadas con el detrimento a la libertad académica. Más que un debate en torno a los principios éticos, la autora señala que gran parte de las tensiones se ubicaron en el ámbito político, en torno a la injerencia del gobierno en la ciencia y en los mecanismos y procedimientos (Achío, 2003).

Aun cuando el inicio de esta discusión articuló la ciencia con la política –lo cual es necesario tener en cuenta, principalmente en cuanto a la orientación y el alcance de las investigaciones–, es cierto que lo concerniente a la relación entre la ciencia y los sujetos de investigación se perdió de una reflexión más profunda. Posteriormente, según menciona Achío (2003), en 1981 se aplicó una serie de cambios a dichas regulaciones, mismos que flexibilizaban los procedimientos o eximían de evaluaciones éticas a investigaciones consideradas de bajo

riesgo. Si bien lo anterior sucedió en el contexto norteamericano, actualmente, en México se advierte una tendencia hacia la aprobación por exención de protocolos de investigaciones filosóficas, históricas, lingüísticas y antropológicas, así como en arte, música y literatura.

En mi experiencia como presidenta del Comité de Ética de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, cargo que ejercí por dos años y medio, del 2022 al 2024, observé que la revisión de proyectos de investigación se basa en asegurar el cumplimiento de consideraciones éticas básicas, como el consentimiento informado y la confidencialidad de los datos, principalmente. Con la atención a esto, más que promover la reflexión entre las y los responsables de los proyectos, se buscaba, a manera de trámite, agregar lo relativo para cumplir con el requisito. En distintos espacios se ha hablado de la burocratización de la ética, en referencia a la tendencia a convertir los principios éticos en reglas y procedimientos, con lo que se pierde su flexibilidad, limitando la posibilidad de considerar diversos matices y de pensar en las situaciones complejas propias de la investigación en ciencias sociales y humanidades.

En relación con esto, otro debate que me interesa retomar es el relativo a los riesgos y los daños. Como ya se mencionaba en párrafos anteriores, en mucho se han seguido los criterios que corresponden a las condiciones de investigación de las ciencias biomédicas y clínicas, lo cual ha llevado a dar preminencia al daño físico. Por su parte, en las investigaciones en ciencias sociales y humanidades no es recurrente este tipo de daño, por lo que es común que se señale que no hay riesgo de este tipo entre los participantes del estudio. Como resultado, muchos de los proyectos reciben dictámenes de exención por parte de los comités de ética, inhibiéndose una reflexión más propositiva. Rovalletti (2006) llama la atención al respecto y dice que, desde una concepción dualista, efectivamente “el riesgo para los participantes, a diferencia de la investigación médica, es casi nulo, dado que no implica daño físico” (p. 246). Es decir, mientras el debate se sitúa en supuestos generales de las ciencias médicas y de las ciencias sociales y humanidades, se reduce el campo de discusión sobre otros tipos de riesgos.

Achío (2003) y Hall (2018) mencionan los riesgos psicológicos, sociales, económicos y legales, lo cual es necesario valorar, pero es cierto que presentan retos en cuanto a los parámetros a utilizarse para ello, ya que, por sus características, son diferentes a los definidos para el daño físico. Esto provoca que no se indiquen los riesgos previsibles de un proyecto en

ciencias sociales y humanidades al no contarse con criterios claros para referir esto. El documento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID, 2021) apunta que la valoración de los riesgos representa un reto, ya que “la determinación del riesgo se realiza mayormente en la incertidumbre, lo que puede llevar a omitir o desestimar riesgos o, por el contrario, a una sobreestimación que no se condice con las condiciones en que se realiza la investigación o las particularidades de la población investigada” (p. 13).

Entre los lineamientos de la ANID (2021) para la evaluación ética en ciencias sociales y humanidades, se aborda lo relativo al riesgo: su identificación, detección, niveles o magnitud y compensación. En este sentido, se señala la necesidad de considerar a los participantes directos e indirectos en la valoración potencial del daño, lo cual corresponde a los grupos, organizaciones o comunidades a los que pertenecen las personas que participan directamente y “se refiere principalmente a la posibilidad de que los resultados puedan contribuir a aumentar la estigmatización y discriminación de ciertos grupos o comunidades, afectando sus posibilidades de inserción en cualquier ámbito de la vida social” (p. 11). La valoración puede distinguirse entre riesgo mínimo y riesgo mayor que el mínimo; para la primera situación, la ANID (2021) indica que la probabilidad y magnitud de los posibles daños no serían mayores que las que viven cotidianamente las personas involucradas en la investigación. Si bien el conocimiento previo de quien investiga le permite anticipar esto, en los casos en los que se trabaja en el desarrollo de una línea de investigación, no se tendría esta experiencia.

Para contar con más elementos de apoyo, la ANID (2021) habla de los grupos a los que hay que prestar mayor atención, como son “niños, niñas y adolescentes, adultos mayores, poblaciones cautivas (personas privadas de libertad, trabajadores de una empresa, estudiantes y similares), personas que viven en situación de pobreza, personas con diversidad funcional o cualquier otro grupo vulnerable o con limitaciones para ejercer su autonomía” (p. 13). Asimismo, se enlistan temas sensibles, como el “abuso, maltrato, violencia sexual, consumo de drogas ilícitas, desarrollo de comportamientos al margen de la ley, comportamientos entendidos como privados y cualquier otra temática que implique posibilidades de victimización secundaria, estigmatización, discriminación, pérdida de empleo o prestigio en su comunidad, entre otros” (p. 13).

A continuación, presento diversas experiencias de investigación para visualizar de mejor manera las situaciones y condiciones que presenta la realización de un estudio en el campo de las ciencias sociales y las humanidades, junto con el tipo de reflexión que podría llevarse a cabo a partir de los principios éticos de autonomía y privacidad. Tomo como eje de discusión la valoración del riesgo, para ver cómo la selección de las personas participantes, el consentimiento informado y la confidencialidad de la información no aseguran *per se* su protección.

Casos de investigación para una reflexión ética desde los matices

Los principios éticos de la investigación representan una vía para pensar en torno a la ciencia y el respeto de los derechos y el bienestar de las personas involucradas en un estudio. No obstante, al respecto, se han presentado cuestionamientos y oposiciones a partir de las particularidades de la investigación en ciencias sociales y humanidades, las cuales son “dadas por la diversidad de sujetos y problemáticas investigadas, los lugares y prácticas de campo, los enfoques de estudio de carácter disciplinar e interdisciplinar, los investigadores y su objetividad como observadores participantes y las investigaciones encubiertas” (Romero, 2013, p. 2).

El consentimiento informado corresponde al mecanismo para asegurar el principio de autonomía de las personas para participar de manera libre en una investigación, por lo que se vuelve necesario informarlas de manera amplia y detallada sobre los objetivos, los procedimientos que se llevarán a cabo, los riesgos posibles y los beneficios, lo cual se ha estipulado que se haga antes de iniciar dicha investigación. La mayoría de los cuestionamientos a este principio ético han surgido en torno a la realización de investigaciones encubiertas, bajo el argumento de que se trata de temas sobre los cuales los sujetos no estarían de acuerdo en ser investigados, por estar involucrados en actividades ilícitas (Mollet, 2011), o porque influiría en el comportamiento o actitudes de las personas en temas tabú, por ejemplo, lo que impediría obtener respuestas confiables (Achío, 2003). Sin embargo, hay casos con matices que los ubican en situaciones intermedias entre estos y aquellos en los que se puede efectuar el consentimiento informado como idealmente se espera.

Entre estas situaciones intermedias se encuentran temas en los que no se puede saber previamente qué personas participarán, y si entre éstas habrá población vulnerable, ya que

eso dependerá de quiénes estén presentes y cuya presencia no se relaciona con la investigación sino con sus actividades cotidianas. Así ocurrió con un estudio sobre el transporte público en la ciudad de Querétaro, en el que las personas tuvieron una participación breve, pues se realizaron entrevistas rápidas a quienes llegaron al paradero y la duración dependió del momento en que abordaban el camión.¹ En casos como éste, no había tiempo para informar y explicar lo relativo al proyecto para conseguir el consentimiento. Como parte de la investigación, se ubicó a la población vulnerable que hace uso de este servicio, lo cual correspondió a los resultados del estudio y no a la valoración de riesgos previsibles.

Otro caso es una investigación llevada a cabo con migrantes centroamericanos en situación irregular en la ciudad de Querétaro, quienes no cuentan con los documentos migratorios para acreditar su estancia legal en el país, son considerados como población vulnerable a la discriminación y a la marginación, y pueden sufrir violaciones de sus derechos humanos, como la detención arbitraria y la falta de garantías procesales. El acercamiento a estas personas tuvo lugar en la calle, en puntos de la ciudad donde piden apoyo económico. Todos ellos fueron hombres mayores de edad a quienes se les presentó el proyecto con la finalidad de obtener el consentimiento informado. Para prever riesgos, se les explicó lo relativo a la confidencialidad de su identidad y el uso de los datos, y respecto del beneficio, éste se planteó en términos sociales, ya que la investigación busca cambiar la percepción negativa que tiene la gente por medio de una obra de teatro sobre experiencias de vida de migrantes.² La consecución del consentimiento informado enfrentó situaciones como la negativa a darlo y, si bien la mayoría de los hombres accedieron a la entrevista, fue más con un propósito de desahogo que por el interés de participar en un estudio.

Un caso más se trata de una investigación con personas en situación de calle en el centro histórico de la ciudad de Querétaro que corresponden a un grupo de población vulnerable a la discriminación y violencia, con poca capacidad para su denuncia. En cuanto a la obtención del consentimiento, la dificultad para informar sobre el proyecto, los riesgos y las medidas previstas radicó en que los hombres y las mujeres con quienes

¹ Esta investigación se realizó en el área de Antropología de la Facultad de Filosofía de la UAQ. El diseño metodológico, además de las entrevistas rápidas, incluyó la observación directa de los paraderos y la observación participante en las unidades de transporte público, durante los trayectos de las rutas.

² Esta investigación la conduce la maestra Daniela Sánchez Pérez, estudiante del doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad, de la Facultad de Filosofía de la UAQ.

se llevó a cabo el acercamiento sufrían de delirios, como creer que había cosas extrañas dentro de su cuerpo, o de episodios paranoides en los que sentían desconfianza y sospecha de que los atacarían, o de episodios psicóticos al perder contacto con la realidad y creer que van a trabajar a un lugar, cuando no era así. Si bien estas personas tenían disposición para convivir y hablar, lo que permitió hacer observación de sus rutinas diarias y entrevistas, las interacciones estuvieron mediadas por estas condiciones psicológicas, lo cual no impidió conseguir respuestas confiables para analizar sus circunstancias de vida y mecanismos de sobrevivencia.³

Los tres casos presentados plantean diversos desafíos para conseguir el consentimiento informado, el cual representa un requisito para la aprobación y realización de investigaciones. Mollet (2011) refiere que “la regulación ética ha producido un enfoque estereotipado de la ética de la investigación, en el que los investigadores pueden sentirse obligados a marcar las casillas correctas, en lugar de pensar en los principios éticos por sí mismos” (p. 4).⁴ La propuesta es fomentar una reflexión compleja en torno al principio ético de autonomía, que promueva la capacidad de las y los investigadores para tomar decisiones sobre cuestiones éticas relacionadas con sus proyectos específicos. En este sentido, se reconocieron distintas situaciones de vulnerabilidad, lo que también llevó a reflexionar sobre el principio ético de la privacidad. Si bien se previó por parte de las y los investigadores guardar la confidencialidad de la información, prácticamente no se contó con los datos personales de las personas participantes, ya fuera por la premura del tiempo, la negativa o la disociación, lo que implica una pérdida del juicio de realidad.

Situaciones de investigación como las anteriores dificultan la acreditación de los requisitos en la evaluación ética; sin embargo, Mollet (2011) menciona que hay investigadores que están en contra de definir a esos grupos como vulnerables o incompetentes, pues esto conlleva a que se limite la realización de este tipo de estudios, lo que termina siendo poco ético, al excluir a personas de los beneficios que pudieran generarse, ya fueran científicos o sociales. Al respecto, “se ha sostenido que los investigadores tienen la responsabilidad de encontrar formas de obtener el consentimiento de las personas que

³ Esta investigación se realizó en el área de Antropología de la Facultad de Filosofía de la UAQ.

⁴ Traducción propia del original en inglés: “Ethical regulation has produced a formulaic approach to research ethics, in which researchers may feel constrained to tick the right boxes, rather than to think through ethical principles themselves” (Mollet, 2011, p. 4).

sea significativo para ellas, independientemente de sus capacidades” (Mollet, 2011, p. 5).⁵ En las ciencias sociales y las humanidades, su aproximación se basa primordialmente en la metodología cualitativa, donde, al caracterizarse por conocer las problemáticas de estudio desde el punto de vista de las personas participantes, se cuenta con elementos para discernir sobre lo que sería significativo para éstas; la cuestión es que esto no sucedería antes de comenzar la investigación, sino que sería parte del proceso de trabajo.

Lo anterior plantea debates complejos; no obstante, la valoración potencial del daño ha sido una de las vías para esta discusión. En cuanto al daño directo, los acercamientos realizados durante el trabajo de campo no generaban un riesgo mayor que el que viven de manera cotidiana; además, se trató de personas que difícilmente se podían volver a localizar, por lo que pensar en el daño indirecto resulta más pertinente, en particular en los casos de los migrantes y las personas en situación de calle. En este sentido, por ejemplo, es necesario considerar que los resultados de la investigación pueden ser utilizados con fines distintos a los académicos y de esta forma afectar en términos sociales.

Es necesario considerar la eventual utilización de los resultados que podrían realizar agentes públicos o privados, para implementar acciones que afecten la comunidad o grupo. Esto ocurre, por ejemplo, cuando una investigación con fines académicos devela las formas de organización de una comunidad en conflicto con una empresa que quiere instalarse en ella [...] [L]a utilización de los resultados podría generar consecuencias negativas para esos grupos, vale decir, el diseño de estrategias que disminuyan la organización de la comunidad (ANID, 2021, p. 12).

Los casos presentados nos muestran las dificultades de obtener el consentimiento informado, ofreciendo diversos matices para la discusión. Es fundamental asegurar de manera anticipada la autonomía en la participación de las personas bajo el conocimiento de riesgos y beneficios; sin embargo, esto puede llevarse a cabo por otros medios. Mi propuesta se formula a partir de la reflexión desde el principio ético de no maleficencia.

⁵ Traducción propia del original en inglés: “It has been argued that the onus is on researchers to find ways of obtaining consent from individuals that is meaningful to them, regardless of their abilities” (Mollet, 2011, p. 5).

El principio de no maleficencia como pauta para la reflexión

A continuación, me interesa abordar el principio de no maleficencia, el cual coloca en el centro de la cuestión evitar el mal. Si bien este debate se ha llevado a cabo a partir de la bioética y se aplica en el ámbito de la medicina, me interesa partir de aquí y retomar su postulación desde la filosofía, para pensarlo en términos de los presupuestos de la investigación en ciencias sociales y humanidades. Postigo (2016) retoma a Gracia, quien sitúa la no maleficencia en un primer nivel, el “de los principios que obligan con independencia de la opinión de las personas” (p. 3); de esta manera, ubica la no maleficencia en la ética de mínimos, que deriva de la idea de bien y de lo que es bueno, mientras que otros principios, como la autonomía y la beneficencia, corresponden a la ética de máximos, los cuales dependen de una escala de valores personales. Desde la filosofía, Cortina (2012) dice que la ética de mínimos establece principios básicos para convivir, mientras que la de máximos se refiere a los ideales de vida a los que cada persona aspira.

Como podemos ver, se trata de un principio que sitúa en la o el investigador la capacidad de disponer antes de, o sobre, las decisiones de las personas que participan en un estudio. En el campo de la medicina, la discusión estaría entre suspender o continuar tratamientos en casos terminales; cuando se trata de problemas sociales, podría encontrarse entre visualizar la violencia o revictimizar a personas o grupos poblacionales. En los casos presentados en el apartado anterior con usuarios de transporte público, migrantes y personas en situación de calle, fueron la o el investigador quienes tuvieron que tomar las decisiones relativas a la participación de la gente. Estas decisiones partirían de evitar causar daño o perjuicio a los demás, lo cual puede basarse en valores que las personas compartan y en las que coincidan en lo elemental, es decir, se trata de exigencias universales mínimas (Cortina, 2012). En el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades, la discusión en torno a esto puede plantearse desde la definición del problema y durante el desarrollo de la investigación, guiándonos por el principio de no maleficencia, lo que nos permitiría cuestionarnos, por ejemplo, cómo nos aproximamos al tema de estudio en cuanto a la postura que se adopta.

Al respecto, me interesa retomar lo relativo al etnocentrismo, el cual, al conformarse de manera cognitiva, estética y moral, ha influido en la ciencia generando sesgos en la investigación y la interpretación de datos. Aguilera (2002) dice que el etnocentrismo es “aquella actitud de un grupo, que consiste en

atribuirse un puesto central con respecto a los otros grupos, en valorar positivamente sus propias realizaciones y particularidades, frente a los otros, los diferentes” (p. 3). El autor señala que todos los pueblos son etnocéntricos en cierto grado: “formamos parte de una subjetividad social, etnocéntrica, mayor que nuestra propia subjetividad” (p. 3). Indicios de esto se pueden ubicar desde los griegos, que utilizaban el término *bárbaro* para referirse al extranjero; en nuestro caso, hemos utilizado *salvaje*. “Juzgamos al resto de sociedades desde criterios de nuestra civilización occidental; llamamos salvaje al que no comparte nuestra civilización, y primitivo al que no sigue nuestras pautas culturales” (Aguilera, 2002, p. 3).

Ahora bien, el etnocentrismo tiene un lado positivo, ya que “mantiene la cohesión social del grupo y la lealtad de los miembros a ciertos principios” (Aguilera, 2002, p. 3), pero en el caso de la valoración potencial del daño sobre participantes directos e indirectos, es necesario considerar que es posible que una investigación desarrolle argumentos con valor científico que podrían propiciar el reforzamiento de relaciones de desigualdad, como la reproducción de la discriminación, la explotación, e incluso la realización de acciones de etnocidio, en detrimento de los habitantes de ciertos pueblos. Un ejemplo de esto lo encontramos en la investigación realizada por Escalante (2015), quien analiza procesos judiciales que involucran a personas indígenas en México y la presencia de argumentos como el del atraso cultural, utilizados para explicar las acciones realizadas, lo cual proviene de las formas en que históricamente se ha concebido la cultura de los pueblos indígenas, vistas desde los parámetros de la modernidad.

Explicaciones como las anteriores han sido empleadas para justificar la prohibición del uso de la lengua materna, y hoy en día para la expropiación de la tierra con fines comerciales. Otro ejemplo es el que presenta Hernández (2002), quien analiza la matanza de Acteal, Chiapas, de 1997, en la que la versión oficial o verdad histórica buscó relacionar las acciones cometidas –por medio de la masacre de los cuerpos– con las prácticas culturales del pueblo tzotzil de esa región; argumentos como estos trivializan la complejidad del contexto de guerra en el cual sucedieron dichos eventos, reduciendo la problemática a un asunto local, lo que a su vez provoca una percepción social negativa sobre el pueblo indígena. La autora retoma las investigaciones realizadas por Freyermuth para demostrar que “no existe ningún registro previo a Acteal de una agresión masiva contra mujeres. Las mutilaciones corporales a

mujeres embarazadas no se habían registrado hasta ahora, ni siquiera en la historia colonial de los tzotziles de los Altos. No existe ninguna práctica cultural que permita vincular la masacre de Acteal con la cosmovisión indígena o con ritos de guerra” (Hernández, 2002, p. 28).

En este sentido, Rovalletti (2006) habla de interpretaciones alternativas como parte del análisis durante el proceso de trabajo:

Los estándares que deben cumplirse y la validez de los razonamientos cobran particular importancia cuando la investigación puede acarrear consecuencias para la reputación o integridad de individuos o grupos, o pudiera influir en decisiones políticas. En estos casos, es de gran importancia que el investigador presente posibles interpretaciones alternativas de sus descubrimientos (p. 249).

Deliberar sobre interpretaciones alternativas puede ser un ejercicio para pensar sobre la postura que se adopta, para lo cual podemos preguntarnos: ¿de qué manera el desarrollo de mi investigación y sus resultados podrían reforzar asimetrías sociales o reforzar estereotipos vinculados con la reproducción de relaciones sociales de discriminación? y ¿desde qué otras perspectivas teóricas se puede analizar el tema para considerar diferentes formas de interpretación? Estos cuestionamientos involucran la posibilidad de evitar hacer daño y de alcanzar lo que Cortina (2013) plantea en cuanto al bienestar y el bienser, entendido este último como bien común; si bien son conceptos interrelacionados, la autora señala que el bienestar es entendido como la satisfacción de necesidades básicas y supone un requisito fundamental para que el bienser, o la vida buena y plena, pueda florecer. El principio de no maleficencia desde la ética de mínimos resulta esencial en esta reflexión, pues si bien se trata de contextos de diversidad cultural, asegurar la sobrevivencia y reproducción de dichos grupos representa una consideración mínima.

Postigo (2016) también habla de la ética de la virtud, la cual contempla la prudencia como el camino para deliberar los principios éticos en relación con casos concretos. En este sentido, la decisión moral no se produciría desde lo deductivo, ni lo apodíctico, ni lo procedimental, sino desde lo prudencial, de manera que “la ética no es algo puramente deductivo-procedimental o subjetivo-situacional” (p. 5). Así, las decisiones que toma la persona que investiga pueden ser orientadas desde aquí, teniendo una vía que le permita valorar sus posturas personales y etnocéntricas. Evitar hacer daño por medio de la denuncia o

la visibilización de la discriminación o la estigmatización se puede considerar como un principio básico para convivir desde la ética de mínimos; esto correspondería a una prerrogativa hacia todos los pueblos del mundo. La prudencia, entonces, primaría y orientaría el enfoque y los procedimientos, invitándonos a pensar más allá del esencialismo o determinismos culturales.

Conclusiones

Las ciencias sociales y las humanidades abordan problemáticas culturales y sociales que generan percepciones que guían desde la convivencia comunitaria hasta programas sociales de gobierno dirigidos a los distintos grupos poblacionales de los que componen la sociedad. De aquí que el principio ético de no maleficencia cobre importancia en esta discusión, ya que nos permite centrar la reflexión en evitar causar daño y, por tanto, en aquello mínimo que contribuiría a promover y mantener el respeto a vivir y desarrollarse en contextos de diversidad cultural por diferencias de etnia, raza, identidad de género, clase, estatus, orientación sexual, discapacidad, etcétera. En este artículo, el etnocentrismo me permitió ilustrar precisamente uno de los sesgos que han influido en la ciencia, visibilizando sus implicaciones. Pensar en ello permitiría, por ejemplo, dejar de ver la diferencia como desigualdad, lo que podríamos ubicar dentro de una ética de mínimos.

Con el propósito de mostrar el alcance del principio de no maleficencia, éste permite, por ejemplo, valorar riesgos de daño para evitar el mal en investigaciones históricas, en las que, si bien se accede a las personas que vivieron tiempo atrás por medio de los registros sobre sus vidas y acciones en documentos albergados en archivos históricos, los grupos sociales a los que pertenecieron tienen presencia hoy en día. Reflexionar al respecto apoya en valorar posibles riesgos de daño social a los descendientes de estos grupos, tales como comunidades extranjeras, como los menonitas. Lo mismo podría trasladarse a estudios que se basan en datos sociodemográficos publicados en sitios de libre acceso y hacen referencia a grupos poblacionales específicos, como personas laboralmente inactivas, mujeres cabeza de familia, etcétera, pudiéndose generar estigmatización social a partir de la manera en que se haga referencia a sus condiciones.

Finalmente, considero que el análisis ético desde la no maleficencia debe llevarse a cabo a lo largo de toda la investigación. Así como en el consentimiento informado se prevé que las personas se retracten y lo retiren, igualmente es necesario que la persona que investiga tome en cuenta las situaciones y

los giros que se van presentando, junto con sus implicaciones en el bienestar y el bienestar de los participantes, con los cuales no es posible conseguir su consentimiento. Esto es importante, ya que el retiro del consentimiento corresponde al principio individual de autonomía, donde hay una persona claramente definida que está presente y continuamente informada. En los casos presentados en este artículo, las condiciones de investigación son otras, ya que no se distingue claramente a un sujeto de estudio; en estos escenarios, el principio de no maleficencia alcanza un carácter social, orientado a evitar generar el desprecio y la incomprensión hacia un pueblo o la enemistad entre los pueblos.

Referencias

- Achío, M. (2003). Los comités de ética y la investigación en Ciencias Sociales. *Revista de Ciencias Sociales*, 1(99), 85-95. www.redalyc.org/pdf/153/15309907.pdf
- Aguilera, R. (2002). El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Clifford Geertz, Richard Rorty y Lévi-Strauss. *Gazeta de Antropología*, 18, 1-9. https://www.ugr.es/~pwlac/G18_11Rafael_Aguilera_Portales.html
- ANID (Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo). (2021). *Lineamientos para la evaluación ética de la investigación en ciencias sociales y humanidades*. Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo. <https://s3.amazonaws.com/documentos.anid.cl/proyecto-investigacion/Lineamientos-evaluacion-etica.pdf>
- Beauchamp, T.L. y Childress, J.F. (1979). *Principles of biomedical ethics*. Oxford University Press.
- Cortina, A. (2012). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Editorial Tecnos.
- Cortina, A. (2013). *¿Para qué sirve realmente la ética?* Grupo Planeta.
- Escalante, Y. (2015). *El racismo judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*. Juan Pablos Editor.
- Hall, R. (2018). *Ética de la investigación social*. Secretaría de Salud/Universidad Autónoma de Querétaro. https://www.conbioetica-mexico.salud.gob.mx/descargas/pdf/publicaciones/memorias/libro_final_formacion.pdf
- Hernández, A. (2002). Víctimas de una guerra silenciada: los usos del terror en el conflicto chiapaneco. *Revista de la Universidad de México*, (607), 21-29. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/1787d192-020a-44ba-ab50-21e26430fcfe/victimas-de-una-guerra-silenciada-los-usos-del-terror-en-el-conflicto-chiapaneco>

- Mollet, J. (2011). *Ethical issues in social science research in developing countries: useful or symbolic*. https://www.researchgate.net/publication/380376120_Ethical_Issues_in_Social_Science_Research_in_Developing_Countries_Useful_or_Symbolic
- Postigo, E. (2016). *Principio de no maleficencia*. https://www.researchgate.net/publication/301541835_Principio_de_no_maleficencia
- Romero, C. (2013). La ética en la investigación de las ciencias sociales y humanas. *Revista Investigium IRE: Ciencias Sociales y Humanas*, 4(1), 1-3. <https://investigiumire.unicesmag.edu.co/index.php/ire/article/view/41>
- Rovaletti, M.L. (2006). La evaluación ética en las ciencias humanas y/o sociales. La investigación científica: entre la libertad y la responsabilidad. *Acta Bioethica*, 12(2), 243-250. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55412213>

SECCIÓN:
MISCELÁNEA

Análisis nutrimental y adición del pápalo quelite (*Porophyllum ruderale*) en recetas locales de Landa de Matamoros, Querétaro, México

*Nutritional analysis and addition of pápalo quelite (*Porophyllum ruderale*) in local recipes from Landa de Matamoros, Queretaro, Mexico*

Haydé Azeneth Vergara Castañeda 

Beatriz Eugenia Díaz Díaz 

Ilse Mayté Murillo Tenorio 

Octavio Roldán Padrón 

Marcela Quiroz Sodi 

Ángel Félix Vargas Madriz 

Carlos Isac Rivas Vela 

Samanta Sánchez Juárez 

Aarón Kuri García* 

Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México

* aaron.kuri@uaq.mx

DOI: 10.61820/dcuaq.2395-8847.1864

Fecha de recepción: 20 de diciembre del 2024

Fecha de aceptación: 2 de junio del 2025

Resumen

La investigación sobre las especies vegetales originarias de México ha crecido debido a la relación con la historia cultural y biológica de cada región. En este sentido, el vínculo entre la cultura y la alimentación, así como la seguridad alimentaria asociada a la alimentación basada en plantas nativas, han sido objeto de interés en las últimas décadas y se consideran temas para atender en la agenda política de las naciones. En el caso de Landa de Matamoros, en Querétaro, *Porophyllum ruderale* (PR), conocido como pápalo quelite, rara vez se usa en la cocina local. El objetivo del estudio fue analizar y promover el consumo de PR a través de su incorporación en recetas tradicionales locales. El análisis de composición nutrimental se llevó a cabo de acuerdo a los métodos de la AOAC (Asociación Oficial de Colaboración Analítica) y se revisaron las recetas más comunes con y sin PR. Se observó que, con su uso, la cantidad de macronutrientes incrementó hasta en un 35% en fibra, 33%



en carbohidratos, 31 % en proteína y 4 % en lípidos; respecto a los micronutrientes, se observó un aumento de hasta un 76 % en la concentración de calcio, 21 % de fósforo, 51 % de hierro, 45 % de retinol, 53 % de ácido ascórbico, 23 % de tiamina, 49 % de riboflavina y 25 % de niacina. Por lo anterior, se concluyó que la adición de PR a las recetas locales suma al consumo sostenible y a la conservación y promoción de la cocina tradicional mexicana.

Palabras clave: gastronomía, nutrientes, pápalo, quelites, recetas tradicionales

Abstract

*The research on plant species native to Mexico has increased due to the connection with the cultural and biological history of each region. Accordingly, the relationship between culture and food, as well as food security linked to a plant-based diet, have been objects of interest in recent decades and are regarded as issues to be addressed on the political agenda of nations. In the case of Landa de Matamoros, in Queretaro, *Porophyllum ruderale* (PR), known as pápalo quelite, is rarely used in the local cuisine. The aim of the study was to analyze and promote the consumption of PR by integrating it into traditional local recipes. The analysis of nutritional composition was carried out according to the AOAC (Association of Official Analytical Collaboration) methods and most common recipes with and without PR were reviewed. It was found that the amount of macronutrients increased by up to 35 % in fiber, 33 % in carbohydrates, 31 % in proteins and 4 % in fats. In terms of micronutrients, an increase of up to 76 % was found in the concentration of calcium, 21 % in phosphorus, 51 % in iron, 45 % in retinol, 53 % in ascorbic acid, 23 % in thiamine, 49 % in riboflavin and 25 % in niacin. It was therefore found that the addition of PR to local recipes contributes to sustainable consumption and to the preservation and promotion of traditional Mexican cuisine.*

Keywords: gastronomy, nutrients, pápalo, quelites, traditional recipes

Introducción

La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) estima que sólo se utiliza el 14.7 % de todos los cultivos para el consumo humano y animal. El resto de las especies vegetales están subutilizadas e infravaloradas, lo que causa pérdidas de agrobiodiversidad, a pesar de que un gran número de estas plantas tiene un alto potencial en torno a la salud, asociado a su consumo. En este sentido, es

importante buscar acciones para proporcionar a la comunidad regional alimentos saludables basados en sistemas alimentarios sostenibles (Fukalova, García-Martínez y Raigón, 2022). Por otra parte, los monocultivos han desplazado muchas de las especies salvajes una vez conocidas y apreciadas, volviéndolas infravaloradas, como en el caso de diversos quelites. Se catalogan como quelites aquellas plantas, generalmente herbáceas, incluyendo algunas especies arbustivas y arbóreas, cuyas hojas, tallos tiernos y algunas inflorescencias inmaduras son consumidas como verdura (Castro-Lara *et al.*, 2014).

En México, las comunidades rurales mantienen una relación cercana con el ecosistema que las rodea. Se estima que aprovechan más de quinientas especies de plantas comestibles silvestres, las cuales forman parte de su patrimonio natural y cultural, además de permitir su supervivencia e identidad (Balcázar-Quiñones *et al.*, 2020). Entre estas especies se encuentra *Porophyllum ruderale* (PR), comúnmente conocida como pápalo quelite, la cual es una planta herbácea nativa del país. Sus hojas verdes, aromáticas y con un fuerte sabor se parecen a las alas de una mariposa, lo que da origen a su nombre, que deriva de la palabra náhuatl *papaloquilitl*, donde *pápalotl* significa ‘mariposa’ y *quilitl*, ‘quelite’, que quiere decir ‘hierba comestible’ (Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera, 2018). Su consumo se remonta a tiempos prehispánicos, ya que representaba un alimento clave para la civilización azteca. Actualmente, se usa con mayor frecuencia para dar sabor a varios platos, como sopas, salsas, frijoles y ensaladas, por lo que se considera un complemento en las recetas tradicionales mexicanas (Conde-Hernández y Guerrero-Beltrán, 2014; Pawłowska *et al.*, 2022). Su distribución va desde el sur de Estados Unidos hasta Ecuador y Perú (Villarreal, 2003).

PR se clasifica dentro de la familia botánica Asteraceae, una de las más variadas a nivel global. Es una planta de tipo herbáceo o arbustivo, monoica, de carácter anual o perenne. Posee un tallo glabro, poco pubescente, usualmente de color glauco; hojas sencillas, alternas, opuestas o ambas con láminas anchas con el margen sinuoso, con glándulas de aceite translúcidas a lo largo de los márgenes o a veces dispersas en la superficie, a veces absentes, con pecíolos delgados a filiformes, sésiles. Tiene inflorescencia de cabezuela homógama, solitaria (o de dos a múltiples), larga a globosa, ubicada en la parte final de las ramas; filarias de 5 a 9, de formas circulares a oblongas hasta ovadas u obovadas, libres o connatas sólo en la base y con glándulas de aceite translúcido; glándulas

dorsales de formas circulares a oblongas, dorsales; y glándulas de formas circulares o submarginales dispuestas en dos filas, a veces en una. Sus flores son perfectas tubulares, diminutas, actinomorfas a levemente zigomorfas; tiene corolas blancas, de color púrpura-verdoso o amarillento, con una garganta infundiliforme, a menudo más corta que el tubo; estambres con anteras redondeadas y ligeramente sagitadas en la base, agudas en el ápice; y gineceo con las ramas del estilo extendidas y subuladas. Presenta frutos en forma de aquenios delgados, circulares o triangulares, alargados, estriados y atenuados en el ápice, de superficie pulverulenta, a menudo hispidulosos y, en raras ocasiones, glabros. También se observan aquenios lineares, estriados, con vilano compuesto por cerdas capilares de tonalidad amarilla a café (Castro, Bye y Mera, 2011; Calderón y Rzedowski, 2005).

Figura 1

Planta de pápalo quelite: a) estructura completa de la planta, b) hojas con margen sinuoso y glándulas de aceite características



Fuente: autoría propia

El género contempla 29 especies que crecen en zonas tropicales y subtropicales de Norteamérica y Sudamérica, con una distribución que va desde el sur de Estados Unidos hasta Ecuador y Perú (Villarreal, 2003). En el Centro Norte de México florece de agosto a noviembre, y en la región del Bajío, de agosto a diciembre; particularmente en Querétaro, la floración se presenta en la temporada de lluvia de agosto a noviembre. Crece en una gran diversidad de suelos y suele encontrarse de manera silvestre con una amplia distribución en la república mexicana (Villaseñor y Espinosa, 1998). Cultivado, se le puede

encontrar en huertos familiares o cultivos destinados específicamente a su producción, principalmente en los estados de Guerrero, Morelos y Puebla (Castro, Bye y Mera, 2011).

Su principal uso es el consumo de hojas, tallos jóvenes y brotes antes de la floración, los cuales se comen crudos, hervidos o guisados como parte de sopas, salsas, ensaladas o guisados, como frijoles o platillos con carne, donde destacan por resaltar los sabores y fungir como condimentos (Conde-Hernández y Guerrero-Beltrán, 2014; Pawłowska et al., 2022). Sin embargo, su aprovechamiento contempla no sólo su uso alimenticio, sino también su utilidad en las industrias perfumera, medicinal y pesticida, debido a la gran cantidad de aceites esenciales volátiles y compuestos azufrados con funciones insecticidas, aromáticas o antihelmínticas producidos con su base. Por otra parte, los metabolitos secundarios como los terpenos son auxiliares para la atracción de polinizadores o la repulsión y toxicidad olfativa; por ejemplo, son repelentes para la hormiga cortadora de hojas *Atta cephalotes* y tóxicos para el escarabajo de pino *Dendroctonus brevicomis*. Igualmente, se siembra en policultivo de chile para repeler plagas y reducir su incidencia. Dentro de los usos medicinales, se emplea como analgésico, para dolor de pecho, como tratamiento de desórdenes estomacales, hemorroides, disentería, hipo, cólicos e indigestión, padecimientos cutáneos como roña y sarna, dolor de corazón y enfermedades como gonorrea, paludismo o malaria (Castro, Bye y Mera, 2011); asimismo, se utiliza como laxante, auxiliar en el mal de hígado, en el puerperio para regular la menstruación y contra el dolor de muelas (Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana, 2009).

Tabla 1
Usos tradicionales medicinales atribuidos al pápalo quelite

Actividad biológica de <i>Porophyllum ruderale</i>		
Antiasmático	Anticancerígeno	Fungicida
Antioxidante	Anticonvulsionante	Insecticida
Diurético	Antiinflamatorio	Laxante
Antihelicobacter	Antimutagénico	Nematicida
Antiséptico	Antiespasmódico	Trichomonocida
Acaricida	Antiviral	Expectorante
Aleloquímico	Diurético	Antitumoral (próstata)
Alergénico	Analgésico	Antitumoral (estómago)

Fuente: Castro, Bye y Mera, 2011

El empleo de PR se remonta a tiempos prehispánicos, cuando se usaba en la preparación de infusiones y cataplasmas para curar enfermedades como el hipo, la herida del rayo, fetidez y dolor de pecho, y a la fecha se sigue utilizando para diversas patologías, como se muestra en la Tabla 1. Del mismo modo, se menciona en diversos textos, como la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, terminada en 1577 por Fray Bernardino de Sahagún, donde aparece en el catálogo de hierbas comestibles cocidas y crudas, así como en *Historia natural de la Nueva España*, de 1959, donde se encuentran diversos quelites, entre los que sobresale el *papaloquilitl*. Por su parte, Acuña, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, de 1985, lo incluye como parte de las verdolagas o hierbas comestibles que los indígenas tenían la costumbre de consumir (Castro, Bye y Mera, 2011). Así, la importancia del pápalo quelite en la alimentación humana es visiblemente significativa, pues aporta texturas, aromas y sabores tradicionales de la gastronomía mexicana y, por lo tanto, de la identidad de los pueblos que lo consumen.

Estas nociones generales son elementos que deben estar presentes en las investigaciones del análisis interdisciplinario de alimentos sostenibles y saludables. Sobre ello, los cambios en el contenido nutricional asociados a la adición del pápalo quelite en recetas mexicanas tradicionales fueron de interés para el presente estudio, que tuvo el propósito de determinar el aumento en macro y micronutrientes con base en las recetas obtenidas en la intervención en distintas comunidades de Landa de Matamoros, en Querétaro, México.

Materiales y métodos

Obtención de la muestra

La muestra de *Porophyllum ruderale* fue colectada en el mercado de La Cruz del estado de Querétaro. Las hojas fueron identificadas por un especialista del Herbario Jerzy Rzedowski de la Universidad Autónoma de Querétaro y muestreadas utilizando las siglas recomendadas de Thiers, 2016 (especímenes testigo QMEX157). Se secaron inmediatamente en un horno de aire forzado (Shel Lab Fx 1375, Carolina del Norte, Estados Unidos) a 40 °C durante aproximadamente 72 horas hasta obtener un peso constante. Posteriormente, se molieron en un molino eléctrico (Thomas Wiley Model 4 Scientific, Nueva Jersey, Estados Unidos) con un tamiz de 0.5 mm de diámetro. El polvo se recogió en bolsas herméticas y se almacenó en

un congelador (Revco Last II, Ohio, Estados Unidos) a -80°C hasta su siguiente análisis.

Análisis bromatológico

Se realizaron análisis bromatológicos sobre la materia seca molida. El análisis de los tratamientos se llevó a cabo mediante los procedimientos de la AOAC (2023), como sigue: cenizas (método 942.05), proteína cruda (método 2001), extracción de éter (método 920.39), fibra (método 962.09) y carbohidratos calculados por diferencia.

Obtención de las recetas

Se realizó el trabajo de campo por medio de observación participante, que incluyó la integración en la comunidad y el registro de las prácticas culinarias, las interacciones y los contextos sociales. Además, se llevaron a cabo grupos focales para obtener perspectivas más detalladas y diversas sobre las tradiciones y hábitos culinarios en las comunidades de Agua Zarca y Neblinas de Landa de Matamoros, Querétaro, entre los paralelos $21^{\circ} 06'$ y $21^{\circ} 28'$ de latitud norte; los meridianos $99^{\circ} 02'$ y $99^{\circ} 22'$ de longitud oeste; con altitud entre 200 y 3,000 m. Su fisiografía es del Carso Huasteco de la Sierra Madre Oriental, como se muestra en la Figura 2 (INEGI, 2010).

Figura 2

Información geográfica del municipio
de Landa de Matamoros, Querétaro, México



Fuente: modificado del Marco Geoestadístico Municipal 2010, versión 4.3, como se citó en INEGI (2010)

En las comunidades anteriormente citadas se realizó un análisis de las recetas más consumidas en la región, a las cuales se

les adicionó pápalo quelite a consideración de la palatabilidad de una experta gastronoma de cocina tradicional mexicana, la docente de la licenciatura en Gastronomía, chef Beatriz Eugenia Díaz Díaz, para mantener un equilibrio con base en el análisis sensorial. Posteriormente se desarrollaron cinco recetas sin y con pápalo: salsa verde, guacamole, carne guisada, tortitas y ensalada de frijoles y nopales (Tabla 2).

Desarrollo de las recetas

Tabla 2
Cantidad de ingredientes por receta

1) Salsa verde con pápalo			
Pápalo	80 g	Cebolla	20 g
Chiles serranos	15 g	Ajo	15 g
Tomate verde	360 g	Sal	5 g
2) Guacamole con pápalo			
Pápalo	125 g	Chile verde	11 g
Aguacate	85 g	Cebolla	20 g
Limón	6 ml	Pimienta	5 g
Tomate rojo	30 g	Sal	5 g
3) Carne con verdolagas y pápalo			
Pápalo	250 g	Tomillo	5 g
Verdolagas	200 g	Hojas de laurel	5 g
Costilla de cerdo	250 g	Aceite vegetal	10 ml
Tomate rojo	60 g	Ajo	4 g
Cebolla	20 g	Sal	5 g
4) Tortitas de pápalo			
Pápalo	83 g	Aceite vegetal	10 ml
Tequesquite	3 g	Sal	5 g
Huevo	8 g		
5) Ensalada de frijoles, nopales y pápalo			
Pápalo	15 g	Cebolla	15 g
Frijoles	50 g	Aceite vegetal	10 ml
Nopales	20 g	Sal	5 g
Chile jalapeño	15 g		

Fuente: elaboración propia

Preparación de recetas Las preparaciones de las recetas en las que se analizaron los valores nutrimentales se realizaron de dos formas: una con la adición de PR y la otra sin ella. Es importante señalar que

el agregado de PR se hizo a consideración del experto para mantener el equilibrio organoléptico, como se mencionó anteriormente.

Salsa verde con pápalo

Se tostaron los chiles, el tomate y el ajo, tras lo cual se mezclaron junto con la cebolla en licuadora y posteriormente se agregó el PR finamente picado y sal (Figura 3).

Figura 3

Salsa verde tradicional y con pápalo



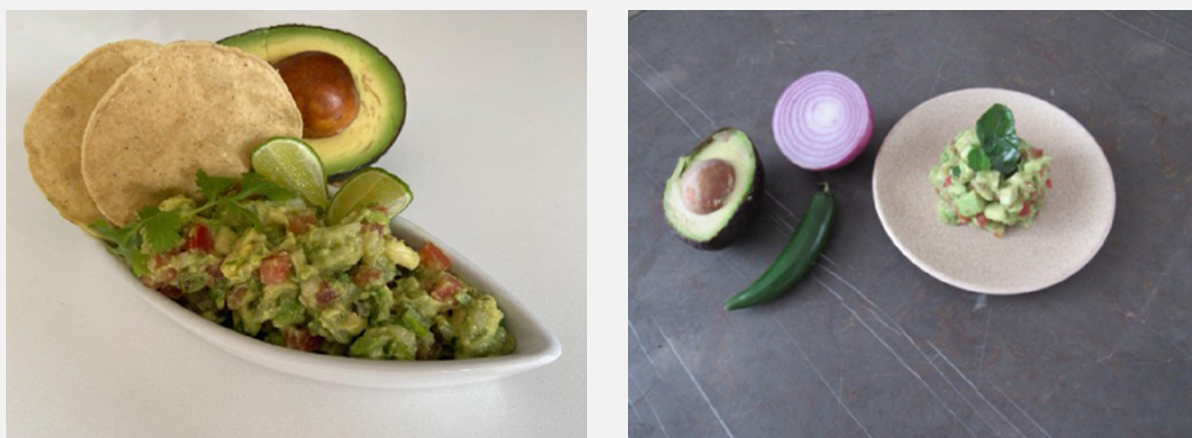
Fuente: autoría propia

Guacamole con pápalo

Se peló el aguacate, se retiró la semilla y el resto se cortó en cubos pequeños, tras lo cual se agregó el jugo de medio limón para evitar la oxidación, junto con cebolla, tomate y chile picado. Posteriormente se añadió el pápalo, que se mezcló con el tomate rojo en un recipiente. Al final se incorporaron sal y pimienta (Figura 4).

Figura 4

Guacamole tradicional y con pápalo



Fuente: autoría propia

Carne con verdolagas y pápalo

La costilla de cerdo se cocinó en una olla exprés por 35 min con suficiente agua, un trozo de cebolla, hoja de laurel y un diente de ajo. Para la adición de PR, éste se blanqueó durante 1 min y se pasó en agua fría para frenar la cocción, tras lo cual se colocó en un colador y se reservó. Para la salsa, se hirvieron el tomate y la cebolla durante 5 min, se mezclaron y se metieron en una cacerola con un poco de aceite caliente hasta que cambiaron de color. Después se bajó el fuego y se agregó el PR blanqueado y un toque de tomillo. Posteriormente, se agregó la costilla de cerdo cocida y las verdolagas, y se sazonó con pimienta y sal. Finalmente, la preparación se dejó cubierta a fuego bajo durante 3 min más (Figura 5).

Figura 5

Carne con verdolagas tradicional y con pápalo



Fuente: autoría propia

Tortitas de pápalo

Se hirvió agua con un poco de tequesquite (sal mineral natural utilizada en México desde tiempos prehispánicos principalmente como sazonador de alimentos) para blanquear el PR por 1 min, tras lo cual se retiró, se pasó por agua fría para frenar su cocción y se colocó sobre un paño seco para eliminar toda la humedad. Por otro lado, se separaron las claras de los huevos, mismas que se batieron hasta el punto de *nougat* (palabra francesa para el dulce a base de clara de huevo, de aspecto y gusto parecidos a los del turrón español), y las yemas se agregaron una por una de manera envolvente para evitar que el batido cayera. Posteriormente se calentó el aceite en la sartén, se agregó el PR al batido en forma envolvente y con una cuchara se fueron tomando porciones y colocándolas sobre el aceite hasta dorarlas por ambos lados. Por último, se retiraron del aceite las tortitas y se colocaron en papel absorbente (Figura 6).

Figura 6

Tortitas tradicionales y con pápalo



Fuente: autoría propia

Ensalada de frijoles, nopales y pápalo

Los frijoles se remojaron durante 24 h, tras lo cual se les retiró el agua de remojo y se cocieron con suficiente agua con sal. Una vez cocidos, se retiraron del caldo y se reservaron. Posteriormente, los nopales se cortaron en cubos, se les agregó sal, se batieron con la mano hasta que liberaron todo el líquido espeso (mucílago) y se dejaron drenar. Después se picó el chile y un poco de cebolla y se saltearon en un poco de aceite junto con los frijoles. Finalmente, las hojas de PR se agregaron en la parte superior de la preparación y se sazonaron con sal (Figura 7).

Figura 7

Ensalada de frijoles y nopales tradicional y con pápalo



Fuente: autoría propia

Análisis nutrimental de las recetas

La información del menú se descargó en una base de datos y se analizó cada ingrediente, para lo cual se elaboró una tabla con los valores nutrimentales de los componentes presentes en las tablas alimenticias, tales como energía, fibra dietética, carbohidratos, proteínas y lípidos totales, ácidos grasos saturados e insaturados, mono y poliinsaturados, calcio, fósforo, hierro, magnesio, sodio, potasio, zinc, retinol, ácido ascórbico, tiamina, riboflavina, niacina, piridoxina, ácido fólico y cobalamina (Menchú y Méndez, 2018). Para analizar los platos se consideró una porción de 100 g de las dos versiones preparadas (con y sin pápalo). Posteriormente, se tomó como referencia la cantidad de nutrimentos calculada por cada 100 g de cada ingrediente de la receta, tras lo cual se obtuvo la relación de las proporciones de los alimentos que conformaban el peso total de las preparaciones. Después, se realizó la suma total de todos los nutrientes de la receta, de modo que los resultados muestran la cantidad de cada nutriente por cada 100 g de la preparación. Cabe señalar que el estudio se basó en el Sistema Mexicano de Alimentos Equivalentes (Pérez, Marván y Palacios, 2014).

Resultados y discusión

El contenido nutrimental de PR (Tabla 3) muestra un contenido proteico del 23%, además de una fuente de fibra del 21%, por lo que se considera un alimento alto en ésta. Al respecto, varios estudios han demostrado la importancia del consumo de fibra en la salud humana, pues disminuye los niveles de glucemia y colesterol en la sangre, mejorando la digestibilidad y la microbiota intestinal, lo que le atribuye efectos benéficos ante diferentes enfermedades crónicas (Pío-León *et al.*, 2013; Román-Cortés *et al.*, 2018). Por otro lado, se considera que PR tiene un bajo valor energético, con 254.1 kcal/100 g, dado que se suelen consumir aproximadamente 20 g de hoja por receta, lo que equivale a 50 kcal por porción. Los resultados obtenidos en el presente estudio fueron superiores en comparación con los reportados por Fukalova, García-Martínez y Raigón (2022) en materia fresca, mientras que Poonia y Upadhayay (2015) reportaron valores nutricionales menores en las hojas de *C. album*. Román-Cortés *et al.* (2018), por su parte, reportaron concentraciones similares de proteína (23.1%) y lípidos (2.8%) en huauzontle y romeritos, respectivamente, pero al mismo tiempo un mayor contenido de carbohidratos (56.8%); en ese

sentido, en el presente estudio se encontró una mayor cantidad de fibra en comparación con estas plantas. La calidad de la proteína está relacionada con la cantidad de aminoácidos esenciales en la muestra de la planta, los cuales no pueden ser sintetizados por los mamíferos, por lo que deben ser acondicionados en la dieta habitual (Poonia y Upadhayay, 2015); sin embargo, los aminoácidos de PR no han sido reportados hasta la fecha.

Tabla 3
Análisis proximal de *Porophyllum ruderale*
usando 100-FDN-PS-LP-CE

Contenido nutrimental	<i>Porophyllum ruderale</i>
Humedad (%)	7.59 ± 0.24
Cenizas (%)	10.85 ± 0.30
Proteína cruda (%)	23.61 ± 0.40
Fibra cruda (%)	20.97 ± 0.68
Carbohidratos (%)	34.62 ± 1.66
Extracto etéreo (%)	2.36 ± 0.04
Energía (kcal/100g)	254.15 ± 8.03

Fuente: elaboración propia

En la Tabla 4 se muestra el porcentaje de adición del PR en cada una de las preparaciones elegidas. Los porcentajes obtenidos corresponden a la cantidad máxima de adición de este quelite sin afectar las características organolépticas de las recetas tradicionales a consideración de un experto en gastronomía mexicana. El presente análisis indica que las tortitas de pápalo fueron las que permitieron una mayor adición (76.4%), dándole una nueva perspectiva organoléptica a esta preparación, mientras que en la ensalada de frijoles y nopales hubo la menor adición (9.3%), lo que podría estar asociado a que el pápalo se agregó en fresco y, por ende, su sabor era más fuerte, amargo y astringente, debido a una mayor conservación de compuestos fenólicos (Tarragon y Moreno, 2020).

Tabla 4
Adición de *Porophyllum ruderale* por receta

Salsa verde con pápalo	10.4%
Guacamole con pápalo	43.5%
Carne con verdolagas y pápalo	30.5%
Tortitas de pápalo	76.4%
Ensalada de frijoles, nopales y pápalo	9.3%

Nota: los resultados se muestran como el porcentaje de pápalo quelite en el total de la preparación.

Fuente: elaboración propia

En la Tabla 5 se muestra el delta de cambio de las dos preparaciones obtenidas de recetas tradicionales, una sin la adición de PR y otra con ella. Se observó en particular un incremento de macronutrientes con el PR agregado, aumentando hasta en un 35% la fibra, 33% los carbohidratos, 31% la proteína y 4% la grasa. Por su parte, respecto a los micronutrientes, en cuanto a los minerales se observó un crecimiento de hasta un 76% en la concentración de calcio, 21% de fósforo y 51% de hierro, mientras que en vitaminas hubo un aumento de un 45% de vitamina A (retinol), 53% de vitamina C (ácido ascórbico), 23% de vitamina B₁ (tiamina), 49% de vitamina B₂ (riboflavina) y 25% de vitamina B₃ (niacina).

Tabla 5
 Comparación de nutrientes entre las recetas mexicanas tradicionales con y sin pápalo

Nutrientes	Salsa verde con pápalo	Salsa verde sin pápalo	Δ%	Guaca-mole con pápalo	Guaca-mole sin pápalo	Δ%	Carne con verdolagas y pápalo	Carne con verdolagas sin pápalo	Δ%	Torti-tas de pápalo	Torti-tas sin pápalo	Δ%	Ensalada de frijoles, nopales y pápalo	Ensalada de frijoles y nopales sin pápalo	Δ%
Energía (kcal)	29.12	26.79	8.0	68.9	59.3	13.9	76.6	72.1	5.9	113.7	96.5	15.2	212.8	210.7	1.0
Fibra (g)	2.12	2.02	4.5	2.7	2.3	14.5	0.3	0.2	54.5	0.7	0.0	100.0	2.5	2.4	3.5
Carbohidratos (g)	6.14	5.83	5.0	6.2	5.0	20.2	1.3	0.7	44.4	2.4	0.1	96.2	29.0	28.8	1.0
Proteínas (g)	1.37	1.18	13.9	2.0	1.2	39.3	4.0	3.6	9.3	1.6	0.2	89.9	8.0	7.8	2.2
Lípidos (g)	0.23	0.20	13.8	4.6	4.5	2.8	6.2	6.1	1.0	10.5	10.3	2.2	7.2	7.2	0.4
AG saturados (mg)	0.03	0.03	0.0	0.8	0.8	0.0	2.0	2.0	0.0	1.2	1.2	0.0	0.7	0.7	0.0
Monounsaturados AG (mg)	0.03	0.03	0.0	2.7	2.7	0.0	2.3	2.3	0.0	2.1	2.1	0.0	1.3	1.3	0.0
Poliinsaturados AG (mg)	0.09	0.09	0.0	0.6	0.6	0.0	1.2	1.2	0.0	6.3	6.3	0.0	4.4	4.4	0.0
Colesterol (mg)	0.00	0.00	0.0	0.0	0.0	0.0	16.0	16.0	0.0	41.4	41.4	0.0	0.0	0.0	0.0
Calcio (mg)	54.87	16.63	69.7	176.5	19.3	89.1	78.4	4.3	94.6	286.9	4.2	98.5	130.9	96.0	26.7
Fósforo (mg)	9.65	7.85	18.7	26.8	19.4	27.6	36.2	32.7	9.6	26.9	13.6	49.5	167.0	165.4	1.0
Hierro (mg)	0.73	0.47	35.0	1.8	0.8	57.7	0.8	0.3	58.9	2.0	0.2	92.2	2.6	2.4	8.9
Magnesio (mg)	10.52	10.52	0.0	18.8	18.8	0.0	6.0	6.0	0.0	0.9	0.9	0.0	61.4	61.4	0.0
Sodio (mg)	11.09	11.09	0.0	3.8	3.8	0.0	16.4	16.4	0.0	12.2	12.2	0.0	153.9	153.9	0.0
Potasio (mg)	195.83	195.83	0.0	230.5	230.5	0.0	71.9	71.9	0.0	9.8	9.8	0.0	639.8	639.8	0.0
Zinc (mg)	0.10	0.10	0.0	3.3	3.3	0.0	0.6	0.6	0.0	0.1	0.1	0.0	1.1	1.1	0.0
Vitamina A (mg)	33.05	26.22	20.7	58.8	30.7	47.8	26.4	13.2	50.1	62.3	11.8	81.1	24.1	17.9	25.9
Vitamina C (mg)	24.56	22.55	8.2	14.3	6.0	57.9	5.0	1.1	77.5	14.9	0.0	100.0	8.3	6.5	22.2
Vitamina B1 (mg)	0.08	0.07	10.4	1.7	1.6	2.1	0.1	0.1	11.1	0.1	0.0	90.2	0.2	0.2	3.3
Vitamina B2 (mg)	0.06	0.04	35.7	0.1	0.1	61.2	0.1	0.1	40.7	0.2	0.0	87.4	0.1	0.1	19.9
Vitamina B3 (mg)	1.44	1.41	2.2	0.8	0.7	16.1	1.1	1.0	5.6	0.2	0.0	96.9	0.8	0.8	3.5
Vitamina B6 (mg)	0.01	0.01	0.0	0.1	0.1	0.0	0.1	0.1	0.0	0.0	0.0	0.0	0.1	0.1	0.0
Vitamina B9 (mg)	0.95	0.95	0.0	21.3	21.3	0.0	1.6	1.6	0.0	4.9	4.9	0.0	3.8	3.8	0.0
Vitamina B12 (mg)	0.00	0.00	0.0	0.0	0.0	0.0	0.2	0.2	0.0	0.9	0.9	0.0	0.0	0.0	0.0

Nota: AG = ácidos grasos. Las unidades se expresan tomando como referencia porciones de 100 g.
 Fuente: Pérez, Marván y Palacios, 2014

En promedio se agregó 34% de PR a cada receta para mejorar su palatabilidad y valor nutrimental. La primera de éstas es un punto donde convergen la gastronomía, alimentación y nutrición, con la finalidad de aumentar la aceptación de la población hacia las preparaciones culinarias. Por ello, la medición cualitativa de la palatabilidad por parte de un experto en gastronomía es de suma importancia para sugerir la aceptación y satisfacción de cualquier consumidor (Bernabeu-Mestre, Galiana y Trescastro, 2017). Por otro lado, el cálculo de los macro y micronutrientes de las recetas presentadas basadas en las tablas de valor nutrimental de los alimentos permite obtener una aproximación semicuantitativa a la cantidad total de cada uno de ellos, ya que éstas abordan los valores estimados, no analíticos, pero se han considerado una buena herramienta para estimar los componentes de una mezcla de alimentos (Pérez, 2013). Sin embargo, se debe señalar que, a su vez, se considera una limitante del estudio, en el que debe tomarse en cuenta que los análisis químicos de los alimentos proporcionan datos con mayor exactitud y precisión. Es importante señalar que el pápalo quelite tiene propiedades benéficas para el posible tratamiento de cáncer de colon (Vargas-Madriz *et al.*, 2023) y, al mismo tiempo, se ha observado como preventivo de diferentes enfermedades crónicas (Vázquez-Atanacio *et al.*, 2021).

Conclusiones

En el presente estudio se observó que agregar pápalo quelite a las recetas tradicionales mexicanas presentes en Landa de Matamoros aumenta la concentración teórica basada en el Sistema Mexicano de Alimentos Equivalentes (Pérez, Marván y Palacios, 2014) de nutrientes esenciales para la salud humana, además de promover el consumo sostenible de alimentos nativos, mejorando así la seguridad alimentaria de la región. Lo anterior apoya el patrimonio alimentario de los quelites y refuerza la importancia del patrimonio de otros alimentos nativos, como el nopal, el tomate, el chile y la cebolla, que forman la base de la cocina tradicional mexicana. De tal manera, se ofrece un panorama integral de la relevancia de los alimentos nativos con un enfoque interdisciplinario para la promoción del consumo y, a su vez, un beneficio a la salud de la comunidad.

Referencias

- Aguilar, P. (2014). Cultura y alimentación. Aspectos fundamentales para una visión comprensiva de la alimentación humana. *Anales de Antropología*, 48(1), 11-31. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(14\)70487-4](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(14)70487-4)
- Balcázar-Quiñones, A., White-Olascoaga, L., Chávez-Mejía, C. y Zepe-da-Gómez, C. (2020). Los quelites: riqueza de especies y conocimiento tradicional en la comunidad otomí de San Pedro Arriba, Temoaya, Estado de México. *Polibotánica*, (49), 219-242.
- Bernabeu-Mestre, J., Galiana, M.E. y Trescastro, E.M. (2017). La gastronomía ante los retos epidemiológico-nutricionales del siglo XXI. *Revista Española de Nutrición Humana y Dietética*, 21(3), 209-212. <https://dx.doi.org/10.14306/renhyd.21.3.438>
- Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana. (2009). *Pápalo o papaloquelite*. Atlas de las Plantas de la Medicina Tradicional Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/termino.php?l=3&t=papalo-papaloquelite>
- Calderón, G. y Rzedowski, J. (2005). *Flora fanerogámica del Valle de México*. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad/Instituto de Ecología A.C.
- Castro, D., Bye, R.A. y Mera, L.M. (2011). *Diagnóstico del pápaloquelite en México*. *Porophyllum ruderale* (Jacq.) Cass. var. *macrocephalum* (DC.) Cronq. Universidad Autónoma de Chapingo. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/231821/Diagnostico_del_papaloquelite_en_mexico.pdf
- Castro-Lara, D. Bye-Boettler, R., Basurto-Peña, F., Mera-Ovando, L.M., Rodríguez-Servín, J., Álvarez-Vega, J., Morales de León, J. y Caballero-Roque, A. (2014). Revalorización, conservación y promoción de quelites. Una tarea conjunta. *Agro Productividad*, 7(1), 8-12.
- Conde-Hernández, L.A. y Guerrero-Beltrán, J.Á. (2014). Total phenolics and antioxidant activity of *Piper auritum* and *Porophyllum ruderale*. *Food Chemistry*, 142, 455-460. <https://doi.org/10.1016/J.FOODCHEM.2013.07.078>
- Fukalova, T.F., García-Martínez, M.D. y Raigón, M.D. (2022). Nutritional composition, bioactive compounds, and volatiles profile characterization of two edible undervalued plants: *Portulaca oleracea* L. and *Porophyllum ruderale* (Jacq.) Cass. *Plants*, 11(3), 377. <https://doi.org/10.3390/PLANTS11030377>
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). (2010). *Compendio de información geográfica municipal 2010. Landa de Matamoros, Querétaro*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/22/22010.pdf

- Lara-Pérez, L.A. y Mora-Aguilar, E.F. (2021). Description of the unknown female of *Cosmosoma papalo* (Laguerre, 2010) (Lepidoptera: Erebiidae, Arctiinae) with a new state record from Mexico. *Studies on Neotropical Fauna and Environment*, 58(3), 522-526. <https://doi.org/10.1080/01650521.2021.1993675>
- Latimer, G.W., Jr. (Ed.). (2023). *Official methods of analysis of AOAC INTERNATIONAL (22nd Edition)*. Vols. 1-3. Oxford University Press.
- Menchú, M.T. y Méndez, H. (Eds.). (2018). *Tabla de composición de alimentos de Centroamérica*. 2.^a Ed. Instituto de Nutrición de Centro América y Panamá. <https://sennutricion.org/media/tablas/INCAP.pdf>
- Pawłowska, K.A., Baracz, T., Skowrońska, W., Piwowarski, J.P., Majdan, M., Malarz, J., Stojakowska, A., Zidorn, C. y Granica, S. (2022). The contribution of phenolics to the anti-inflammatory potential of the extract from Bolivian coriander (*Porophyllum ruderale* subsp. *runderale*). *Food Chemistry*, 371. <https://doi.org/10.1016/J.FOOD-CHEM.2021.131116>
- Pérez, A.B., Marván, L. y Palacios, B. (2014). *Sistema Mexicano de Alimentos Equivalentes*. 3.^a Ed. Fomento de Nutrición y Salud, A.C.
- Pérez, R. (2013). Exactitud de las tablas de composición de alimentos en la determinación de nutrientes. *Sanidad Militar*, 69(2), 102-111. <https://dx.doi.org/10.4321/S1887-85712013000200008>
- Pío-León, J.F., Díaz-Camacho, S.P., López-López, M.A., Uribe-Beltrán, M.J., Willms, K., López-Angulo, G., Montes-Avila, J. y Delgado-Vargas, F. (2013). Actividad antibacteriana de extractos de frutos de nanchi (*Byrsonima crassifolia* (L.) Kunth), arrayán (*Psidium sartorianum* (O. Berg) Nied.) y ayale (*Crescentia alata* Kunth). *Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas*, 12(4), 356-364. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85628141003>
- Poonia, A. y Upadhayay, A. (2015). *Chenopodium album* Linn: review of nutritive value and biological properties. *Journal of Food Science and Technology*, 52(7), 3977-3985. <https://doi.org/10.1007/s13197-014-1553-x>
- Román-Cortés, N.R., García-Mateos, M.R., Castillo-González, A.M., Sahagún-Castellanos, J. y Jiménez-Arellanes, M.A. (2018). Características nutricionales y nutraceuticas de hortalizas de uso ancestral en México. *Revista Fitotecnia Mexicana*, 41(3), 245-253.
- Serra-Majem, L. y Ortiz-Andrellucchi, A. (2018). La dieta mediterránea como ejemplo de una alimentación y nutrición sostenibles: enfoque multidisciplinar. *Nutrición Hospitalaria*, 35(4), 96-101. <https://www.nutricionhospitalaria.org/articles/02133/show>
- Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera. (5 de septiembre del 2018). *Pápalo: la "mariposa" azteca*. Gobierno de México.

<https://www.gob.mx/agricultura%7Cdgsiap/es/articulos/papalo-la-mariposa-azteca>

- Tarragon, E. y Moreno, J.J. (2020). Polyphenols and taste 2 receptors. Physiological, pathophysiological and pharmacological implications. *Biochemical Pharmacology*, 178, 114086. <https://doi.org/10.1016/j.bcp.2020.114086>
- Vargas-Madriz, Á.F., Luzardo-Ocampo, I., Moreno-Celis, U., Roldán-Padrón, O., Chávez-Servín, J.L., Vergara-Castañeda, H.A., Martínez-Pacheco, M., Mejía, C., García-Gasca, T. y Kuri-García, A. (2023). Comparison of phytochemical composition and untargeted metabolomic analysis of an extract from *Cnidioscolus aconitifolius* (Mill.) I. I. Johnst and *Porophyllum ruderale* (Jacq.) Cass. and biological cytotoxic and antiproliferative activity in vitro. *Plants*, 12(10), 1987. <http://dx.doi.org/10.3390/plants12101987>
- Vázquez-Atanacio, M.J., Bautista-Ávila, M., Velázquez-González, C., Castañeda-Ovando, A., González-Cortazar, M., Sosa-Gutiérrez, C.G. y Ojeda-Ramírez, D. (2021). *Porophyllum* genus compounds and pharmacological activities: a review. *Scientia Pharmaceutica*, 89(1), 7.
- Villarreal, J.A. (2003). Familia Compositae. Tribu Tageteae. En G.C. Rzedowski y J. Rzedowski (Eds.), *Flora del Bajío y de Regiones Adyacentes*. Fascículo 113. Instituto de Ecología A.C./Centro Regional del Bajío/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- Villaseñor, J.L. y Espinosa, F.J. (1998). *Catálogo de malezas de México*. Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional Consultivo Fitosanitario/Fondo de Cultura Económica.

DIGITAL  CIENCIA@UAQRO



SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN
INNOVACIÓN Y POSGRADO